

School of Theology at Claremont



1001 1372231



The Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

WEST FOOTHILL AT COLLEGE AVENUE
CLAREMONT, CALIFORNIA



197
K8
1864

GESCHICHTE DES ALTEN BUNDES

VON

JOH. HEINR. KURTZ,
DER THEOL. DOCTOR UND ORDENTL. PROFESSOR ZU DORPAT.

ERSTER BAND.

DRITTE MIT EINEM ATLAS VERMEHRTE AUFLAGE.



BERLIN.

VERLAG VON JUSTUS ALBERT WOHLGEMUTH.

1864.

GESCHICHTE

DES

ALLEN BUNDES

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

California

JOHN HEINRICH KURTZ

DER THEOLOG. DOCT. UND OBERPASTOR PRO-
VIDENZ IN DORTMUND

ERSTER BAND

DITTE MIT EINEM ATLAS VERMISCHTE ANFÄHRE



UNIVERSITÄT

VERLAG VON WILHELM FRIEDRICH BRUNN

1844

Inhalt.

Einleitung.

Seite

Der alte Bund. § 1	1
Die Geschichte des alten Bundes. § 2	2
Verhältniss zur heiligen Geschichte. § 3	2
Charakter der Geschichte des alten Bundes. § 4—9	3
Die heilige Schrift. § 10. 11	11
Die alttestamentliche Offenbarung. § 12	14

Vorgeschichte des alten Bundes.

Die Vorgeschichte und ihre biblische Quelle. § 13	16
Die Schöpfung und Bestimmung des Menschen. § 14	17
Der Sündenfall und die erste Aussicht auf Erlösung. § 15	23
Die zwiefache Richtung im urzeitlichen Menschengeschlecht. § 16. 17	26
Das Strafgericht der Sündfluth. § 18. 19	30
Noah und seine Söhne. § 20. 21	32
Die Sprachverwirrung und die Völkerzerstreuung. § 22	36
Das Heidenthum. § 23—25	40

Geschichte des alten Bundes.

Grund, Zweck und Ziel des alten Bundes. § 26—30	44
---	----

A. Der Schauplatz der Geschichte des alten Bundes.

Die Physiognomie des heiligen Landes. § 31—35	48
Angemessenheit des heiligen Landes für seine Zwecke. § 36. 37	60
Die Bewohner des gelobten Landes vor der Einnahme desselben durch das Bundesvolk. § 38	63

B. Das Volk des alten Bundes.

Die Ursprünge des Bundesvolkes. § 39	72
Die Hauptwendungen der Bundesgeschichte. § 40	75

Erstes Stadium der Bundesgeschichte: Die Familie.

Bedeutung und Charakter dieses Stadiums. § 41—43	77
--	----

Erster Cyclus der Familiengeschichte: Abraham.

Abram's Berufung und Einwandrung. § 44	92
Abram in Aegypten. § 45	97

	Seite.
Abram und Loth. Melchisedek. § 46—48.	100
Erste Stufe der Bundschliessung durch ein Bundesopfer. § 49	106
Hagar und Ismael. § 50	110
Zweite Stufe der Bundschliessung durch die Beschneidung. § 51	111
Jehovah-Besuch im Hain Mamre. § 52. 53	117
Sodom's Untergang und Loth's Errettung. § 54. 55	121
Abraham und Abimelech. § 56	124
Isaak's Geburt. Ismael's Austreibung. § 57	127
Isaak's Opferung. § 58	130
Sarah's Tod und Begräbniss. Isaak's Verheirathung. Abraham's letzte Tage. § 59—61	139

Zweiter Cyclus der Familiengeschichte: Isaak.

Isaak's Söhne. § 62. 63	142
Isaak's Pilgerleben. § 64	148
Isaak's Segen. § 65—67	152

Dritter Cyclus der Familiengeschichte: Jakob.

Jakob's Flucht nach Mesopotamien. § 68	163
Jakob's Aufenthalt in Mesopotamien. § 69—71	166
Jakob's Heimkehr nach Kanaan. § 72—74	172
Jakob's Pilgerleben im h. Lande. § 75. 76	184
Die Anfänge der Geschichte Josef's. § 77. 78	190
Ereignisse in Judah's Familie. § 79	195
Josef's Niedrigkeit. § 80	198
Josef's Erhöhung. § 81	201
Josef und seine Brüder. § 82—84	206
Uebersiedelung des Hauses Israel nach Aegypten. § 85	213
Die Adoption der Söhne Josef's. § 86	222
Jakob's prophetischer Segen. § 87	226
Jakob's und Josef's Tod. § 88	247

Die Patriarchenzeit unter allgemeinen Gesichtspunkten.

Offenbarung, Religion und Cultur in der Patriarchenzeit. § 89—92	252
--	-----

Einleitung.

Der alte Bund.

§ 1. Der Mittelpunkt der Zeiten und Entwicklungen des Menschengeschlechtes ist die Menschwerdung Gottes in Christo zum Heile der Menschheit: Gott wird Mensch, um die Menschheit mit sich zur Theilnahme an der unendlichen Fülle der göttlichen Herrlichkeit, Heiligkeit und Seligkeit zu erheben. Mit ihr beginnt und auf ihr ruht die Fülle der Zeit ($\tauὸ \piλήρωμα τοῦ χρόνου$ Gal. 4, 4), zu der die ganze vorchristliche Geschichte in vorbereitendem Verhältnisse steht. Diese Propädeutik der Geschichte ist aber eine zwiefache: eine den menschlichen Kräften und Fähigkeiten selbst überlassene, wie sie im vorchristlichen Heidenthum ausgeprägt ist, und eine durch fortlaufende göttliche Mitwirkung und Einwirkung getragene und bestimmte, wie sie sich im vorchristlichen Judenthum realisirt hat. Beide Entwicklungsreihen — verschieden nicht nur durch die Mittel, sondern auch durch Aufgabe und Ziel der Entwicklung — laufen nebeneinander, bis sie in der Fülle der Zeit im Christenthum zusammentreffen und demselben mit den Früchten und Resultaten ihrer beiderseitigen eigenthümlichen Entwicklungen dienstbar werden. — Das Auseinandertreten oder der Anfang beider ist gesetzt durch die Auswahl eines Volkes, in welchem sich von da an alle Offenbarungen Gottes concentriren, um in ihm für die höchste Spitze und das letzte Ziel aller Offenbarungen, für die Menschwerdung Gottes, eine Stätte zu bereiten und dadurch das Heil für dies Volk wie für alle Völker darzustellen. Die Basis dieser Geschichte ist ein Bund, den Gott mit diesem Volke geschlossen, unter allen Wandlungen und Gefährdungen menschlicher Entwicklungen aufrecht erhalten und seinem Ziele zugeführt hat. Im Gegensatze zu dem neuen Bunde Gottes mit allen Völkern auf Grund des, in der Fülle der Zeit bereits dargestellten Heils wird jener Bund, dessen Aufgabe das darzustellende Heil ist, als der *alte Bund* bezeichnet.

Die Geschichte des alten Bundes.

§ 2. Die Geschichte des alten Bundes hat die Entwicklungen, welche dieser Bund von seinem Ausgangspunkte an bis zur Darstellung seines Zieles hervorgerufen hat, nicht nur in ihrem allmäligen Verlaufe nach allen ihren Grundlagen, Richtungen, Wirkungen und Gegenwirkungen zu verfolgen, sondern dieselben auch in ihrer organischen Beziehung zu einander und zum Ziele des Ganzen zu erfassen und darzulegen — und zwar so, dass dabei die beiden Coefficienten, auf deren Zusammenwirken der Bund beruht, nämlich die göttliche und menschliche Thätigkeit in ihrer rechten Bedeutung und eigentlichen Wirksamkeit sowohl an und für sich, als in ihrem Verhältniss zu einander, hervortreten.

Die beiden für die Begrenzung der Geschichte des alten Bundes maassgebenden Punkte sind die Bundschliessung Gottes mit Abraham, dem Stammvater des erwählten Volkes, und die objective Darstellung des Heils durch die Menschwerdung Gottes in Christo. Da aber keine geschichtliche Thatsache, und am wenigsten eine Thatsache, die als der lebenskräftige und entwicklungsreiche Anfang einer neuen Geschichtswendung erscheint, als ein *deus ex machina* abrupt und unvermittelt auftritt, sondern — wenn sie nicht etwa mit dem Anfang der Zeit selbst zusammenfällt — ihre Keime und Wurzeln in der Vergangenheit hat, so wird auch unsere Geschichtsdarstellung über die Bundschliessung hinausgehen müssen, um diese Thatsache in ihrem organischen Zusammenhange mit der Vergangenheit und Gegenwart, in ihrer geschichtlichen Nothwendigkeit und Freiheit zu erkennen und zu begreifen. Da ferner die Geschichte es nicht bloss mit der Idee, welche den Inhalt und die Seele der Entwicklung ausmacht, sondern auch mit der Form, in welcher der Inhalt zur Erscheinung kam, mit dem Leibe, welcher der Träger der Seele war, zu thun hat, so wird unsere Geschichte über die Darstellung des Heils hinaus auch die Entwicklung des jüdischen Staats- und Volkslebens bis zu seiner schliesslichen Auflösung zu verfolgen haben.

Verhältniss zur heiligen Geschichte.

§ 3. Die Geschichte des alten Bundes ist ihrem Wesen nach heilige Geschichte, denn sie steht in stetiger und lebendiger Bezüglichkeit zum Heilsplane Gottes. Aber sie ist noch nicht die heilige Geschichte, sondern vielmehr nur ein einzelnes Stadium derselben. Die heilige Geschichte nämlich hat den göttlichen Rathschluss des Heils (Eph. 1, 11) von seiner ersten lebens- und entwicklungskräftigen Manifestation in der Welterschöpfung nach allen seinen Gestaltungen und Richtungen, durch alle seine Entwicklungen und Störungen bis zu seiner schliesslichen und vollkommenen Verwirklichung in der *συντέλεια τῶν αἰώνων* (Hebr. 9, 26) zu verfolgen. Die Geschichte des alten Bundes führt die Entwicklung des göttlichen Rathschlusses nur bis zur objectiven Darstellung des Heils in Christo, dem Gottmenschen; die heilige Geschichte verfolgt sie weiter

bis zur vollen subjectiven Verwirklichung des Heils in der Kreatur; — jene hat ihr Ziel erreicht durch den Eintritt Gottes in's Fleisch, (*ὁ λόγος σὰρξ ἐγένετο, καὶ ἐσκήνωσεν ἐν ἡμῖν* Joh. 1, 14), diese gelangt erst zum Abschluss durch die Aufnahme der Menschheit in die volle Gemeinschaft der göttlichen Natur (*γενόμενοι θείας κοινωνοὶ φύσεως* 2 Petri 1, 4. vgl. Joh. 17, 21—24; 1 Joh. 3, 2; Röm. 8, 17); — dort strebt die Geschichte der *ἐνσάρκωσης* Θεοῦ, hier (durch Vermittlung der Ensarkosis Gottes) der *ἐνθέωσης ἀνθρώπου* entgegen. Und wie die heilige Geschichte weiter vorwärts über das Ziel der Geschichte des alten Bundes, so hat sie auch weiter rückwärts über den Anfang derselben hinauszugehen. Die heilige Geschichte beginnt mit der Weltschöpfung, unsere Geschichte hat ihren Ausgangspunkt in der Bundschliessung Gottes mit Abraham. Die Entwicklungen, die dieser Bundschliessung vorangegangen sind, haben für unsere Geschichte bloss die Bedeutung einer einleitenden, bahnmachenden Vorgeschichte, und nur weil und insofern sie diesem Zwecke dienen, sind sie in die Darstellung aufzunehmen. Für die heilige Geschichte aber haben sie die Bedeutung der Urgeschichte, sie liegen nicht ausser ihr, sondern in ihr; sie bilden nicht die Vorstufe, sondern vielmehr den unendlich reichen Anfang der heiligen Geschichte, in welchem bereits alle Entfaltungen des Endes potentiell enthalten und umschlossen sind, mit dem das Ende zu einem nicht mehr zu durchbrechenden Kreise harmonisch zusammenschliesst.

Die Geschichte des alten Bundes bildet also einen organischen Bestandtheil der heil. Geschichte, mit welcher sie bei ihrem Anfange durch die Bedingungen ihrer Existenz und bei ihrem Abschluss durch die Resultate ihrer Entwicklung zusammenhängt; — und darin hat sie ihre religiöse Bedeutung. Aber sie kann auch als ein selbständiges, weil in sich vollendetes und darum für sich verständliches Ganze betrachtet und dargestellt werden, denn das Princip, von dem sie ausging, die Idee, von der sie getragen wurde, und der Zweck, zu dem sie hinstrebte, ist durch die Darstellung des Heils in Christo realisirt; — und in diesem einheitlichen Zusammenschluss von Anfang, Mittel und Ende liegt ihre wissenschaftliche Berechtigung.

Charakter der Geschichte des alten Bundes.

§ 4. Wenn die Menschwerdung Gottes in Christo (als der Mittel- und Wendepunkt aller Geschichte, als die Bedingung und das Mittel der Enthosis des Menschen) der zuvorbedachte Zweck und das endlich erreichte Ziel des alten Bundes ist, und wenn, wie es in dem Wesen eines jeden Bundes begründet ist, — dies Ziel durch das Zusammenwirken der beiden Bundesgenossen angebahnt und erreicht werden soll, so muss die Geschichte dieses Bundes von einer zwiefachen Thätigkeit, einer göttlichen und einer menschlichen, getragen werden und dem entspre-

chend eine doppelte Reihe von Entwicklungen die ganze Geschichte durchziehen. Da durch die Menschwerdung Gottes nicht das Heil Gottes, sondern das Heil des Menschen bezweckt wird, so muss die göttliche Bundesthätigkeit als eine Aeussrung göttlicher Gnade angesehen werden; — und da das Heil dem Menschen als einem freien, persönlichen Wesen nicht aufgezwungen werden darf, sondern von ihm in freier Selbstbestimmung ergriffen werden soll, so muss die menschliche Bundesthätigkeit eine Aeussrung menschlicher Freiheit sein. Die Gnade Gottes bereitet sich durch fortlaufende Offenbarungen und Entäusserungen seiner überweltlichen Existenzform (der *μορφή θεοῦ* Phil. 2, 6): durch vorübergehende Theophanien und Visionen, durch symbolische Voraussdarstellungen der zukünftigen Menschwerdung (z. B. in der Stiftshütte etc.), durch Mittheilungen seiner Einsicht, Weisheit und Macht an einzelne menschliche Individuen (Hebr. 1, 1. 2) immer entschiedener, wenn auch vorerst nur in vorläufiger und anbahnender Weise, zum schliesslichen, vollen und bleibenden Eingehen in's Fleisch, zur persönlich-einigenden Annahme der ganzen menschlichen Natur, — während auf der andern Seite und zugleich das Volk der Wahl immer mehr zur Befähigung, die göttliche Natur in sich aufzunehmen, heranreifen muss, bis in ihm die rechte Stätte und der rechte Punkt bereitet ist, wo zur Darstellung des Gottmenschen die Menschwerdung Gottes eintreten könne.

§ 5. Beide Entwicklungsreihen (die göttliche und die menschliche) können aber nimmermehr beziehungslos bloss nebeneinander gehen, ohne sich zu berühren, zu durchdringen und sich zu ihrem Fortgang gegenseitig zu bedingen. Erst durch das lebendige Ineinandergreifen beider wird die weitere Entwicklung beider möglich. Wie jede neue Stufe der Offenbarung Gottes auch eine neue und höhere Entfaltung der freien Thätigkeit im Bundesvolke voraussetzt, so kann diese selbst wiederum nur Ergebniss und Frucht einer vorangegangenen, wohlbenutzten Aufnahme göttlicher Offenbarungselemente sein. Denn nicht vom Menschen ist der Heilsplan und der Bund, durch den er verwirklicht werden soll, ausgegangen, sondern von Gott, — nicht im Menschen liegt das Wissen von dem Ziel des Bundes und den Mitteln zur Erreichung desselben, sondern in Gott, — und nicht der Wille und die Macht des Menschen vermag Bürgschaft zu leisten, dass trotz aller Störungen und Wandlungen, denen jede irdische Entwicklung unterworfen ist, das Ziel dennoch am Ende sicher und herrlich erreicht werde, sondern allein der Wille und die Macht Gottes. Von Seiten Gottes muss also der Kreis durchbrochen werden, Er muss immerdar zu jeder neuen Stufe der Entwicklung den Anfang setzen; seine Bundesthätigkeit muss der menschlichen, damit diese eine

bundesgemässe sei oder bleibe, Anstoss, Richtung, Norm und Correctiv geben, muss sie befruchten, beleben, kräftigen, zurechtweisen und zum Ziele führen. — Jede rechte Thätigkeit ist aber bedingt durch die rechte Einsicht, den rechten Willen und die zureichende Thatkraft. Nach allen diesen Seiten hin bedarf die menschliche Freiheit zu ihrer Bundesthätigkeit der Unterstützung und Zurechtweisung durch die göttliche Gnade, deren Einwirkungen, weil nicht schon durch den göttlichen Schöpfungsrath, sondern vielmehr erst durch den göttlichen Heilsrath bedingt, als Wunder (im weitern Sinne) auftreten. Die göttliche Bundesthätigkeit, deren eigentlicher Charakter es ist, eine Wunderthätigkeit zu sein, äussert sich nun als Offenbarung des göttlichen Willens im Gesetze, als Offenbarung des göttlichen Wissens in Lehre oder Weissagung und als Offenbarung der göttlichen Macht in ausserordentlichen Gesamtführungen wie in einzelnen Wunderthaten (Wunder im engeren Sinne). Alle diese Aeussrungen der göttlichen Bundesthätigkeit greifen lebendig in einander, stützen, tragen und fördern sich gegenseitig. Denn das göttliche Gesetz und die göttliche Lehre bieten die Mittel zum rechten Verständniss, zur rechten Würdigung und zur rechten Anwendung der göttlichen Führungen und Thaten, und umgekehrt sind diese wiederum Stütz- und Haltpunkte, thatsächliche Erläuterungen und concrete Verkörperungen der Weissagung und des Gesetzes.

Die göttliche Wunder- und Bundesthätigkeit, die wir als wesentliche und zum geistlichen Fortgange nothwendige Stützen der freien menschlichen Bundesthätigkeit in der Entwicklungsgeschichte des Heils erkannt haben, darf aber in keiner Weise die menschliche Freiheit aufheben oder stören. Sie würde dies, wenn sie ohne Berücksichtigung des Fortschrittes in der menschlichen Entwicklung, ohne lebendige Bezüglichkeit zu den jedesmaligen menschlichen Bedürfnissen, Fähigkeiten und Zuständen, die ganze Fülle ihres in der Macht, der Einsicht und dem Willen Gottes liegenden Inhaltes im Anfang schon, oder in der Mitte der Geschichte ausgiessen wollte. Weil und wie die menschliche Entwicklung selbst, die sie kräftigen und beleben, befruchten und regeln, schützen und zurechtweisen soll, keine mechanische, sondern eine organische sein soll, so ist auch sie an eine organische Entfaltung gebunden, die mit jener immerdar gleichen Schritt halten muss, auf dass sie sich in allen Stufen und Stadien organisch in sie hineinfügen und mit ihr verwachsen könne.

§ 6. Das letzte Ziel und die höchste Spitze aller Bundesthätigkeit Gottes nach all ihren Verzweigungen und Aeussrungen ist die Menschwerdung Gottes in Christo. Sie vorzubilden und anzubahnen ist der Zweck alles göttlichen Wirkens und Mitwirkens im alten Bunde. Darauf zielt das Gesetz hin, darauf die Weissagung, darauf die Gesamtführung des erwählten Volkes und die Einzelführung seiner hervorragenden Gottesmänner, darauf endlich jede einzelne Wunderthat in seiner und ihrer Ge-

schichte. Das Gesetz ist der Spiegel, in welchem das Ideal der sittlichen Vollkommenheit geschaut wird, die seit dem Eintritt der Sünde nur im Gottmenschen sich verwirklichen kann; die Weissagung ist die Leinewand, auf der die Hand der gotterleuchteten Prophetie das Bild des zukünftigen Gottmenschen entwirft; anfangs nur in einigen kräftigen Grundstrichen, aber jede weitere Stufe der geschichtlichen Entwicklung liefert ihr neue Züge, neue Farben zu der Ausführung dieses Bildes. Denn was die Menschwerdung Gottes in höchster Fülle darstellt, nämlich die Versenkung der ganzen Fülle der Gottheit in die menschliche Natur, das stellt sich sowohl vorbildlich repräsentirend als thatsächlich anbahnend in der von Gottes Hand geleiteten und von Gottes Geist befruchteten Geschichte dar, denn diese Geschichte umschliesst eine fortwährende Entäusserung göttlichen Wesens an die Menschheit. Die Gesamtführung Israels, so wie jedes einzelne und vorübergehende Wunder ist eine Vorausdarstellung, und als solche ein Angeld und eine Bürgschaft jenes bleibenden höchsten Wunders in der Fülle der Zeit. Wie schon in der Wurzel des Baumes der Trieb zur Blüthe und Frucht liegt, so ist auch in den Anfang der Bundesgeschichte der Trieb und das Streben zur Darstellung der Gottmenschheit gelegt und macht sich durch die ganze Geschichte bis zur Erreichung des Zieles geltend. Die ganze Geschichte ist somit ein continuirliches, wenn auch in dieser Continuität verborgenes Wunder. Aber wo jener Trieb nicht bloss als verborgen wirkende Lebenskraft thätig ist, sondern auch zur äusserlich sichtbaren Erscheinung hervortritt, bringt er Gestaltungen hervor, die wir vorzugsweise als Wunder bezeichnen.

§ 7. In ebenso wesentlicher Beziehung zur Heilsentwicklung und dem Ziele derselben steht die *Weissagung*. Was das Wunder in der alttestamentlichen Geschichte thatsächlich darstellt, nämlich die Immanenz des göttlichen Waltens in ihr (nicht bloss über ihr) zur Erzielung des Heils in Christo, dem Gottmenschen, das will die Weissagung für das menschliche Bewusstsein, behufs Gewinnung der zur freien Selbstbestimmung nöthigen Einsicht, vermitteln. Ihre höchste Entfaltung, der sie zustrebt, ist die volle Erkenntniss des Heils, wie sie in Christo und an Ihm sich für die Menschheit objectivirt hat. Jede Weissagung, auch wo sie die Zukunft zum ausschliesslichen Vorwurf hat, ist Lehre für die Gegenwart. Das Wesen der Weissagung ist völlig verkannt, wenn man ihre hauptsächlichste Bedeutung darin setzt, dem Christenthum, in dem freilich alle Weissagung sich erfüllt, zur Bewahrheitung seines göttlichen Ursprungs zu dienen. Es stände mit dem Christenthum schlimm, wenn es der Beglaubigung durch wirklich eingetretene Vorhersagungen (dazu

würde dann die Weissagung herabgewürdigt werden) nicht entbehren könnte, und noch schlimmer stände es mit der Weissagung, wenn sie erst nach Jahrhunderten oder nach Jahrtausenden Verständniss und Bedeutung gewänne. Die Weissagung will — jede andere Bedeutung ist eine neben sächliche und untergeordnete — das Verständniss der Gegenwart, ihrer Stellung und ihrer Aufgabe öffnen und nicht bloss der Gegenwart, der sie unmittelbar gegeben ist, sondern auch jeder spätern Gegenwart, *insofern* diese mit jener noch wesentlich gleiche Basis, gleiche Bedürfnisse und gleiche Aufgabe hat.

Die Gegenwart ist Product und Resultat der Vergangenheit, sie ist aber auch Keim und Ansatz der Zukunft. Die Gegenwart bedarf also zum vollen Verständniss ihrer Stellung und Aufgabe der Beleuchtung einerseits aus der Vergangenheit und andererseits aus der Zukunft. Diese ihr zu geben, ist die Aufgabe der Weissagung, die aber, da begreiflicher Weise die eigentlichen und schwierigsten Räthsel der Gegenwart erst in den Entfaltungen der Zukunft ihre Lösung finden, auch vorzugsweise ihre Thätigkeit nach dieser Seite hin zu wenden hat. Beides, was die Gegenwart hat und was ihr noch fehlt, dass sie die Fülle habe, hat die Weissagung mittelst des Lichtes, welches das göttliche Wissen von der Zukunft gewährt, zum Verständniss des Geschlechtes der Gegenwart zu bringen, damit es in freier Thätigkeit das, was es hat, recht benutze und nach dem, was ihm noch fehlt, ernstlich ringe. Aber nicht mit der Zukunft an sich hat es die Weissagung zu thun, sondern nur mit der Zukunft, *insofern* sie schon in der Gegenwart nicht nur potentiell enthalten ist, sondern auch bereits sich in ihr eventuell zu entfalten beginnt. Nicht Alles, was der Gegenwart noch fehlt, nicht jede Seite und jede Gestaltung der zukünftigen Entwicklung, kann Gegenstand der jedesmaligen Weissagung sein, denn dann müsste die Weissagung entweder zu allen Zeiten und unter allen Umständen die ganze Fülle des göttlichen Wissens über die Zukunft ausgiessen und dadurch die Geschichte, statt sie zu fördern, zerstören; oder sie müsste, bloss durch Willkür oder Zufall bestimmt, Dies oder Jenes aus der Zukunft, was ihr grade in den Wurf käme, offenbaren, wobei ihr dann höchstens der zweideutige Ruhm bliebe, das fünfte Rad am Wagen zu sein. Vielmehr kann Gegenstand der Weissagung nur diejenige Seite der zukünftigen Entwicklung sein, die in der Gegenwart schon irgendwie präformirt ist, zu der der Drang der Gestaltung vermöge des in der Geschichte waltenden Lebenstriebes schon seine bestimmte Richtung gewonnen, schon einen geschichtlichen Ansatz, sich zu verleblichen, gemacht hat. Die Weissagung wird extensiv und intensiv, nach Form und Inhalt durch die Bedürfnisse und die Gestaltungen der Gegenwart bedingt, bestimmt und normirt. Mit der Geschichte schreitet sie fort, mit ihr und an ihr entfaltet sie sich immer weiter; aber wie ein göttlicher Herold überholt sie die Geschichte, eilt ihr voraus und bereitet ihr den Weg; wie ein Licht aus der Höhe schwebt sie über den Gestaltungen der Gegenwart, um sie zu beleuchten und ihre Bedeutung für die Entwicklung der Zukunft erkennen zu lassen, um zu lehren, wohin sie auslaufen kann, wird und soll. Wie die Geschichte selbst, wächst auch die Weissagung in organischem Fortschritt, nicht durch quantitative Bereicherung, nicht durch Zusatz von Aussen, sondern durch einen inneren göttlichen Lebenstrieb, der gleich im Anfang in sie hineingelegt, die ganze Fülle der wesentlichen und normalen Entwicklungen schon in sich schliesst und darum zu immer neuen, dem Ziele immer mehr sich annähernden Entfaltungen treibt

und nicht eher ruht, bis er das Ziel erreicht hat; der nimmer gebrochen, oder verdrängt werden kann, weil er nicht von Gott losgelöst, auf sich selbst beschränkt ist, sondern vielmehr durch die stetige, persönliche Immanenz Gottes bedingt, von ihr stets getragen und gekräftigt wird. Zwar werden die Wandlungen und Störungen, welche durch Missbrauch der menschlichen Freiheit in den normalen Entwicklungsgang der Geschichte hineingerathen, auch den Gang, die Form und den Inhalt der Weissagung bedingen und modificiren, aber dies betrifft nicht den wesentlichen Kern der Weissagung, der unter allen Wandlungen der Geschichte derselbe bleibt, sondern nur ihre unwesentliche, zufällige Gestaltung und Verleiblichung.

§ 8. Wie die alt-testamentliche Weissagung in ihrem organischen Fortschritte selbst Geschichte ist, so ist die Geschichte des alten Bundes wegen ihres präformirenden Charakters, wegen ihrer lebensvollen und stetigen Beziehung auf die zu verwirklichende Heilsidee auch selbst Weissagung. Jene ist Verbal-, diese Real-Weissagung; jene ist ideale, diese eventuale Geschichte. Wie die Weissagung in zwiefacher Weise aus der Idee der Zukunft die Thatfachen und Zustände der Gegenwart beleuchtet, indem sie derselben zum Bewusstsein bringt, sowohl was und wieviel sie schon hat, als auch, was ihr noch an der Fülle der Idee in der Erscheinung fehlt, so ist die Gegenwart auch selbst weissagend, auf die Zukunft sowohl durch das, was sie bereits als Resultat der zurückgelegten Entwicklung hat, als auch durch das, was ihr zur Zeit noch an der vollen Erscheinung der Idee mangelt und daher von der zukünftigen Entwicklung noch zu erwarten berechtigt ist. Was ihr fehlt, steht aber keineswegs in ausschliessendem Gegensatz zu dem, was sie hat, vielmehr ist das Eine die Weiterbildung und Ergänzung, die volle Entfaltung des Andern. Denn da die Entwicklung eine organische ist, die von der ersten Grundlegung an potentiell die ganze Fülle der Entfaltungen in sich schliesst, so fehlt ihr nie Etwas, das sie nicht auch schon als Potenz, Keim oder Ansatz habe, der Mangel ist nie ein absoluter. Eben so hat sie aber auch während des ganzen Verlaufs der Entwicklung nie Etwas, dem nicht noch Etwas fehle, das nicht noch einer weitem Entfaltung fähig und bedürftig sei. Besitz und Mangel, Genuss und Bedürfniss, Erfüllung und Weissagung bedingen und ergänzen sich stets gegenseitig, bis am Ende der Entwicklung die beiden gegensätzlich sich bedingenden und ergänzenden Pole völlig ausgeglichen sind und in Christo zur ewig-genug-samen und einheitlichen Fülle zusammenschliessen. Mit dem Besitz wächst auch das Bedürfniss. Je mehr Erfüllung in der Geschichte, desto mehr Erwartung und Aussicht in die Zukunft, bis in der höchsten und schliesslichen Erfüllung alle Hoffnung und Erwartung aufgeht. Je mehr unter göttlicher Zucht und Obhut das Bundesvolk heranreift, je mehr die anfangs

im Keime beschlossenen Potenzen sich entfalten und verzweigen, um so mehr muss auch das Bewusstsein von dem, was noch fehlt, wachsen und sich verzweigen — gradese wie vor dem Geiste des Forschers das Gebiet des Wissens sich immer weiter und unermesslicher ausbreitet, je mehr er darin heimisch wird. Ueber Beides aber, den Besitz und den Mangel, die Erfüllung und die Erwartung kann dem Geschlechte der Gegenwart allein die Weissagung das rechte und sichre Verhältniss öffnen, um so mehr, als es sich hier ja nicht um Ergebnisse bloss menschlicher, sondern göttlich-menschlicher Thätigkeit handelt. Ohne Weissagung kann die Gegenwart es höchstens zur unbestimmten, ungewissen Ahnung oder Divination bringen, die, wie sie einerseits allerdings Anknüpfungspunkt und Befähigung für die Aufnahme der Weissagung bieten, andererseits doch erst durch die Weissagung zur Sicherheit des Glaubens erhöht und gekräftigt werden kann. Wie die Geschichte der Weissagung in ihrem organischen Fortschritt, weil aus der thatsächlichen Geschichte hervordwachsend, auch nur auf diesem Boden sich entwickeln kann, so öffnet auch die Weissagung der Geschichte ihre ahnungsreichen Knospen nur vor dem Sonnenstrahl der Weissagung zur entfalteten Blüthe.

Eine jede Geschichte, die von lebenskräftigen Potenzen ausgehend, von einem innern Lebenstrieb beseelt und getragen, durch alle Actionen und Reactionen, Evolutionen und Revolutionen hindurch, zu dem Ziele gelangt, zu dem sie befähigt und berufen war, nach dem sie bewusst oder unbewusst gerungen, wird *typischen* Charakter an sich tragen, so nämlich, dass in jedem weiteren Fortschritt der Geschichte sich das Ziel derselben immer bestimmter und klarer anschauen und prognosticiren lässt. Der typische Charakter der Geschichte ist begründet in der lebendigen Bezüglichkeit ihrer Entwicklung auf die Idee, die sie beseelt, zu deren vollen Darstellung sie hinstrebt. Die Idee ringt immerdar nach der Erscheinung, die Seele nach entsprechender Verleiblichung. Ist der der Geschichte innewohnende Lebenstrieb so energisch, dass er es vermag, alle Schwierigkeiten überwindend, das Ziel seines Strebens endlich zu gewinnen, so ist es nicht anders zu erwarten, als dass es ihm auch schon in der Mitte der Entwicklung gelingt, Höhepunkte seiner Thätigkeit darzustellen, welche für die Stufe der Entwicklung, der sie angehören, entsprechende Verleiblichungen derselben Idee sind, die auf der höchsten Stufe zur vollen Darstellung gelangt und somit auch in der Weise ihrer Erscheinung und Wirkung Vorausdarstellungen (Vorbilder) zukünftiger Gestaltungen sind. — Aber in der Profangeschichte erscheint dieser typische Charakter mehr oder minder verwaschen, weil die Entwicklung als eine bloss naturwüchsige der normirenden Coefficienten göttlicher That und göttlichen Wissens ermangelt, weil, indem Gott die Völker ihre eignen Wege gehen lässt, seine Weisheit und Macht nicht als constitutiver Faktor in ihrer Geschichte, sondern nur als regulativer Faktor *über* ihr waltet, weil er sie bloss *überwacht*, um ihre Ergebnisse in seinen Welt- und Heilsplan einzufügen, nicht aber sich selbst in ihr verleiblicht, um in ihr den Heilsplan zu verwirklichen. Dagegen tritt der typische Charakter in der heiligen Geschichte hegreflicher Weise unvergleichlich kräftiger, stetiger, markirter und in schärfer gezeichneten Umrissen,

nicht bloss für die Nachwelt, sondern durch Vermittlung der Weissagung auch für die Mitwelt nach dem jedesmaligen Maasse ihrer Fassungsfähigkeit klar erkennbar hervor.

Dreifach sind die normalen Gestaltungen in der Geschichte des alten Bundes, entweder hervorgegangen aus der göttlichen Gnade, oder aus der menschlichen Freiheit, oder aus dem einheitlichen Zusammenwirken Beider. Alle drei zielen auf den Höhepunkt der Geschichte, auf die Darstellung Christi, in dem die göttliche und menschliche Natur zur persönlichen Freiheit, zur Gottmenschheit zusammenschliessen; alle drei sind demnach Vorausdarstellungen der zukünftigen Fülle. Wo Gott im alten Testament in sinnlich-wahrnehmbarer Gestaltung, oder in ausser sinnlicher Vision, oder in versinnbildlichendem Symbole sich kund giebt, wo Er ferner ohne Vermittelung menschlicher Organe spricht und handelt, — da haben wir eine einseitige Vorausdarstellung der Gottheit Christi. Wo aber und insofern auf dem Boden der Geschichte Israels, d. h. in der sittlichen Sphäre des geoffenbarten Gesetzes gebildet und auf Grund der schon vorher geschichtlich gewordenen Heilserkenntniss ein Held des Glaubens sich aus menschlicher Freiheit so bestimmt, dass er zu einem Ausrichter menschlicher Bundesthätigkeit sich eignet, da haben wir eine einseitige Vorausdarstellung der menschlichen Natur und Thätigkeit Christi, und wo und insofern ein Solcher mit neuen Kräften göttlicher Weisheit oder Macht ausgerüstet, und mit göttlichem Ansehen bekleidet, zugleich ein Organ neuer göttlicher Bundesthätigkeit wird, da ist er für seine Zeit auf seinem Standpunkt und nach seinen Kräften eine Vorausdarstellung Dess, der in der Fülle der Zeit als Gottmensch göttliche und menschliche Bundesthätigkeit vollendete, und das Ziel des Bundes, das Heil für die ganze Menschheit darstellte. — Dass Begebenheiten, Einrichtungen und Anstalten, als die Producte persönlicher Thätigkeit in gleicher Weise, wie der Wille, von dem sie ausgingen, den Stempel der Präformation tragen, versteht sich von selbst.

§ 9. Wenn wir im Vorigen die Geschichte des alten Bundes als das Product des Mit- und Ineinanderwirkens göttlicher und menschlicher Thätigkeit erkannt haben und in den Wundern und Weissagungen als den Manifestationen der göttlichen Thätigkeit nothwendige Stützen und Coefficienten der menschlichen Bundesthätigkeit sahen, so ist damit nur gemeint, dass die Geschichte der Wunder und Weissagung nicht entrathen könne, bis das Ziel erreicht ist, keineswegs aber, dass keine Zeit und keine Entwicklung in der Geschichte ohne Wunder sein könne. Vielmehr kann es, weil die göttliche Bundesthätigkeit zugleich eine erziehende ist, auch kleinere oder grössere Zeiträume in ihr geben, wo die göttliche Weisheit Wunder und Weissagung für eine Zeitlang zurücktreten lässt, damit die menschliche Thätigkeit allein, aber gestützt und getragen durch die Erfahrungen und Früchte der vorangegangenen göttlichen Leitung und Mitwirkung, ihre nächste Aufgabe verfolge, so dass also auch hier das göttliche Element der Entwicklung nicht sowohl fehlt, als sich vielmehr nur aus der Unmittelbarkeit in die Mittelbarkeit zurückgezogen hat.

Die heilige Schrift.

§ 10. Der unterscheidende Charakter der Geschichte des alten Bundes ist der, dass sie in den wesentlichsten Momenten ihrer Entwicklung heilige Geschichte ist. Weil und insofern sie dies ist, müssen auch die authentischen Urkunden und Quellen derselben heilige sein, denn es wäre ein thörichtes und eitles Unternehmen, der Bearbeitung einer Wissenschaft den Charakter der Heiligkeit zuschreiben oder aufprägen zu wollen, wenn er nicht schon den Erkenntnisquellen derselben eingeprägt wäre. Wie die Geschichte durch die Immanenz der göttlichen That innerhalb der menschlichen Entwicklung eine heilige ist, so muss die Erkenntnisquelle derselben durch die Immanenz des göttlichen Wissens von dieser Entwicklung innerhalb der menschlichen Erkenntnis sich als heilige auszeichnen. Denn die göttliche Seite der heiligen Geschichte kann nur vermittelt göttlicher Offenbarung klar und bestimmt erkannt werden.

Die wichtigste und wesentlichste Quelle unserer Wissenschaft ist demnach die Sammlung heiliger Schriften, welche der alt-testamentliche Kanon umfasst, indem dieselben uns in Geschichte, Lehre und Weissagung den Stoff für den bei Weitem grössten und entwicklungsreichsten Theil unsrer Geschichte darbieten. Sie sind um so wichtiger, als wir für diesen Zeitraum fast ausschliesslich auf sie hingewiesen sind. Doch gehören zum Theil auch die heiligen Schriften des neuen Testaments hierher, insofern nämlich in dem ersten Stadium der neutestamentlichen Entwicklung zugleich der Abschluss der alttestamentlichen gegeben ist.

Wenn freilich die Geschichte des alten Bundes selbst in ihrer innern Entwicklung auch Stadien hat, und darunter wenigstens eine von grösserm Umfang und bedeutender Wichtigkeit, — wo die göttliche That planmässig aufhört, Coefficient der Entwicklung zu sein, so können wir für die Darstellung solcher Zeiträume uns der Natur der Sache nach auch an solchen Erkenntnisquellen genügen lassen, welche keine andre Garantie für ihre Zuverlässigkeit und Wahrhaftigkeit haben, als die, welche menschliche Forschung und Kritik uns gewähren kann.

Endlich bietet unsre Geschichte auch nach Aussen hin mehrfache Berührungs- und Coincidenzpunkte mit der Geschichte auswärtiger Völker und Zustände. Jegliche Wissenschaft aber, und somit auch die wissenschaftliche Behandlung der Geschichte des alten Bundes, hat die Aufgabe und das Bedürfniss, eine lebendige, mit dem sonstigen Wissen des Geistes einheitlich zusammenschliessende Erkenntnis zu vermitteln. Somit und insofern sind die Quellen auswärtiger Völkergeschichte auch für unsere Geschichte von Bedeutung.

§ 11. Wie die Thatssachen selbst, von denen sie berichten, so tragen auch diese Schriften den Charakter göttlicher und menschlicher Cau-

salität in lebensvoller Einheit an sich, — dort die Immanenz der göttlichen That in der menschlichen Entwicklung, hier die Immanenz des göttlichen Wissens von dieser Entwicklung in der menschlichen Erkenntniss —, und zwar darum, weil sie, aus derselben göttlich-menschlichen Lebenssphäre hervorgegangen, nicht nur treue Zeugen und Denkmäler der Geschichte der jedesmaligen Vergangenheit und Gegenwart, sondern auch lebenskräftige Anfänge und Vehikel der noch nachfolgenden Entwicklungen sind. Die Vermittlung des göttlichen Wissens für die menschliche Erkenntniss ist aber so zu denken, entweder, dass das, was überhaupt ausser dem Bereiche menschlicher Erfahrung oder menschlichen Wissens liegt, unter Anknüpfung an das formale Bedürfniss und die bereits vorhandene materiale Einsicht in prophetischer Anschauung dem menschlichen Gemüthe eingeprägt wird, oder dass da, wo das Geschehene in menschlicher Ueberlieferung fortlebt, das natürliche Vermögen des Menschen, Wahres und Falsches zu prüfen und zu unterscheiden, durch den Geist Gottes geschärft und zu relativer (d. h. dem jeweiligen objectiven Zwecke, so wie der vorhandenen subjectiven Befähigung angemessener) Sicherheit, Fülle und Tiefe der Forschung gesteigert wird. Das menschliche Denken und Forschen, Suchen, Sammeln und Sichten, überhaupt die menschliche Geistesanstrengung soll dabei nichts weniger als aufgehoben, beseitigt oder erlassen werden, vielmehr soll sie nur geläutert, geschärft und geheiligt werden. Die Schranken, welche durch die jedesmalige zeitliche und persönliche Entwicklungsstufe des menschlichen Geistes gesetzt sind, sollen nicht übersprungen, wohl aber soll das Maass und die Fülle der Erkenntniss, die innerhalb dieser Schranken liegen, ans Licht gefördert werden; — so wie andererseits die durch natürliche Anlage und Befähigung, durch persönliche Bildung und Lebensstellung dargebotenen Hilfsmittel zur Erforschung und Darlegung der Wahrheit nicht unbenutzt und ausser Acht gelassen, sondern vielmehr als die nothwendige Bedingung anzusehen sind. Die Freiheit, Eigenthümlichkeit, Selbständigkeit und Selbstthätigkeit des menschlichen Geistes wird aber begreiflich dadurch so wenig missachtet oder beeinträchtigt, dass sie vielmehr dadurch erst zur rechten Kraft, Fülle und Reinheit erhoben wird; und die auf diese Weise gewonnene geschichtliche oder religiöse Wahrheit wird zwar alle Einseitigkeit, Unvollkommenheit und Mangelhaftigkeit der Auffassung, Anschauung und Darstellung, welche durch die persönliche Stellung und die natürliche Anlage des erkennenden Subjectes einerseits und durch die Nothwendigkeit allmäligen Fortschrittes in der zeitlich-göttlichen Gesamtentwicklung andererseits immerdar bis zur Erreichung des letzten und höchsten Zieles der Geschichte bedingt ist, an sich tragen; — aber sie wird

auch eben so sehr frei sein von jedem positiven Irrthum, durch welchen irgend die eigentlichen Zwecke der göttlichen Mitwirkung an diesen Schriften, sei es für das praktisch-religiöse, sei es für das intellectuell-religiöse Moment, gefährdet oder gestört werden könnten. Diese Zwecke concentriren sich aber darin, in der Gesamtheit der heiligen Urkunden ein treues geschichtliches Zeugniß von den Heilswegen Gottes in und an der Menschheit und einen kräftigen Antrieb zum Eingehen des Menschen in diese Heilswege darzustellen.

Weil nun die heilige Schrift eine doppelte Seite hat, eine menschliche und eine göttliche, weil ferner das Menschliche in ihr nicht vom Göttlichen absorbirt ist, sondern vielmehr Dieses von Jenem getragen und in ihm verleblicht ist, in ihm zur Erscheinung kommt und in ihm aufbewahrt wird, so hat auch die heilige Schrift wie alles Menschliche eine Geschichte, die Gegenstand der Forschung, Prüfung und Untersuchung ist, und sie bedarf in Betreff ihrer menschlichen Authentie, Integrität und Glaubwürdigkeit der Bewährung. Ihre Entstehung und Abfassung nach Zeit, Ort und Person, die Bildungsstufe der Zeit und der Person, welcher die Abfassung zukommt, die Mittel der menschlichen Forschung, auf welcher sie ruht, die Geschichte ihrer Aufbewahrung und Ueberlieferung nach allen äussern und innern Momenten u. s. w., unterliegt der geschichtlichen Untersuchung und der kritischen Prüfung. Zwar die innere Gewähr für die Heiligkeit und Glaubwürdigkeit der im Kanon enthaltenen Schriften ist der Geist, der in ihnen waltet, und der sich dem dafür empfänglichen Geiste des Menschen als göttlich bezeugt. Der Frömmigkeit genügt diese subjective innre Gewähr, die Wissenschaft aber fordert eine äussre objective Gewährleistung. Die Frömmigkeit an sich verhält sich gleichgültig zu den Bedürfnissen und Ergebnissen der Kritik; was sie an der heiligen Schrift hat, das kann ihr kein Resultat der Kritik streitig oder zweifelhaft machen; sie sucht und will nur Bewährung des Inhaltes der heiligen Schrift für das praktisch-religiöse Leben und diese hat sie, wenn ihr Heilsbedürfniss in ihr volle Nahrung und Befriedigung findet. Die religiöse Wissenschaft dagegen fordert Bewährung für die Erkenntniß und Befriedigung des intellectuellen Bedürfnisses, sie fordert einheitlichen Zusammenschluss, organische Gliederung und harmonische Einfügung jeder religiösen Erkenntniß mit der gewonnenen oder noch zu gewinnenden Gesamterkenntniß des Geistes; — die Ergebnisse und Früchte einer religiösen Thatsache zu erfassen und für das Leben erprobt zu finden, genügt ihr nicht, sie muss sie auch nach ihrem Ursprung und Fortgang, in der organischen Einheit von Anfang, Mittel und Ende zu erkennen streben.

Die Wissenschaft ist zunächst an das menschliche Element der heiligen Schrift gewiesen, weil dieses der Träger und Vermittler des göttlichen Elementes ist, weil das Göttliche nur im Menschlichen vorhanden und erfassbar ist. Ist aber das Menschliche in und an der Schrift erprobt und sicher gestellt, so hat auch die Wissenschaft sich dem Göttlichen in ihr ohne Weiteres zu ergeben und ist hierbei nicht minder wie die Frömmigkeit allein auf den Glauben gewiesen. Aber der Glaube hat nur dann seine wissenschaftliche Berechtigung, wenn das menschliche Element der heiligen Schrift, insofern es sich als Träger des göttlichen kund giebt, alle Feuerproben der Forschung und Prüfung durchgemacht und bestanden hat.

Die alttestamentliche Offenbarung.

§. 12. Der Begriff der Offenbarung im weitesten Sinne umschliesst jede Bethätigung des göttlichen Wesens, Willens und Wissens an, in und für die Kreatur. Die Offenbarung in diesem weiteren Sinne begann also mit der Schöpfung, durch welche die Kreatur selbst in's Dasein gesetzt wurde. An die schöpferische Thätigkeit Gottes schliesst sich dann die Erhaltung an, durch welche die der Kreatur in der Schöpfung verliehenen Kräfte und Mittel aufrecht erhalten werden, und die Weltregierung, welche über der freien Entwicklung der Kreatur waltet, sie überwacht und durch königliche und richterliche Macht sie zügelt. Diese dreifache Thätigkeit göttlicher Manifestation ist wesentlich Eins, indem sie nur verschiedene Aeusserungen ein und desselben Verhältnisses Gottes zur Kreatur, dessen Anfang, Mittel und Ende sie bezeichnet, zur Erscheinung bringt. Indem Gott die Kreatur in's Dasein setzte und ihr die zu ihrer Entwicklung nöthigen Kräfte und Fähigkeiten verlieh, hat Er ihr auch Recht und Anspruch auf die Erhaltung dieser Kräfte und Fähigkeiten verliehen, und indem Er der Kreatur eine Aufgabe stellte, die sie in freier Thätigkeit ausrichten soll, aber auch durch Missbrauch der Freiheit verfehlen und verkehren kann, muss Er um seiner selbst willen in königlichem und richterlichem Regimente ihre freie Entwicklung überwachen, zügeln und dem ihr angemessenen Ziele zuführen. Durch die Schöpfung ist also die Welterhaltung und Weltregierung schon bedingt und gefordert; aber durch beides ist auch dem Verhältnisse, in welches Gott durch die Schöpfung zur Kreatur trat, vollkommen genügt. Eine weitere und andersartige Bethätigung oder Manifestation Gottes kann vom Standpunkte der Schöpfung aus nicht gefordert werden. Aber Gott hat sich zum Menschen aus freier Gnade noch in ein anderes Verhältniss als das des Schöpfers zum Geschöpfe gestellt. Kraft seines ewigen Gnadenrathschlusses hat er sich von vorn herein zum Menschen in das Verhältniss des Erziehers zum Zögling, der mit dem Zögling gleichsam klein wird, mit ihm wächst und so ihn zu sich heranzieht, gesetzt; hat, nachdem der Mensch durch Missbrauch seiner Freiheit in Sünde und Verderben gerathen war, das in jenem Rathschlusse zuvorbedachte Heil anzubahnen begonnen, um es in immer fortschreitender Entäusserung und Mittheilung seiner selbst an den Menschen bis zu der Höhe seiner Vollendung in der Menschwerdung Gottes zum Ziele zu führen. Diese Gottesmanifestation, durch welche Gott nicht bloss wie in der Weltregierung über der Geschichte, sondern auch in ihr waltet, in sie eintritt, in ihr mitwirkt, mit ihr in immer zunehmender Mittheilung seiner selbst sich entfaltet und wächst, nennen wir Offen-

barung im engeren Sinne. Aus dem Gebiete dieser Gottesmanifestation ist das Heidenthum, als es, sich von den Wegen Gottes lossagend, seine eigenen Wege zu wandeln anfang, hinausgetreten, aber durch den Beruf und die Erwählung Abrahams und seines Samens erhielt sie nicht nur ein neues Object ihrer Bethätigung, sondern auch einen entschiedenen Fortschritt ihrer Entwicklung.

Der Unterschied und die Gegensätzlichkeit zwischen diesen beiden Seiten göttlicher Offenbarung — einerseits der schöpferischen, erhaltenden und richtenden, so wie andererseits der heilsanbahnenden und heilsausrichtenden — ist für den alt-testamentlichen Standpunkt so wesentlich und im Bewusstsein desselben so lebendig, — denn die Auswahl Israels zu den göttlichen Heilszwecken und der dadurch bedingte Gegensatz zum Heidenthume ist ja der Mittelpunkt dieses Bewusstseins — dass er sich in einer entsprechenden Unterschiedlichkeit der Gottesnamen ausgeprägt hat. Jener Wirkksamkeit nämlich entspricht der Gottesname *Elohim*, dieser der Name *Jehovah*. Der Ausdruck *Elohim* nämlich bezeichnet Gott als die Fülle und Quelle alles Lebens, als Den, der die Potenzen alles Lebens, aller Entwicklung in sich trägt und durch schöpferische Thätigkeit ausser sich hinstellt, der die entwicklungskräftigen Anfänge aller Geschichte setzt. Als Schöpfer ist *Elohim* aber auch der Erhalter, denn die Erhaltung ist die Fortsetzung der Schöpfung — und der Richter, denn das Gericht ist das Messen des entfalteten Endes nach der Fähigkeit des entfaltungskräftigen Anfanges. *Jehovah* hingegen ist der Gott der Entwicklung, der selbst in die Entwicklung eintritt, an sie sich entäussert, in ihr sich verleibt und selbst an ihr mitarbeitet, um sie sicher zum Ziele zu führen. Als *Elohim* ist Gott auch der Heiden Gott, denn alle Gottesbethätigung am Heidenthume geht von *Elohim* aus, denn alles wahre und echte Gottesbewusstsein im Heidenthume geht auf *Elohim* zurück; aber als *Jehovah* ist Er bloss der Gott Israels, denn das Heidenthum, das aus der Entwicklung, welche *Jehovah* trägt und leitet, herausgetreten ist, hat keinen Theil an *Jehovah*. Aber keineswegs ist das Verhältniss dies, dass *Elohim* ebenso ausschliesslich der Gott der Heiden wäre, wie *Jehovah* der Gott Israels ist, vielmehr waltet und wirkt Gott in der Geschichte Israels nicht nur als *Jehovah*, sondern ebenso wesentlich auch als *Elohim*. Denn nicht nur ist Israels Geschichte ebenso wie die des Heidenthums durch die allgemeine göttliche Welterhaltung und Weltregierung bedingt und getragen, sondern auch die jehovistische Heilsanbahnung und Heilsentwicklung selbst bedarf bis zu ihrer letzten Vollendung immer neuer schöpferischer Einwirkung, durch welche die Keime eben der Entwicklung, die *Jehovah* zum Ziele führt, hineingelegt werden.

Vorgeschichte des alten Bundes.

Die Vorgeschichte und ihre biblische Quelle.

§ 13. Die Vorgeschichte des alten Bundes ist die Urgeschichte der Menschheit. Sie umfasst die ersten Entwicklungen des Menschengeschlechts bis zur Scheidung der beiden Wege des Heidenthums und Judenthums. Sie hat aber als solche keineswegs die Entwicklungen dieser an, (zum Theil noch ungelösten) Problemen so überaus reichen Urzeit nach allen Beziehungen zu erörtern, sondern nur insofern dieselben Bedingung und Unterlage der Entstehung, Richtung und Entwicklung des alten Bundes sind.

1. Die **biblische Quelle** dieser Vorgeschichte ist Gen. 1—11, wo die Traditionen der Urzeit aufbewahrt sind. In dieser kanonischen Autorität dieser Urkunde finden wir die Beglaubigung ihres Inhaltes. Dieser gilt uns als Sage, weil er viele Jahrhunderte hindurch auf dem Wege mündlicher Ueberlieferung fortgepflanzt worden ist, ehe er durch schriftliche Aufzeichnung fixirt wurde. Aber diese Sage gilt uns als Geschichte, weil sie von selbsterlebter Erfahrung und eigener Erinnerung der Zeitgenossen ihren Anfang genommen hat; — weil ihr Inhalt durch verhältnissmässig wenige Träger einer gott geweihten Familie (Gen. 5. 11) aus der Urzeit in die geschichtliche Zeit hinübergetragen worden ist (der erstgeschaffene Mensch lebte bis in die Zeit Lamech's, des Vaters Noah's, und dessen Enkel Sem bis in die Zeit Abrahams); — und endlich weil, wenn dennoch im Laufe der Zeit diese Sage mythische Ausschmückungen und Erweiterungen erhalten hatte, der oder die Aufzeichner derselben unter der Mitwirkung des Geistes Gottes schrieben, wodurch ihre menschliche Forschung und Sichtung göttlich gekräftigt und zurecht gewiesen wurde. Ein Theil ihres Inhaltes liegt freilich ausserhalb aller menschlichen Erfahrung und Erinnerung, — namentlich die Schöpfungsgeschichte in Gen. 1. 2. Wir führen die Kunde über denselben nicht mit Hofmann auf eine durch Ansicht des Gewordenen gewonnene Einsicht des Werdens Seitens des erstgeschaffenen Menschen zurück, sondern mit Delitzsch auf göttliche Offenbarung, aber nicht wie dieser Gelehrte durch Vermittelung begrifflichen Unterrichtes, sondern durch Vermittelung prophetischer Anschauung, in welcher dem ersten Concipienten der Schöpfungs-

sage die Geschichte vormenschlicher Entwicklungen auf analoge Weise kund wurde, wie den späteren Propheten die Zukunftsgeschichte, so dass die dermalige Gegenwart in beiden Fällen, dort als Abschluss der Vergangenheit, hier als Keim der Zukunft, der Ausgangspunkt für die göttliche Offenbarung war. — Eingehenderes über die hier besprochenen Fragen vergl. in meiner Schrift: Bibel und Astronomie. 4. Aufl. Kap. 4. § 1—3.

2. Die kritischen Fragen über die Abfassung, Zusammensetzung und Redaction der Genesis und ihrer einzelnen Bestandtheile (vergl. Bd. II, § 99) tragen auf unserm Standpunkte wenig aus für die Frage nach der Treue, Zuverlässigkeit und Glaubwürdigkeit der darin niedergelegten Sage. Die höhere Beglaubigung der biblischen Urkunden liegt uns nicht auf der Seite ihrer menschlichen Entstehung, sondern auf der Seite der göttlichen Mitwirkung, von der die menschliche Entstehung getragen und gekräftigt ist; und diese göttliche Mitwirkung ist uns nicht bloss durch einzelne Aussagen der heiligen Schrift, nicht bloss durch die Betheuerungen Mose's und Christi, sowie der Propheten und der Apostel verbürgt, sondern auch durch die Gotteskraft, die aus ihnen gewirkt hat und noch wirkt, durch das Christenthum, das ihre reife Frucht ist (denn an den Früchten erkennt man den Baum), und durch die Weltgeschichte, die auf allen ihren Blättern Zeugniß für die Göttlichkeit des Christenthums ablegt.

Wir können demnach die Beantwortung jener Fragen getrost der kritischen Forschung überlassen, und brauchen nicht erst die allendliche und zweifellose Entscheidung aller kritischen Probleme, zu der die Wissenschaft als solche vielleicht nie gelangen wird, abzuwarten, um in ihr erst die Berechtigung zur Abfassung einer heiligen Geschichte zu gewinnen, die die Glaubwürdigkeit der biblischen Berichte zur Voraussetzung hat. Denn gesetzt auch, man müsse mit Bertheau Esra, als dem Restitutor des mosaischen Gesetzes und der heiligen Literatur, die Abfassung der Genesis und des Pentateuches in ihrer gegenwärtigen Gestalt, ja des ganzen Cyklus alttestamentlicher Geschichtschreibung von 1. Mos. 1 bis 2 Kön. 25 zuschreiben, — und das ist die äusserste Grenze, zu der eine vernünftige Kritik wenigstens in Betreff des Pentateuches fortschreiten kann, also gesetzt auch, Esra sei es, dem wir die Zusammenstellung des gegenwärtigen Pentateuches aus den damaligen Reliquien der heiligen Literatur der Hebräer und den sagenhaften Erinnerungen aus ihrer Geschichte verdanken, so erkennen wir auch in Esra den vom Geiste Gottes getriebenen und erleuchteten Forscher heiliger Gesetze und heiliger Geschichte, und werden ebenso auch die Reliquien voralexandrischer Literatur, die er zusammenstellte und verarbeitete, als Erzeugnisse heiliger, d. h. unter göttlicher Mitwirkung entstandener Geschichtschreibung ansehen dürfen.

Die Schöpfung und Bestimmung des Menschen.

§ 14. (Gen. 1. 2.) — Im Anfang schuf Gott Himmel und Erde. Die Erde war wüste und leer¹⁾, aber über der chaotisch finstern und flüssigen Masse schwebte der Geist Gottes, sie erfüllend mit Lebenskräften, die das allmächtige Wort seines schöpferischen Willens im Sechstagerwerke²⁾ individualisirte und zum selbständigen Dasein hervorrief, indem es von der breiten Unterlage des tellurischen Lebens ausgehend in pyramidalen Form aufstieg zum vegetabilischen und animalischen Leben und in der Darstellung des Menschen, als der einheitlichen Spitze der Schöpfungs-

pyramide, welche alle früheren Lebensstufen erhöht und geeinigt in sich fasste, zum Ziel und Höhepunkt seiner schöpferischen Thätigkeit gelangte. Im Menschen treten zwei Substrate, ein göttliches und ein menschliches, das Gebilde aus Erden und der demselben eingehauchte Odem göttlichen Lebens einheitlich zusammen. Er ist also zwiefacher Herkunft, nach der einen Seite, nämlich nach Leib und Seele gehört er der Natur (der animalischen Sphäre) an und ist die Blüthe der Natur; nach der andern Seite, insofern ein göttähnlicher Geist in ihm wohnt, ist er über die Natur erhaben und göttlichen Geschlechtes (Act. 17, 28. 29). Durch diese doppelte Stellung ist er das Mittelglied zwischen Gott und der Natur, der Stellvertreter Gottes, der Priester und König der Natur. Durch das Innewohnen des göttlichen Odems ist er das Ebenbild Gottes, bestimmt und befähigt zu göttlicher Weisheit und Macht, Heiligkeit und Seligkeit; berufen, die Natur zu beherrschen und ihrer Vollendung zuzuführen. Ein Garten im Lande Eden³⁾ ist seine erste Wohn- und Uebungsstätte, und die Aufgabe den Garten zu bebauen und zu bewahren ist der Anfangspunkt der Thätigkeit, deren Ziel die Beherrschung der ganzen Erde ist. Aber wie die Natur, so ist auch der Mensch entwicklungsfähig und -bedürftig geschaffen, jedoch mit dem Unterschiede, dass die Natur, als der Freiheit ermangelnd, dem Ziel ihrer Entwicklung zugeführt werden, der Mensch aber als freier persönlicher Geist aus freiem Entschluss und in freier Selbstthätigkeit sich selbst dazu erheben sollte. Zu dem Zwecke musste er aus der Unmittelbarkeit des Lebens durch Selbstbestimmung heraustreten. Antrieb und Anlass dazu gab ihm der Baum der Erkenntniss Gutes und Böses mit dem daran haftenden Verbote des Essens von seiner Frucht — und andererseits der Baum des Lebens, der durch seine positive Bestimmung die negative Bestimmung des erstern ergänzte und dessen Folie und Gegenbild war. Aber ehe die selbsteigene Entwicklung des Menschen ihren Anfang nehmen konnte, musste die geschlechtliche Indifferenz desselben zum geschlechtlichen Gegensatz polarisirt werden; es musste die Ehe, als Anfangspunkt und Bedingung aller geschichtlichen Entwicklung, als das Mittel, durch welches allein aus Einem Blute aller Menschen Geschlechter auf Erden wohnen und die ganze Erde erfüllen und beherrschen können, dargestellt werden. Dem Menschen, als einem freien, persönlichen Wesen, kann keinerlei Entwicklung aufgezwungen werden, er muss auch dieser Entwicklung zur individualisirten Geschlechtlichkeit wenigstens durch Wunsch und Sehnsucht seine Zustimmung geben. Um diese zu erwecken, führt Gott ihm die schon geschlechtlich individualisirten Thiere vor — zugleich Huldigungsakt derselben als seiner Vasallen und Mittel zur Entwicklung seiner

Erkenntniss und Sprachfähigkeit, — und als dadurch die Sehnsucht nach einer wesensgleichen Gehülfin im Menschen erwacht ist, baut Gott aus einer צֶלֶץ (Rippe? Seite?) des Menschen das Weib, in der dieser sofort Fleisch von seinem Fleisch und Bein von seinem Bein erkennt.

1. Die verschiedene Auffassung des חַדָּשׁוֹת קְדָמוֹת K. 1, 2 — ob dies nämlich als indifferenter Mangel des Lebens, als ein noch nicht Erfülltsein vom Leben, oder vielmehr als positive Verwüstung und Verödung, der ein geordneter, lebensvoller Zustand vorangegangen ist, zu fassen sei, bleibt, so überaus wichtig und einflussreich sie auch für die heilige Geschichte ist, doch für den Theil derselben, der die Geschichte des alten Bundes umfasst, ohne Einfluss. Wir haben aber anderwärts (Bibel u. Astr. 4. Aufl. Berl. 1858) unsere Ueberzeugung ausgesprochen und begründet, dass in der Schöpfungs-urkunde selbst durchaus kein Grund zur Entscheidung für das Eine oder das Andre vorliegt, indem der Conciipient derselben als ein treuer Zeuge nur beschreibt, was er (prophetisch rückblickend) geschaut hat; — dass aber die Zusammenfassung anderweitiger Offenbarungsangaben es zu einer hohen Wahrscheinlichkeit erhebt, in dem urweltlichen Tohu-va-Bohu den Schauplatz und das Ergebniss des ersten, vormenschlichen Falles in der Engelwelt zu erkennen.

2. Die vielbesprochene Frage, ob unter den Tagen des Gen. 1 beschriebenen Schöpfungswerkes **natürliche oder prophetische Tage** zu verstehen seien, muss, wie ich in meiner Schrift „Bibel und Astron.“ Kap. 4 § 4 ausführlich nachgewiesen habe, von der unbefangenen Exegese dahin beantwortet werden, dass die Schöpfungstage allerdings natürliche, d. h. durch physisches Hell- und Dunkelwerden begrenzte, und aus Abend und Morgen, Tag und Nacht bestehende Tage seien, deren nach der Stundenuhr zu messende Dauer aber für die drei ersten Tage wenigstens dahin gestellt bleiben muss. Eben daselbst (bes. in der ersten Zugabe) habe ich aber auch nachgewiesen, dass mit diesem Ergebniss der Exegese die Ergebnisse der Geologie wohl vereinbar sind, selbst wenn die letztere ein Recht hat, für ihre urweltlichen Schöpfungsperioden Tausende, ja Millionen von Jahren in Anspruch zu nehmen.

3. Die Frage nach der **geographischen Lage des Paradises** hat man theils als ungehörig (vom mythisirenden Standpunkt aus) abgewiesen, theils als unbeantwortbar mit Hinweisung auf die Veränderung der Erdoberfläche durch die Sündfluth aufgegeben, theils endlich aus den geographischen Angaben der Urkunde mit Hülfe von Combinationen und Conjekturen auf verschiedene Weise zu vermitteln versucht. Vergl. Winer im Reallex. s. v. Eden, und ausser der dort angegebenen Liter. besonders noch E. Bertheau (die der Beschreibung des Paradises zu Grunde liegenden geograph. Anschauungen. Göttg. 1848). Der Letztere hat einen entschieden wissenschaftlichen Weg zur Lösung des Problems eingeschlagen und dazu ebenso grossen Scharfsinn als reiche Belesenheit mitgebracht, nur dass leider die Mittel nicht ausreichen, ihn sicher und zweifellos zu Ende zu führen. — Bertheau geht nämlich von dem Grundsatz aus, dass man die gegenwärtigen geographischen Kenntnisse bei der Ermittlung der Angaben der Genesis zunächst gänzlich bei Seite lassen, und sich vielmehr ausschliesslich an die nachweisbar ältesten Anschauungen von der Oberfläche der Erde und der geographischen Vertheilung ihrer Länder, Meere und Flüsse halten müsse. Im Pischon, der das ganze goldreiche Land Chawilah umfließt, erkennt er mit Josephus und den Kirchenvätern den Ganges, weshalb unter Chawilah nach der geographischen Anschauung der Israeliten das Ostland

der Erde jenseits der Euphrat- und Tigrislande zu verstehen sei. Der Gichon, der das ganze Land Kusch (d. h. nach Gen. 10 die Länder des südlichen Erdgürtels) umfließt, sei der Nil, dessen Ursprung sich der Erzähler nach der mangelhaften geographischen Kenntniss seiner Zeit in Asien gedacht habe, und zwar so dass er, erst von Norden nach Süden fließend, dann sich wendend und das persische und rothe Meer umkreisend, und endlich nordwärts fließend, Aegypten durchströme und sich in das mittelländische Meer ergiesse. Dass man in jener alten Zeit von einem Zusammenhange des pers. Meerbusens mit dem südlichen Weltmeer nichts gewusst und den Ursprung des Nils sich allgemein in Asien gedacht habe, will Bertheau erweisen aus einer Nachricht bei Strabo (15, 1, 25) und Arrian (6, 1), nach welcher Alexander d. Gr. meinte, in den Flüssen des nordwestl. Indiens die Anfänge des Nils gefunden zu haben, und aus Pausanias (2, 5, 2), demzufolge eine alte Sage behauptet, der Nil sei eins mit dem Euphrat, der sich im Sumpfe verliere und über Aethiopien herabkommend zum Nil werde. Dazu komme nun die alte tiefgewurzelte Tradition von der Identität des Gichon mit dem Nil, die sich schon in der Uebersetzung von Jer. 2, 18 bei den LXX ausdrücke, und noch von Josephus, den Kirchenvätern und den Byzantinern festgehalten werde, auch nachdem man längst eine nähere Kenntniss von dem Verhältnisse des südlichen Asiens zu dem östlichen Afrika gewonnen hatte, und deshalb seine Zuflucht zu der Annahme eines unterirdischen Laufes des Nils und seines plötzlichen Wiederhervorbrechens in Afrika nehmen musste. Die beiden andern Flüsse sind der Euphrat und Tigris (Hiddekel), die dem Erzähler genauer bekannt waren, und die er deshalb naturgemäss sofort ohne ein Land zu umkreisen dem persischen Meerbusen zufließend sich denkt. Den נַחֲלֵי (נַחֲלֵי) aber, als dessen Arme (רֵאשִׁים) die vier Flüsse bezeichnet seien, findet Bertheau in dem kaspischen Meere. Dieser Strom erinnere nämlich an den Okeanos des Homer, aus welchem alle Flüsse und Meere der Erde ihren Wasservorrath erhalten, und den Homer auch ποταμός nenne. Das Land Eden lag also für den Gesichtskreis des Erzählers am Nordrande der Erde, wie denn auch alle Völker Asiens südlich vom armenischen und persischen Hochlande von den ältesten Zeiten an die Wohnung der Götter nach dem höchsten Norden verlegten.

Sollte nun auch wirklich die der Urkunde zu Grunde liegende geographische Anschauung in der That eine so mangelhafte und irrig gewesene sein, wie Bertheau nachgewiesen zu haben glaubt, so würde dies doch den Offenbarungscharakter des Berichtes nicht wesentlich beeinträchtigen. Denn die Offenbarung will stets nur religiöse Erkenntniss vermitteln. So auch hier. Der religiöse Kern des Berichtes über das Paradis ist die Belehrung über den seligen und heiligen Urstand des Menschen, über den Ausgangspunkt seiner ganzen welt- und heilsgeschichtlichen Entwicklung. Eine Schilderung des Paradises nach seiner Zuständigkeit war also eine Nothwendigkeit für die Zwecke des Erzählers. Um dieser aber eine feste concrete Haltung zu geben, musste die Lage des Paradises angegeben werden. Was die heilige Sage darüber bekundete, fasste der Urheber der Genesis in den Rahmen der geographischen Anschauungen seiner Zeit. Waren diese mangelhaft und irrig, so lag es der Offenbarung nicht ob, der Ausbildung geographischen Wissens Jahrhunderte oder Jahrtausende weit vorzugreifen. Durch den Offenbarungscharakter des Berichtes ist die Lage des Paradises beglaubigt, die dem geographischen Wissen jener Zeit sich aus der Beschreibung ergab, nicht aber dies geographische Wissen selbst.

Doch, ich bin überzeugt, dass die Bertheau'sche Beweisführung noch lange nicht eine zwingende genannt werden kann. Ich kann es nicht glauben, dass der mit Aegypten so wohl bekannte Verfasser, oder dass man gar in Aegypten selbst zu jener Zeit ge-

glaubt habe, der Nil sei mit dem Ganges identisch, und der persische Meerbusen mit dem rothen Meere sei ein Landsee, der im Süden von einem mächtigen, Asien und Afrika verbindenden Lande umgeben sei. — Die seltsame (und vielleicht obenein sagenhafte) Unwissenheit Alexanders wird zwar um so unbegreiflicher, als schon ein Herodot richtigere Einsichten hatte, aber grade um so weniger wird man von dem Wissen der spätern Griechen auf das Wissen der ältern Aegypter Rückschlüsse machen dürfen. Noch viel weniger kann aber die Ueberzeugung des Josephus und der Kirchenväter von der Identität des Nils und des Gichons als Berechtigung für die Annahme einer gleichen Meinung bei dem Verf. der Genesis angesehen werden. Mir erscheint es sehr wahrscheinlich, dass jene später so fest gewurzelte Meinung erst auf dem Boden des alexandrinischen Synkretismus entstanden sei und von da aus Eingang bei den LXX, so wie bei Josephus und den Kirchenvätern gefunden habe. Wie die Palästinenser geneigt waren, den Jordan für den Gichon zu substituiren (Sirach 24, 28), so lag es den Hellenisten nahe, den Nil damit zu identificiren. Die geographische Unmöglichkeit konnte sie nicht davon abschrecken, man brauchte ja nur anzunehmen, dass der Gichon sich einen unterirdischen Weg nach Aegypten gebahnt habe; und letzteres konnte um so leichter angenommen werden, als auch noch in der Zeit Herodots die Quellen des Nils den Aegyptern unbekannt waren. — Mit grosser Entschiedenheit spricht aber gegen die Herbeiziehung des Nils die Thatsache, dass der betreffende Fluss nicht mit dem gewöhnlichen Namen, sondern mit einem solchen genannt ist, der, so oft der Nil auch im A. T. genannt wird, ihm doch nie sonst beigelegt ist. Delitzsch's Vermuthung, dass vielleicht der obere Nil den Namen Gichon geführt habe, entbehrt aller und jeder Stütze, und löst obendrein die Schwierigkeit doch nicht; denn warum sollte der Erzähler den Allen bekannten Namen des untern Nils vermieden haben, um den weniger bekannten, und daher leicht irreführenden Namen des obern Nils zu wählen?

Wir sind somit überzeugt, dass neben der Bertheau'schen Hypothese auch noch andre Deutungen mit gleichem, selbst mit noch grösserm Rechte Anspruch darauf machen können, gehört zu werden. Unter ihnen hat zwar die von Calvin, Huetius, Bochart etc. vorgetragene den Vorzug, dass sie wirklich einen gemeinsamen Strom zu den vier רֶאשִׁים (offenbar die grösste Schwierigkeit bei der ganzen Sache) nachweist. Nach ihr soll nämlich der Schat-el-Arab oder der vereinigte Euphrat-Tigris den כְּרִי des Gartens in Eden bezeichnen, Euphrat und Tigris aber, so wie die beiden Mündungen des Schat-el-Arab mit den vier רֶאשִׁים, so wie das Land Kusch mit der persischen Provinz Chusistan und Chawilah mit den Χαυλοράτοι, die nach Strabo in einem benachbarten goldreichen Theile Arabiens wohnten, identisch sein. Allein, trotz alle dem, wie schlecht passt diese Hypothese zu einem Strom, der ausserhalb des Gartens sich in vier Arme theilt, abgesehen selbst von andern Schwierigkeiten, die sich entgegenstellen!

Reland und Calmet verstehen unter dem Pischon den Phasis, der auf den moschischen Gebirgen entspringt und mit dem alten Goldland Colchis (=Chawila) in Verbindung steht, unter dem Gichon den Araxes (כִּי = ἀράω = hervorbrechen), der noch jetzt bei den Persern diesen Namen führt, ebenfalls auf den armenischen Gebirgen entspringt und ins kaspische Meer fällt, — unter Kusch aber das Land der Kossäer in der Nachbarschaft von Medien und dem kaspischen Meere. Abgesehen davon, dass der gemeinsame כְּרִי hier nicht aufzufinden ist, erscheint mir diese Hypothese noch immer als die annehmbarste. Das in der Bibel feststehende Kusch (=Aethiopien) kommt bei der Zurückführung auf die Kossäer freilich nicht zu seinem Rechte. Dies erlangt es aber vielleicht durch J. P. Lange's Bemerkung (pos. Dogm. S. 400): „Auch der Nil um-

fließt doch nicht das Land der Aethiopier. Und wahrscheinlich darf man annehmen, dass das Land Kusch in ähnlicher Weise fortgerückt ist von Norden nach Süden, wie z. B. das Normannenland mit einem Theile des Volkes aus Norwegen fortrücken konnte nach der Normandie, oder Hellas theilweise nach Grossgriechenland in Italien. Das Land der Kossäer möchte diese Richtung in der Fortbewegung der Kuschiten nach dem Süden hin bezeichnen.“

Wir erwähnen unter den übrigen zahlreichen Hypothesen noch die Meinung Karl v. Raumer's (Paläst. 3. A. S. 424), obwohl wir uns dieselbe keineswegs anzueignen vermögen. Auch er findet den paradisischen Ursitz des Menschengeschlechtes in dem armenischen Hochlande. Der Pischon ist ihm der Phasis des Xenophon, in welchem Mannert den Araxes nachgewiesen hat; das vom Pischon umflossene Land Chawilah soll dann das ehemals inselartige Uralland sein, dessen Bewohner die Chwalissi waren, von welchen noch jetzt das kaspische Meer bei den Russen Chwalinskoye More heisst. Der Gichon bleibt dabei freilich unerklärt.

Reland, Bertheau und Raumer stimmen darin überein, dass das armenische Hochland die nächsten Ansprüche darauf habe, in der Schildrung der Urkunde gemeint zu sein. Und dabei werden auch wir uns beruhigen müssen, da die dem Erzähler ohne Zweifel näher bekannten Flüsse Euphrat und Tigris mit unabweisbarer Nothwendigkeit dahin weisen.

Die grösste Schwierigkeit liegt aber offenbar in Vs. 10: וַיִּדְרֹךְ יֵצֵא מֵעֵדֶן לְרִשְׁקֹן. Man übersetzt dies gewöhnlich: „Und ein Strom ging aus von Eden, zu tränken den Garten, und von dort trennte er sich in vier Arme.“ Ist dies die richtige Uebersetzung, so muss die absolute Unmöglichkeit einer Vereinbarung des Berichtes mit der geographischen Thatsächlichkeit zugegeben werden, und es bleibt uns nichts übrig, als den Knoten zu zerhauen statt ihn zu lösen, indem wir entweder die Unvereinbarkeit auf die geographische Unkenntniss jener Zeit, in der der Bericht entstand, zurückführen, oder annehmen, dass eine gewaltige Katastrophe das Land Eden so sehr umgestaltet habe, dass Flüsse, deren Quellen jetzt hunderte von Meilen auseinander liegen, vorher Arme eines gemeinsamen Quellstromes waren. Der Sündfluth aber eine solche umgestaltende Macht beizulegen, erscheint biblisch wie geologisch gleich sehr unzulässig. Und auch die Annahme geographischer Unkenntniss möchte kaum ausreichen, so lange wir die Paradissage (K. 2. 3.) als eine urzeitliche Ueberlieferung und nicht als eine fabelhafte Mythenbildung späterer Zeit ansehen. Denn mag man auch annehmen dürfen, dass die Namen der Flüsse der geographischen Kenntniss zur Zeit des Referenten entnommen sind, wobei ein Fehlgreifen unverfänglich erscheinen könnte, so würde man doch immer in dem einen נָדָר und den aus ihm hervorgehenden ראשִׁים Grundbestandtheile der Ursache vermuthen müssen. Doch sehen wir die Worte genauer an, so erheben sich auch nicht ungewichtige Bedenken gegen die oben gegebene Uebersetzung. Dass ראשִׁים durch Arme übersetzt werden müsse, halten wir für entschieden irrig. Ein so völlig verkehrtes und verfehltes Bild können wir bei keinem Volke und in keiner Sprache voraussetzen. Soll נָדָר einen Flusstheil bezeichnen, so kann es vernünftigerweise nur die Quelle oder den obern Theil des Flusses bezeichnen. Ein vierköpfiger Fluss kann unmöglich ein Fluss sein, der nach längerem oder kürzerm einheitlichen Laufe sich in vier Arme theilt, es kann nur und muss einen Fluss bezeichnen, der aus der Vereinigung von vier Quellflüssen entsteht. Hätte der Referent also obigen Sinn ausdrücken wollen, so hätte er vielmehr umgekehrt den נָדָר als ראשִׁים und die ראשִׁים als נָדָרִים bezeichnen müssen. Und sind die vier Flüsse selbst Häupter, so kann

der כרר im Garten nicht als ihr gemeinsames, einheitliches Haupt betrachtet werden. Wir sind deshalb geneigt, zu der vielbestrittenen Auffassung zurückzukehren, welche das כרר collectivisch nimmt, und darin die Bezeichnung eines Fluss- oder Quellenreichthums im Garten findet. Die collectivische Fassung wird auch begünstigt sachlich durch das לְהַשְׁקִיר, sprachlich durch das Fehlen des Zahlwortes ארר, das man als gefordert durch den Gegensatz der ארבעה wohl erwarten könnte. Das יַמָּשׁ יַפְיָר spricht nicht dagegen, sondern eher dafür; denn das niph. von פָּרַר bezeichnet sonst nirgends, wo es vorkommt, ein die Einheit in eine Vielheit zerspaltendes Trennen, sondern das Trennen und Auseinandergehen von Dingen, die früher selbständig bei-, mit- und nebeneinander waren. Vgl. besonders die ganz analogen Fälle Gen. 25, 23; 10, 32. So scheint auch hier der Sinn zu sein: Das Fluss- oder Quellsystem des Gartens d. h. die Flüsse, die im Garten noch mit und nebeneinander waren, gingen ausserhalb des Gartens auseinander, und flossen nach verschiedenen, z. Th. entgegengesetzten Richtungen hin. Dann muss freilich ראשׁים mit Luther, Rosenmüller u. A. in dem Sinne von flumina principalia gefasst werden, woran ich mich auch durch nichts gehindert sehe.

Der Sündenfall und die erste Aussicht auf Erlösung.

§ 15. (Gen. 3). — Worauf schon Gen. 1, 2 und 2, 15 hinzudeuten scheint, dass nämlich schon ein Böses in der Welt vorhanden war, welches der Mensch zu überwinden und von sich zu weisen hatte, bestätigt sich bald. Es tritt als Schlange¹⁾ den erstgeschaffenen Menschen versuchend entgegen, und der Mensch liess sich berücken: es gelang dem Versucher, die Lust nach dem Genuss der verbotenen Frucht in die Seele des Menschen zu pflanzen, die Lust gebar die Sünde und die Sünde den Tod (Jak. 1, 15). Es geschah wirklich, was der Versucher in arglistig-satanischem Sinne verheissen hatte: Ihre Augen wurden aufgethan (Vs. 7.), aber sie sahen nur ihre Nacktheit und schämten sich derselben; sie erkannten das Gute und Böse, aber in schmerzlichem Verlust des Guten, in qualvoller Erfahrung des Bösen. Der Mensch wurde auch wie Gott (Vs. 22.), d. h. er hörte auf, Gottes Repräsentant und Stellvertreter zu sein, emancipirte sich von Gott, wurde autonom und Etwas auf eigne Hand, aber diese Gottgleichheit machte ihn nicht selig wie Gott, sondern höchst unselig und armselig. Der Tod, der Sünde Sold, ergriff seine ganze Natur und zog ein ganzes Heer von Elend, Schmerz und Fluch nach sich. Der Mensch, aus Staub gebildet, der sich unterfangen hatte, ohne Gott sein zu wollen wie Gott, muss um dieses Frevels willen wieder zurückkehren zur Erde, von der er genommen ist. — Aber der Mensch hat die Sünde nicht aus freien Stücken in sich selbst erzeugt, sondern sie ist ihm als ein Fremdes durch Verführung von Aussen (der er freilich hätte widerstehen können und sollen) aufgedrungen worden. Sein ganzes Wesen ist von der Sünde durchdrungen und vergiftet, aber nicht selbst Sünde geworden. Es ist noch etwas

in ihm, das der Sünde widerspricht und keinen Gefallen an ihr findet; das göttliche Ebenbild in ihm ist nicht vernichtet (Gen. 9, 6; Jak. 3, 9; Act. 17, 28. 29), sondern macht vielmehr in Beziehung auf die Sünde sich als Gewissen in Scham und Reue geltend. Darum ist der Mensch, wie erlösungsbedürftig, so auch erlösungsfähig, und darum überlässt Gott ihn auch nicht sich selbst und seinem Elende, sondern beginnt kraft eines ewigen Rathschlusses seiner Gnade, ihn für das Heil zu erziehen. Die erste Aeussrung dieses Rathschlusses ist in dem Fluch über den Verführer²⁾ ausgesprochen, in welchem Gott offen und entschieden Parthei nimmt für den Menschen gegen den Versucher, und dem Menschen endlichen und vollständigen Sieg über den Urheber des Bösen verheisst. Die Ehe, die das Vehikel des Falles war, soll auch das Vehikel der Erlösung sein; der Weibessame soll dem Schlangensamen den Kopf zertreten. Eva (חַוָּה), die Mutter aller Lebendigen, soll gebären, zwar mit Schmerzen, aber doch gebären, und an dies Gebären ist die Vermittelung des Heils geknüpft. Es beginnt eine ununterbrochene Reihe von Zeugungen, die die Träger der A. Tl. Entwicklung und des vorbereitenden Heils sind. Aber das Paradis wird nichts desto weniger dem Menschen verschlossen, Cherubim mit flammendem Schwerte³⁾ verhindern ihm den Zugang zum Baume des Lebens; der verfluchte Acker ist jetzt seine Wohn- und Uebungsstätte, die Arbeit im Schweiss des Angesichtes und am Ende der Tod, die Summe alles irdischen Uebels, ist sein Loos, denn die Sünde muss ihren natürlichen Verlauf haben; es muss, was in ihr ist, sich entfalten; — alle ihre Folgen müssen getragen werden, und die göttliche Gerechtigkeit fordert volle und unbedingte Sühne des Rechtes⁴⁾.

1. Dass der Bericht in oder bei der **Schlange** ein böses geistiges Wesen wirksam gedacht habe, wird kaum bezweifelt werden können, dagegen muss es sehr zweifelhaft erscheinen, wie derselbe sich die Vermittlung des dämonischen Willens durch die Schlange vorstellig gemacht habe. Es möchte schwer, wo nicht unmöglich sein, die Vorstellung des Verfassers aus den gegebenen Daten zu reconstruiren. Diese tritt aber in der Darstellung ohne Zweifel darum so wenig deutlich hervor, weil der Verf. der Genesis den kindlich-naiven und in dieser Naivität so erhabenen Charakter des Berichtes als einer heiligen und ehrwürdigen Reliquie aus der ersten Urzeit des Menschen nicht ändern und die noch unvermittelte Anschauung desselben in ihrer ganzen Objectivität wiedergeben wollte. Der Bericht giebt die Erinnerungen und Anschauungen der erstgeschaffenen Menschen, wie sie in der Tradition sich erhalten haben, unangestastet wieder. So viel ist aber jedenfalls gewiss, dass die biblische Satanologie in der Geschichte des Sündenfalls und in dem, was sie von der Schlange berichtet, ihre Wurzel hat. Sobald der Mensch über den Vorgang zu reflectiren begann, musste sich ihm das Vorhandensein eines widergöttlichen Geistwesens daraus ergeben. Einer besondern Belehrung oder Offenbarung darüber bedurfte es nicht. Satan hat sich selbst in der

Schlange geschichtlich offenbart. Wo Thatsachen reden, da bedarf es keiner Belehrung durch Worte.

2. Diese Auffassung wirft denn auch ein erwünschtes Licht über den **Fluch**, der die Schlange trifft. Dieser Fluch geht der Form nach einzig und allein auf die Schlange. Aber der Fluch ist für den Menschen, nicht für die Schlange gesprochen, darum bequemt er sich der Anschauung des Menschen an, in welcher die sinnliche Erscheinung und das geistige Princip völlig ungeschieden war. Dem Menschen erschien der Verführer als Schlange, somit galt ihm die Verfluchung der Schlange auch als Verfluchung des Urhebers der Sünde und ihre Vernichtung und Besiegung durch den Weibessamen als eine Errettung von seiner Macht und seinem Einflusse. Es ist also in der That hier ein **Protevangellum**, dessen Sinn kein andrer ist, als der, dass das Verhältniss zwischen Verführer und Verführten nicht so bleiben soll, wie es sich in der Verführung dargestellt hat. Obschon der Mensch sich in die Gemeinschaft des Verführers hat hineinziehen lassen, soll diese Gemeinschaft dennoch nicht bleibend sein. Nicht Freundschaft und Gemeinschaft soll zwischen Beiden bestehen, sondern vielmehr Feindschaft und fortwährender Kampf, der mit der völligen Besiegung des Verführers enden soll. Das ganze Menschengeschlecht (der Weibessame) soll den Kampf mit dem Urheber der Sünde kämpfen, und soll ihn kraft des göttlichen Willens siegreich kämpfen.

3. Ueber Natur und Wesen, so wie über die heilsgeschichtliche Stellung der **Cherubim** vergl. in m. Bibel und Astron. die vierte Zugabe: „Das Paradis u. die Cherubim.“ 4. A. S. 477—514 u. 565—574.

4. Man hat es auffallend gefunden, dass die kanonischen Schriften des A. T. so wenige, oder wie man gar behauptet hat, gar keine Beziehungen auf die hier berichtete Geschichte der Schöpfung und des Sündenfalles darbieten, und daraus die Consequenz gezogen, dass der „Mythus“ in Gen. 2. 3 erst sehr spät entstanden oder zu den Israeliten verpflanzt sei. — Allerdings muss es auffallen, dass sich solche ausdrückliche Beziehungen nur sehr sparsam finden. Zuvörderst aber ist zu bemerken, dass eine ausdrückliche Bezugnahme auf frühere Schriften der alten orientalischen Schriftstellerei überhaupt weit ferner lag, als uns. Bietet doch auch selbst das N. T. nur sehr wenige und verhältnissmässig ebenso wenige ausdrückliche Beziehungen auf Gen. 1—3 dar, obwohl sie demselben doch begreiflicherweise ebenso nahe und noch näher lagen, als dem A. T., denn gerade zu den wichtigsten Punkten in Gen. 1—3 finden sich doch noch ziemlich viele ausdrückliche Beziehungen, z. B. zu Gen. 1, 28, vgl. Ps. 8; — zu Gen. 2, 7, vgl. 2 Sam. 22, 16; Ps. 18, 16; 103, 14; 104, 29. 30; Hiob 10, 8. 9; 33, 4. 6; Jes. 2, 22; 29, 16; 45, 9; 64, 8; — zu Gen. 3, 14, vgl. Jes. 65, 25; Micha 7, 17; — zu Gen. 3, 19, vgl. Ps. 146, 4; 104, 30; Koh. 3, 20; 12, 7. — Auch die Beziehung von Hiob 31, 33 und Hos. 6, 7 auf den Sündenfall halten wir fest, denn die Uebersetzung des כָּאֲדָם durch „nach Menschenart“ gäbe doch in der That einen gar zu leeren und matten Vergleich. Fraglicher ist es dagegen, ob auch Jes. 43, 27 („dein erster Vater hat gesündigt“) auf Adam zu beziehen sei. Mir scheint die Beziehung auf Jakob näher zu liegen. Wohl nicht mit Unrecht hat man auch vermuthet, dass das so häufige, stereotype מִן הַבָּשָׂר der mosaischen Criminalgesetzgebung wie durch die Sache, so auch durch den Ausdruck an das מִן הַבָּשָׂר der allerersten Gesetzgebung in Gen. 2, 17 erinnern wolle. — Wer aber auch mit den genannten Beziehungen nicht zufrieden gestellt ist, dem geben wir zu bedenken, wie die Thatsache darin ihre genügende Erklärung findet, dass bei der kindlichen naiven Objectivität der Urkunde die vielen tiefen Beziehungen ihres Inhaltes für das

subjective Bewusstsein erst nach langer Entwicklung vollständig vermittelt sein konnten. Der Anfang ist immer inhaltsreicher, als die Mitte der Entwicklung zur Erscheinung zu bringen vermag, und erst im Ende treten alle Potenzen des Anfangs zur klarbewussten Erscheinung. — Noch ein wichtiges Moment gegen jene Behauptung erwähnen wir, nämlich den Fortschritt in der Erwartung des Heils: Gen. 3, 14. 15 erwartet das Heil vom ganzen Menschengeschlechte; 12, 3 von Abrahams Samen; 49, 10 heftet es an Judah's Stamm und 2 Sam. 7, 12—16 endlich an David's Familie, wobei denn die Erwartung ihre engste Begrenzung erlangt hat und durch das ganze A. T. hindurch behält.

Die zwiefache Richtung im urzeitlichen Menschengeschlechte.

§ 16. (Gen. 4). — Schon in den beiden ersten Söhnen der Protoplasten entfalten sich die Anfänge und Vorbilder der doppelten Richtung im Menschengeschlecht, die durch die fortwuchernde Sünde einerseits und das reagirende Heil andererseits gepflanzt und genährt die ganze Geschichte des Menschengeschlechtes durchziehen und sich immer entschiedener ausbilden, nämlich einerseits der gläubigen Hingebung an — und andererseits der hartnäckigen Entfremdung von Gott und seinem Heilsrathe. Die Frucht der ersten Zeugung Adams¹⁾ ist Kain (= der Erlangte) und frohlockend ruft Eva aus: „Nun besitze ich einen Mann mit Jehovah“, und meint in ihm einen siegenden Kämpfer gegen den Schlangensamen erlangt zu haben. Doch gar bald wird sie ihres Irrthums gewahr und nennt den zweiten Sohn Abel (הַבֶּלֶל), denn ihre voreilig-ungeduldige Hoffnung war zertrümmert wie ein Hauch. Beide Söhne opfern²⁾, Abel die Erstlinge seiner Heerde, Kain von den Früchten des Feldes. Der göttliche Gnadenblick auf Abels Opfer, der dem seinigen nicht zu Theil wird, erregt Kains Neid und Zorn, und dieser macht ihn zum Brudermörder. Kain wird verflucht, unstät und flüchtig zu sein auf der Erde. Er lässt sich nieder im Lande Nod (נוֹד = Flucht) östlich von Eden, wo er seinem Sohne Chanok eine Stadt desselben Namens baut.³⁾ Kains Nachkommen bilden ihres Ahnen Gottentfremdung weiter aus, erfinden Künste und Genüsse des Lebens, vergöttern sich und ihre Vorfahren.⁴⁾ Der Kainite Lemech führt Vielweiberei ein und vertraut prahlend auf den Gott in seiner Faust. Dessen Sohn Jabal wurde Ahnherr der nomadisirenden Zeltbewohner, Jubal erfand die Musik auf Blas- und Saiteninstrumenten, Tubalkain war Meister in allerlei Erz- und Eisenwerk, und Naamah, seine Tochter, soll vielleicht nur durch ihren Namen (die Liebliche), ebenso wie Lemech's Weiber Adah (Schmuck, Schönheit) und Zillah (Schatten, vielleicht vom reichen Haarschmuck, nach Fürst = Gesang), einen bedeutsamen Wink für die Beurtheilung der Kainitischen Entwicklung geben.

1. Das Heraustreten aus der Unmittelbarkeit des Lebens durch die Freiheitsprobe in Gen. 3 musste der Verwirklichung der Ehe und ihres Zweckes durch die Zeugung nothwendig vorangehen, weil der Mensch als Geist, Freiheit, Persönlichkeit und Selbstbewusstsein nicht wie das Thier durch blossen Naturtrieb ohne Bewusstsein des Zweckes zur Begattung getrieben sein durfte, sondern diese höchste Blüthe seiner Lebensäussrung konnte erst nach erlangtem Bewusstsein des Guten und Bösen eintreten. Zu diesem subjectiven Grunde kommt noch ein objectiver: Das entfaltete Menschengeschlecht sollte ein Organismus sein, in Leid und Freud, in Segen und Fluch, denn auf dieser Einheit beruhte seine Bestimmung. Die Entfaltung aus der Einheit zur Vielheit konnte erst stattfinden, nachdem der Mensch seine Richtung bestimmt hatte.

2. Die weit verbreitete Annahme, dass in Gen. 3, 21 die göttliche Institution des schon von den ersten Menschen geübten **Opfercultus** vorliege, muss als Missdeutung abgewiesen werden. Denn nicht nur entbehrt diese Stelle jeglicher Beziehung auf den Opfercultus, sondern auch der Opfercultus jeglicher Beziehung auf sie. Wäre der Ursprung des Opfercultus auf die dort berichtete Thatsache (Bekleidung des Menschen mit Thierfellen) zurückzuführen, so würden in demselben die Felle der Opferthiere um so sicher dieselbe Bestimmung erhalten haben, wie in Gen. 3, 21, als eine solche sich dem Grundgedanken des Opfercultus trefflich hätte einfügen lassen. Nach der spätern Opferthorah wird aber das Fell dem Priester, nicht dem Opfernden zu Theil. — Nicht minder ist es sicherlich eine unberechtigte Eisegeese, wenn man den Vorzug des **Opfers Abels** ganz oder zum Theil darauf reducirt, dass dasselbe als blutiges, also sühnendes Opfer Gott angenehmer gewesen sei, denn Kains unblutiges Opfer. Selbst dies muss als Missverständniss zurückgewiesen werden, dass Abel durch ein tieferes religiöses Bewusstsein zur Bevorzugung eines blutigen Opfers getrieben worden sei. Denn nach der Urkunde bringt Abel ein Thieropfer lediglich darum, weil er ein Schäfer, und Kain ein vegetabilisches, weil er ein Ackermann war. Und wenn der Hebr. Br. 11, 4 sagt: *חסיון פליטות חיותיו* „Abel παρὰ Καὶν προσήνεγκε τῷ θεῷ“, so ist diese *πίστις* Abels nicht etwa als ein Glaube an die Sühnkraft des blutigen Opfers, sondern lediglich als Ausdruck ganzer und voller Selbsthingabe an Gott, deren Bild und Träger sein, wie Kains Opfer sein sollte, zu fassen. Es muss vielmehr sogar behauptet werden, dass dem Opfer Abels mit der Blutmanipulation auch noch die Idee der Sühnung gänzlich abging, und die Bedeutung desselben gänzlich in der Idee der Darbringung als Ausdruck der Selbsthingabe an Gott aufging. Dies wird dadurch ausser Zweifel gesetzt, dass der Referent, der doch sicherlich mit der gesetzlichen Opferterminologie bekannt war, Abels Opfer ebenso wie Kains Opfer als *מנחה* (= Gabe, Geschenk) bezeichnet. Da dies im Gesetze der eigentliche und stehende Name für die unblutige (vegetabilische) Opfergabe ist, so negirt diese Bezeichnung nicht nur die Idee der Sühne am Opfer Abels, sondern durch völlige Gleichstellung desselben mit dem unblutigen Opfer auch jegliche rituelle Blutmanipulation bei demselben. Abel und Kain bringen ihrem Gotte als Ausdruck des Dankes für die von ihm gesegnete Berufswirksamkeit dar, was die Frucht der Berufsthätigkeit eines Jeden von ihnen ist, und da diese ihnen als Nahrung dient, so soll ihre Gabe auch Symbol der geistlichen Nahrung sein, die sie Gott darzubringen sich verpflichtet fühlen. Wie sehr diese Idee auch noch im späteren gesetzlichen Opfercultus im Vordergrunde steht, bezeugt die häufige Benennung aller Opfergaben als *לחם* = Speise, Nahrung Jehovah's. — Darbringung also und Gabe ist die alleinige Tendenz bei Abels wie bei Kains Opfer. Aber bei tieferer Begründung des Opferinstitutes, von der sich aber hier noch keine Spur findet, musste sich das Bedürfniss herausstellen, für

die Idee der Darbringung eine Basis zu gewinnen in der Idee der Sühnung. Und für die Darstellung dieser Idee bot das animalische Opfer das erforderliche Substrat dar. Wie das Fleisch des Thieres als Nahrung des Menschen* (vgl. § 20, 2) sich eignete zur symbolischen Darstellung der geistlichen Nahrung, die der Mensch seinem Gotte darzubringen hat, so eignet sich des Thieres Blut, weil in ihm die Seele, und die Seele die Geburtsstätte der Sünde ist, zur symbolischen Darstellung der der Darbringung erst ihren nothwendigen Unterbau gebenden Sühnung des Darbringenden (Vgl. den Anhang zum zweiten Bande dieses Werkes: der Alt. Opfercultus nach seiner gesetzlichen Begründung und Anwendung. Mitau 1862). — Zu welcher Zeit und unter welchen Umständen innerhalb der heilsgeschichtlichen Entwicklung das Opferinstitut diesen so wesentlichen Unterbau erhalten habe, kann zweifelhaft erscheinen. Als ausdrücklich hervorgehoben tritt uns die darauf bezügliche Verwendung des Opferblutes erst bei der Einsetzung des Passahmahles entgegen und gewinnt bald darauf in der Opferthorah (Lev. 1—7) ihre volle und allseitige Ausbildung. Nun erst wird auch das früher bloss durch die Immanenz der Seele im Blute begründete Verbot des Blutessens (Gen. 9, 4) weiter begründet durch die Bestimmung desselben zum Sühnmittel (Lev. 17, 11). So viel scheint jedenfalls klar zu sein, dass, während das Opfer als bloss Darbringung, d. h. als Repräsentation dankerfüllter Selbsthingabe des Menschen an Gott, sehr wohl ohne ausdrückliche göttliche Einsetzung aufgekommen sein kann, das Opfer als Repräsentation der Sühnung, d. h. der Sünden tilgung, einer ausdrücklichen göttlichen Institution oder doch Autorisation nicht entbehren durfte, und eine solche tritt uns in der That erst in Lev. 1, 4, mit näherer Motivirung und Erläuterung in Lev. 17, 11 entgegen.

3. In **Kain's Städtebau** spricht sich dasselbe Streben und Bedürfniss des Gott - losen Menschen aus, das im Thurnbau zu Babel seinen Gipfel findet. Nach Bewohnern für diese Stadt (deren Begriff ja ohnehin durch den Gegensatz zu zerstreuten Hirtenzelten gebildet wird) braucht man nicht verlegen zu sein. Es konnten ja schon Jahrhunderte vergangen sein, ehe Kain zur Erbauung dieser Stadt schritt. Der Mord Abels geschah nach den Andeutungen in Gen. 4, 25 unmittelbar vor Set's Geburt, 130 J. nach der Ersch. d. M. Wie viele Enkel, Ur- und Urenkel musste Adam schon in diesem Zeitraum haben! — Manche Leser haben sich viele unnütze Bedenken aus der Nothwendigkeit der Geschwisterehen in der ersten Urzeit gemacht und dabei an Blutschande gedacht. Der rechte Begriff der Blutschande quadirt aber hier nicht. Ihr Wesen besteht in dem Zusammentreffen homogener Pole. Diese kommen aber erst zur Erscheinung, sobald das Menschengeschlecht sich zu einseitigen Familiencharakteren, deren ungeschiedener Complex in den Stammeltern ruhte, entwickelt und festgesetzt hatte.

§ 17. (Gen. 5.) Für den gemordeten Abel findet Eva in der Geburt Set's (שֵׁט) einen Ersatz, und diesmal wenigstens irrt sie sich nicht. Denn Set wird in der That der Stammvater des im Glauben verharrenden, und die Verheissungslinie fortpflanzenden Geschlechtes, dessen Bestrebungen, Sinn und Richtung in offenem Gegensatze zu den Kainiten steht¹⁾. Schon zu Enosch's Zeit gestaltet sich unter ihnen ein förmlicher Jehovahcultus, als Gegensatz zu der Selbst- und Ahnenvergötterung, die sich im kainitischen Geschlechte gleichzeitig entfaltet. Henoch (חֵנוֹךְ, Geweihter), der Siebente von Adam, ward, weil er mit Gott wandelte, hinweggenom-

men²). Lamech (Lemech) glaubte, wie einst Eva, in seinem Sohne Noah (נח = Ruhe) — (wahrscheinlich weil er in ihm als dem Zehnten von Adam den vollendenden Abschluss dieses Zeitalters erwartete) — einen Tröster von aller Mühe und Arbeit auf der von Jehovah verfluchten Erde zu haben. — Adam lebte noch bis ins 56. Jahr des Lamech³).

1. Die Spaltung des ersten Menschengeschlechtes in eine wesentlich nur zwiefache Richtung, die sich in den Kainiten und Setiten darstellt, wird dadurch nicht aufgehoben, dass Adam nach 5, 4 noch viele Söhne und Töchter zeugte; diese schlossen sich je nach innerer Wahlverwandschaft den Kainiten oder Setiten an.

2. *Ἦστοι Ἐνὼχ μετετέθη τοῦ μὴ ἰδεῖν θάνατον* — sagt Hebr. 11, 5, eine Auffassung, die gewiss den Sinn der Urkunde trifft. Wir können uns nicht überzeugen, dass M. Baumgarten durch seine Erklärung „die innere Nothwendigkeit des Factums“ dargethan und „damit zugleich jede Schwierigkeit in der Sache beseitigt habe.“ Die Hauptschwierigkeit, die Collision mit Röm. 5, 12. 14 einerseits und 1 Kor. 15, 20. 23 andererseits hat er gar nicht einmal berührt. — Henoch wurde aus der diesseitigen Gemeinschaft mit Gott in eine jenseitige entrückt, aber die jenseitige kann nach 1 Kor. 15, 20. 23 noch nicht der Verklärungszustand der Vollendung gewesen sein. Er ward hinweggenommen, dass er den Tod nicht sahe, aber nichts desto weniger werden die beiden Momente im oder am Tode, nach welchen derselbe zugleich das Ergebniss der Sünde und die Bedingung der Auferstehung ist, auch an Henoch nicht vorübergegangen sein, ebenso wenig wie an Jenen, von denen 1 Kor. 15, 50 spricht. Innerhalb dieser Grenzen liegt Art und Weise, Zustand und Ort der Entrückung Henoch's. Näheres lässt sich aber bei unserer Unkenntniss der Zustände und Verhältnisse jenseits des Todes nicht aussagen. — Der Siracide sagt: *Ἐνὼχ μετετέθη ὑπόδειγμα μετανοίας ταῖς γενεαῖς* (44, 16), und das pseud-epigr. Buch Henoch, woran sich Jud. 14. 15 anlehnt, lässt ihn ausdrücklich während seines Lebens Busse und Gericht predigen.

3. Adam wurde 930, Metuschalach 969 Jahre alt. In Absurdität auslaufend sind die Versuche, durch Annahme von 1, 3, 6 monatl. Jahren das jetzige Lebensalter herauszubringen, — vgl. die Angabe der Zeugungsjahre. Für unberechtigt halten wir auch die Erklärung, nach der die einzelnen Namen ganze Gruppen von Generationen concentrirt bezeichnen sollen. Gegen die Auffassung der angegebenen Zahlen als cyclischer Perioden, wie sich solche bei den mythischen Dynastien der Aegypter, Chaldäer etc. finden (so Bertheau, Lepsius etc.), spricht dies, dass sich mit Ausnahme vom Lebensalter Henoch's keine astronomisch bedeutsame Zahlen vorfinden. Die Meinung Tuch's, dass die Zahlen dazu dienen sollten, die Ansicht von einer immer grössern Abnahme des menschlichen Lebensalters zu bewahrheiten, muss schon desshalb verworfen werden, weil eine solche Abnahme in unserer Genealogie gar nicht stattfindet. Die Lebensdauer fällt allerdings bis auf Mahalalel (895 J.), steigt aber bei Jared wieder bis auf eine noch nicht dagewesene Höhe (962 J.), sinkt dann bei Henoch bis auf eine beispiellose Tiefe (365 J.) und erhebt sich bei Metuschalach auf den höchsten Gipfel (969 J.) u. s. w. Die Frage nach der Möglichkeit eines sieben-, acht- und neunhundertjährigen Alters in der Urzeit des Menschengeschlechtes gehört nicht vor den Richterstuhl der heutigen Physiologie. Es ist eine Unbesonnenheit, oder eine unwissenschaftliche Anmaassung, wenn der Physiologe hier von Unmöglichkeit spricht. Kann unter besonders günstigen Umständen sich das menschliche Lebensalter noch heute auf das Zwei- und Dreifache des von ihr festgesetzten

Normalmaasses erheben, warum sollte es nicht unter noch ungleich günstigeren Umständen sich auf das Zehnfache haben erheben können. Solche, jetzt schon seit Jahrtausenden nicht mehr vorhandene Bedingungen eines höheren Lebensalters sind wir aber in der Urzeit des Menschengeschlechtes vorauszusetzen wohl befugt. Dahin gehört die Annahme einer noch ungeschwächten Jugendkraft des urzeitlichen Menschengeschlechtes und einer ihr entsprechenden grössern Triebkraft des gesammten Erd- und Naturlebens. Daneben lassen sich auch noch manche aus dem göttlichen Welt- und Heilsplan abzuleitende Gründe für eine höhere Lebensdauer in der Urzeit geltend machen.

Das Strafgericht der Sündfluth.

§ 18. (Gen. 6.) Bei dem langen Leben mussten die Menschen sich ungeheuer vermehren¹⁾, aber in demselben Maasse wuchs auch die Gottentfremdung. Den Culminationspunkt erreichte diese durch die Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen²⁾, und durch die Gewaltthätigkeit der aus solchen Ehen entsprossenen Nefilim. Auch in die Reihen der frommen Setiten fand das Verderben Eingang, und endlich ward nur noch ein Mann erfunden, der vor Gott wandelte, Noah (δικαιοσύνης κήρυξ 2 Petri 2, 5). Noch gewährt Gott eine Bussfrist von 120 Jahren. Unterdess baute Noah auf göttlichen Befehl die Arche dreistöckig, 300 Ellen lang, 50 breit und 30 hoch.³⁾

1. Die muthmaasslichen, auf Wahrscheinlichkeitsrechnung beruhenden Angaben der Menschenzahl zur Zeit der Sündfluth gehen mitunter ins Abgeschmackte. So berechnet S. Baumgarten zur allgem. W. hist. I. Ann. 175 dieselbe auf 2,238,030,282,752. — Allem Anschein nach beschränkte sich das vorsündfluthl. Menschengeschlecht noch auf Vorderasien.

2. Dass die Söhne Gottes, welche sich nach Gen. 6 mit den Töchtern der Menschen vermischten, und dadurch eine die Nothwendigkeit der Sündfluth bedingende Unnatur in das Menschengeschlecht brachten, im Sinne der Urkunde nicht als fromme Setiten, sondern als Angehörige der Engelwelt anzusehen sind, die ihren himmlischen Beruf und Stellung verliessen, bedarf hier, nach der zwingenden Beweisführung in meinen beiden Streitschriften, die als Nachträge zu der vorliegenden Schrift gedruckt sind (Die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, Berlin 1857, — und: Die Söhne Gottes in 1 Mose 6, 1—4 und die sündigenden Engel in 2 Petr. 2, 4. 5 u. Jud. Vs. 6. 7. Mitau 1858), keiner neuen Untersuchung und Begründung mehr. Alles, was seitdem gegnerischerseits vorgebracht worden ist, trägt den Stempel exegetischer Unzulänglichkeit und dogmatischer Befangenheit so deutlich an der Stirn, dass es füglich sich selbst überlassen werden kann. Wer sich für verpflichtet hält, den Stein, der doch nach den Gesetzen der Schwere sofort wieder herunterrollen muss, immer wieder von Neuem auf den Berg hinaufzuschieben, soll meinerseits in dieser Sisyphusarbeit nicht weiter gestört werden.

3. Die **Arche** hatte durchaus keine nautischen Zwecke, für welche sie freilich höchst ungeeignet gewesen wäre. Sie diente nicht zum Schiffe, sondern nur zum Lasttragen, und dafür war ihr Bau viel mehr geeignet als ein Bau nach den Gesetzen der Schiffsbaukunst. Das Schiff, welches der Mennonit P. Jansen zu Hoorn 1609 nach

dem Modell der Arche baute, trug ein Drittel mehr Last als Schiffe gleichen Kubikinhaltes, war aber zum Schifften unbrauchbar (vgl. J. D. Michaelis orient. Bibl. XVIII, 26 ff.). N. Tiele im Comm. beweist, dass der Inhalt der Arche hinlänglich gewesen sei für die Aufnahme der zur Erhaltung bestimmten Thiere, indem er von 3,600,000 Kubikfuss ihres Inhaltes $\frac{1}{10}$ für Futter, und für jede Thierspecies 54 Kubikfuss in Anspruch nimmt, und so Raum für beinahe 7000 Thierarten gewinnt. Fische, Würmer und Insekten waren ohnehin von der Aufnahme ausgeschlossen.

§ 19. (Gen. 7. 8.) Nachdem die Bussfrist unbenutzt verlaufen, stieg Noah mit seinem Weibe, seinen Söhnen Sem, Ham und Jafet (Schem = Name, Ruhm; Cham = Gluth; Jefet = Weitsichverbreitend) und deren Weibern in die Arche, nahm von allem Thier, das nur auf dem Trocknen lebt, ein Paar (von den reinen, d. i. opferbaren aber sieben Exemplare) und allerlei Speise zu sich, und Jehovah schloss hinter ihm zu. Nun begann am 17. Tage des 2. Monats im 600. Jahre des Alters Noah, im 1656. nach Ersch. des Menschen — die Fluth, die Brunnen der grossen Tiefe brachen auf, es regnete 40 Tage und Nächte und das Wasser stieg bis zu 15 Ellen über die hohen Berge¹⁾, und alles was einen lebendigen Odem hatte im Trockenem, das starb. Die Arche liess sich nieder auf dem Gebirge Ararat. Das Gewässer verlief sich allmählig und am 27. Tage des 2. Monats folgenden Jahres²⁾ betrat Noah wieder die trocken gewordene Erde³⁾.

1. Der Bericht über die Fluth trägt den Charakter eines sorgfältig geführten Tagebuchs. Um so mehr fühlt man sich zu der Annahme gedrungen, dass die **Angabe des Wasserstandes** auf Messung beruhe und zwar auf der allereinfachsten am Schiff selbst, das auf einer Spitze des Ararat festsass. Daraus ergibt sich dann, dass mit dem Ausdruck „alle hohen Berge unter dem ganzen Himmel“ alle Berge des Horizontes, also das Hochland Armeniens, gemeint sind. Ein Gewässer, das 30 Fuss über den Gipfel des Ararat (nach Parrot 16,254 F. hoch) reichte und beinahe ein Jahr lang stand, musste sich aber ins Gleichgewicht setzen und die ganze Erdoberfläche überschwemmen. — Die zur Bedeckung der Erdoberfläche bis zur Höhe von einer Meile über dem Niveau des Meeres nöthige Wassermenge beträgt nach Lilienthals Berechnung (V, 69) nur den 272. Theil des Erdvolumens.

2. Die Fluth dauerte also ein Jahr und 10 Tage. Trotz dieser und anderer bestimmten Angaben, hat die Zeitrechnung des Sündfluthjahres doch noch mancherlei Schwierigkeiten, die theils auf der Ungenauigkeit eines nach Mondenmonaten gerechneten Jahres beruhen, theils auf der Beantwortung der Frage, ob die 40 Tage des Regens mit eingerechnet seien in die 150 Tage des wachsenden Wasserstandes.

3. Die **Sammlung der Thiere** zum Behuf der Aufnahme in das Schiff wurde erleichtert durch den noch jetzt vorhandenen Instinkt der Thiere, die sich im Vorgefühl herannahender Naturkatastrophen aus freien Stücken um den Menschen schaaren. Uebrigens brauchen wir auch die Worte der Urkunde nicht so zu pressen, als wenn durchaus alle Thierarten aufgenommen worden seien. Viele sind thatsächlich in der

Fluth ausgestorben. — Die Sammlung des Speisebedarfs war durch die vorliegende Herbstzeit (im 2. Monat des Jahres, das im Herbste begann) erleichtert. — Schwieriger ist die Frage über die Verbreitung der Thiere nach der Fluth. Prichard Naturgesch. d. M. 1, 102 ff. kennt nur 2 Wege der Lösung, entweder dass durch die Fluth nicht die ganze Erde bedeckt und verheert worden sei, sondern nur die von Menschen bewohnten Gegenden, oder dass eine partielle Neuschöpfung von Thieren nach der Fluth stattgefunden, wofür z. B. die Fremdartigkeit und Abnormität der Organismen Neuholands angeführt werden könnte. Prichard ist geneigt, sich für die letztre Annahme zu entscheiden und führt die sich in den verschiedenen geologischen Perioden der Erdentstehung stets erneuernden Neuschöpfungen als analogischen Beweis an. Ein dritter Weg der Lösung wäre der, dass die Kontingente durch seitdem untergegangene oder durchbrochene Mittelglieder verbunden gewesen, wie dies die Geographie wahrscheinlich macht und die Sagen der Völker (vgl. auch Gen. 10, 25) bestätigen, namentlich die Sage von der Atlantis.

4. Dass die Bildung des s. g. **Fluth- oder Diluviallandes** nicht Resultat der noachischen Fluth sein könne, sondern eben so wie die Entstehung der Flötzschichten vor das Sechstageswerk der Bibel falle, habe ich in Bibel und Astron. 4. Aufl. 1. Zugabe § 15 nachgewiesen.

Noah und seine Söhne.

§ 20. (Gen. 8, 20—9, 17.) — Die vorsündfluthliche Entwicklung hatte ihr Ziel: die Darstellung des Heils durch den Weibessamen, nicht erreicht; sie musste, wie dies Ziel nicht ganz aufgegeben werden sollte, durch ein Totalgericht abgebrochen und eine neue Entwicklung angeknüpft werden. Noah ist der Anfänger derselben, wie Adam der der erstern. Der Ausgangspunkt der Entwicklung ist von Seiten des Menschen die erneuerte Selbsthingabe, die im Opfer einen Ausdruck findet (§ 16, 2), und von Seiten Gottes die Annahme des Opfers und die daran sich anknüpfende Verheissung: „Ich will hinfort nicht mehr die Erde verfluchen um des Menschen willen, denn das Dichten des menschlichen Herzens ist böse von Jugend auf . . . Forthin, so lange die Erde steht, soll nicht aufhören Saat und Ernte, Frost und Hitze, Sommer und Winter, Tag und Nacht.“ — Das Product dieser beiden Anfänge ist ein neuer Bund Gottes mit dem neuen Menschengeschlechte¹⁾, in welchem Er demselben die Herrschaft über die Natur und den Segen der Fruchtbarkeit von Neuem verleiht, und ein präliminarisches Gesetz²⁾ als ersten (elementaren) Zuchtmeister (Gal. 3, 24) giebt. Die Handschrift Gottes, die dem Noah und allen kommenden Geschlechtern von diesem Bunde Zeugniß giebt, ist der Regenbogen³⁾, — gleichsam eine sympathetische Schrift, die immer wieder neu erglänzt, wenn die dunklen Wetter, die an die vorigen Gerichte mahnen, weichen vor dem freundlichen Sonnenblick, der an die seitdem neu waltende Gnade erinnert. Der Charakter

dieses Bundes ist der, dass die Sünde gehalten wird unter göttlicher Geduld bis zu den Zeiten der Erfüllung⁴⁾.

1. Doch ist auch das in der Sündfluth untergegangene Geschlecht nicht absolut und von vorn herein ausgeschlossen von dem Segen und den Früchten dieses Bundes (vgl. 1 Petri 3, 19. 20), denn die Erlösung soll nicht bloss in die Breite, sondern auch in die Länge, rückwärts und vorwärts wirken. — Treffend spricht Delitzsch über die heilsgeschichtliche Bedeutung der Fluth: Sie ist ein Gesamtgericht, welches einen Einschnitt in die Geschichte macht, so tief und so weit, von solcher Gewaltsamkeit und Allgemeinheit, wie nur noch das Endgericht an der äussersten Grenze der diesseitigen Geschichte. Die Gerichtsthat ist aber zugleich eine Heilsthat, die Sündfluth zugleich eine Gnadenfluth und insofern ein Typus der h. Taufe (1 Petr. 3, 21). Die Vertilgung erfolgt zum Zwecke der Erhaltung, die Ersäufung zum Zwecke der Reinigung, der Tod des Menschengeschlechts zum Zwecke seiner Neugeburt: die alte verderbte Welt wird in den Wasserdüthen begraben, damit aus diesem Grabe eine neue Welt auftauche. Sodann weist der Ararat auf den Sinai hin: der Elohibund, den Gott dort mit dem geretteten heiligen Samen und der ganzen Natur schliesst, auf den Jehovahbund; die wenigen und kurzen praecepta Noachidarum sind der Anfang einer positiven Thorah, nach Inhalt und Zweck die grundlegende Anbahnung des sinaitischen Gesetzes.

2. Aus dieser präliminarischen Gesetzgebung hat die Synagoge die sieben Noachischen Gebote als Verpflichtung für die heidnischen Proselyten (des Thores) entwickelt. Sie sind (vgl. Buxtorf lex. talm. s. voce נֶחֱמִי S. 407 ff.) 1) Verbot des Götzendienstes, 2) der Gotteslästrung, 3) des Mordes, 4) der Blutschande, 5) des Raubes und Diebstahles, 6) des Genusses von Blut und Ersticktem, 7) die Pflicht des Gehorsams gegen die Obrigkeit. — Mit Unrecht hat man aus Vs. 3 vgl. mit K. 1, 29 den Schluss gezogen, dass erst nach der Sündfluth der **Genuss des Thierfleisches** dem Menschen von Gott gestattet worden, vorher aber verboten, und wenn dennoch geübt, sündlich gewesen sei. Vs. 3 (Berechtigung zum Fleischgenuss) hat nicht den Zweck etwas ganz Neues einzuführen, sondern ist lediglich als Unterlage für die Beschränkung in Vs. 4 (Verbot des Blutgenusses) beigebracht. Nur so viel erscheint aus Gen. 1, 29 als unabweisbar, dass nach dem ursprünglichen, aber nur für den status integritatis geltenden Willen Gottes der Mensch sich bloss von vegetabilischer Speise nähren sollte, — und aus Gen. 9, 3, dass dieser Wille später in Folge veränderter Zustände durch Zusage auch der Fleischspeise alterirt worden sei. Eine solche Alteration lässt sich wohl als durch den Sündenfall motivirt denken, schwerlich aber als durch die Sündfluth. Und ebenso wenig lässt sich begreifen, dass sie zwar durch den Sündenfall bedingt, aber erst nach der Sündfluth zur Geltung gebracht sei. Wenn nun Gott gleich nach dem Sündenfall die Menschen anweist, sich mit Thierfellen zu bekleiden, so ist es schwer denkbar, dass das Fleisch der zu diesem Zwecke getödteten Thiere gar nicht verwendet, sondern als unnütz oder greulich weggeworfen worden sei. Ich bin daher geneigt, schon in Gen. 3, 21, wenn auch nicht explicite, so doch implicite die Gestattung der Fleischnahrung angedeutet zu finden. In dieser Vermuthung bestärkt mich Gen. 4, 4. Denn wenn Abel von den Erstlingen seiner Heerde und zwar von ihrem Fette opfert, also nicht das ganze Thier, sondern nur die Fettstücke als das Edelste und Beste von ihm, als die cores carnis, so lässt sich für die Frage, was er denn mit dem übrigen Fleische gemacht habe, keine bessere und vernünftigere Antwort finden, als die, dass er es gegessen habe.

Wie sollte der Mensch auch dazu gekommen sein, als Symbol der geistlichen Nahrung seinem Gotte etwas darzubringen (§ 16, 2), das nicht leibliche Nahrung für ihn selbst war und nicht sein durfte.

3. Für Selbsttäuschung muss ich es auch halten, wenn man glaubt, aus der Urkunde den Eindruck mitnehmen zu müssen, dass jetzt zum erstenmale ein **Regenbogen** an das Himmelsgewölbe getreten sei. Denn nur das sagt sie aus, dass der Regenbogen fortan als Zeichen des Bundes Gottes mit den Noachiden gelten sollte. Die Berufung auf Gen. 2, 5 ist vollends übel angebracht. Wie das Sechstageswerk in Gen. 1 ausgesprochenermaassen den Zweck hat, die Erde in den Zustand der Bewohnbarkeit und Bewohntheit zu setzen, wie er für den Menschen nöthig und nützlich war (was durch Gen. 3, 17 nicht ausgeschlossen ist), so gilt dies namentlich und insonderheit auch von der Ordnung der atmosphärischen Verhältnisse am zweiten, und der Einwirkung der Sonne auf dieselben am vierten Schöpfungstage.

4. Die Thatsache der allgemeinen Sündhaftigkeit nimmt Gott in die Oekonomie seiner Weltregierung als ein einmal Vorhandenes auf, und richtet dieselbe darnach ein (vgl. das sehr bedeutsame „denn“ in der Verheissung 8, 21). Die göttliche Barmherzigkeit, die den Sünder so lange als einen Unglücklichen betrachtet und bemitleidet, als noch eine Möglichkeit des Heils für ihn vorhanden ist, und die göttliche Langmuth, die den Sünder trägt und schont, so lange noch eine Umkehr möglich ist, halten das zweite und letzte Totalgericht der göttlichen Heiligkeit, die die Sündhaftigkeit nur als Schuld ansehen und bestrafen kann, so lange auf, bis die göttliche Gnade Alles ausgerichtet haben wird, was sie zur Erlösung des sündigen Menschengeschlechts zuvorbedacht hat.

§ 21. (Gen. 9, 18 ff.) — Noah ward ein Ackersmann und pflanzte Weinberge. Und da er des Weines trank, ward er trunken, und lag aufgedeckt in seiner Hütte. Cham, sein jüngster Sohn, spottete sein, aber Sem und Jafet bedeckten abgewandten Angesichtes ihres Vaters Blösse. In dieser unscheinbaren That — die erste der Söhne Noahs in der neuen Entwicklung — hatte sich das innerste Wesen und die Grundrichtung der Söhne Noah's ausgesprochen, die, weil die Zeugung Mittheilung des Wesens ist, sich in ihrem Geschlechte weiter entfalten musste. Als Noah erwachte und erfährt, was geschehen ist, verkündet er in prophetischem Segen und Fluch die Geschieke der von seinen Söhnen stammenden Völker:

(Vs. 25.) „Verflucht sei Kanaan!

Ein Knecht der Knechte sei er seinen Brüdern!

(Vs. 26.) Gesegnet sei Jehovah, der Gott Sem's!

Und Kanaan sei sein Knecht!

(Vs. 27.) Weit mache es Gott dem Jafet!

Er wohne in den Zelten Sem's!

Und Kanaan sei sein Knecht!“

Clericus schon bezog den **Segen und Fluch Noah's** auf die Unterjochung Kanaans durch Griechen und Römer: von Bohlen als Weissagung post eventum auf die Skythen, welche nach Herod. in der Zeit des Josia Asien durchstreiften, und auch Movers (Bonn. Zeitschr. für Philos. und kath. Theol. H. 18. S. 97 ff.) auf die Unterwerfung Kanaans durch die Hebräer und die gleichzeitig stattfindende Unterdrückung und Vertreibung der Phönizier aus ihren Kolonien durch die an ihre Stelle tretenden Hellenen, eine Zeit, in welcher dieser Segen allein entstanden und niedergeschrieben sein könne. Treffend von s. Standpunkte sagt Tuch Gen. S. 193: „Unmöglich kann hier eine Besitznahme semitischer Provinzen durch japhetische Erobrer gemeint sein, sondern der Ausspruch geht vielmehr zurück auf das gemeinsame Wirken beider Brüder mit gleicher Pietät und soll die ideale Eintracht andeuten, in welcher noch die spätern Nachkommen sich verbinden werden zu einem höheren Zweck, wie einst die Stammväter. Es blitzt hier zuerst in den allgemeinsten Umrissen der Gedanke durch, den der Ergänzer alsbald in der Patriarchengeschichte deutlicher ausspricht, dass aus Sem's Schoosse das Heil den Völkern kommen werde (12, 3).“ Keinenfalls kann der Ausspruch dem Zusammenhange nach eine Beziehung enthalten, die Sem in Nachtheil stellt. Noah will Sem segnen, und nicht fluchen. — Hengstenberg übersetzt: „Jafet soll wohnen in den (geistlichen) Hütten Sem's“, d. h. er soll aufgenommen werden in die Gemeinschaft des Heils, das aus Sem's Geschlecht hervorgehen wird; Hofmann und Baumgarten ziehen die weniger angemessene Deutung vor: „Elohim wird wohnen in den Zelten Sem's“, d. h. wie Onkelos schon übersetzt: die Schechina Gottes wohne in Sem's Hütten. — Die Gründe, die dafür sprechen, dass Jafet Subject sei, hat Delitzsch sehr gut zusammengestellt: Dass Gottes Gnadengegenwart bei Sem ist, liegt doch schon in dem Worte: Gesegnet sei Jehovah, Sem's Gott. Und dass Jafet Subject ist, liegt doch näher, weil Vs. 27 es vorzugsweise mit Jafet, wie Vs. 25 mit Kanaan und Vs. 26 mit Sem zu thun hat; weil das ängstlich-kurze: Weit mache es Elohim dem Jafet die Annahme einer folgenden Ergänzung begünstigt, weil der Gott Sem's im Unterschiede von dem Gott Jafet's nicht Elohim, sondern Jehovah genannt wird; weil das Weitmachen eine örtliche Ausdehnung besagt; endlich weil sich erwarten lässt, dass die von Sem und Jafet einträchtig vollzogene kindlich zarte Handlung in einem einträchtigen Verhältnisse der beiden Gesegneten zu einander ihren schliesslichen gegenbildlichen Segen finden wird. In jedem Falle aber knüpft Noah's Verkündigung an die Heilsverheissung in Gen. 3, 15, sie den dormaligen Verhältnissen anpassend und dadurch weiter bildend, an: Jehovah, der Gott des Heils, der den Heilsrath beschlossen hat und ausführt, ist Sem's Gott; Sem ist Jehovah's Ausgewählter: nicht aus Jafet's, nicht aus Cham's Geschlecht soll das verheissene Heil der Menschheit erwartet, vielmehr in Sem's Hütten soll es bereitet werden. — Durch das Gericht der Sündfluth sind die Sünder getilgt worden, nicht aber die Sünde. Sie bricht hier in Cham, wie einst in Kain, wieder in erschreckender Weise hervor; und die zwiefache Richtung, die im urzeitlichen Menschengeschlechte in Setiten und Kainiten einander gegenübertrat, erneuert sich in Semiten und Chamiten. Jafet's Geschlecht nimmt eine mittlere Stellung ein. Cham gegenüber nimmt er dieselbe Stellung ein wie Sem, nicht aber Jehovah gegenüber. Jehovah ist an sich nicht Jafet's Gott, aber Elohim ebnet ihm die Wege zu Sem's Hütten, wo er Jehovah und dessen Heil findet. Seine Theilnahme am Heil ist eine durch Sem vermittelte.

Schwierig ist die Frage, warum denn Kanaan, und nicht Cham, der Frevler selbst

verflucht werde. Hofmann antwortet: Kanaan war Chams jüngster Sohn; das Leid, welches dem Noah von seinem jüngsten Sohn angethan war, soll diesem durch ein Leid an seinem jüngsten Sohn insbesondere vergolten werden. Indess ist Gen. 10, 6 keine sichere Basis für diese Auskunft, da die Völkertafel offenbar nach einem anderen Princip als dem des Lebensalters geordnet ist. Könnte man annehmen, dass Kanaan damals Chams noch einziger Sohn war, so wäre alle Schwierigkeit gehoben. Sonst finden wir es auch unbedenklich, dass die Urkunde grade Kanaan hervorhebt, weil dieser in einem nähern Verhältnisse zur Geschichte Israels steht. Was vom Sohne, als Sohn, gesagt ist, gilt eben darum von allen Söhnen. — Daraus, dass Cham's Nachkommen keine Befreiung aus dem Fluche der Knechtschaft, keine Theilnahme an dem Heile Sem's verkündigt wird, folgt noch nicht, dass sie überhaupt nicht stattfinden soll. Der Segen, der allerdings von Sem's Hütten aus auch über Cham's späte Nachkommen sich einst ergiessen soll, muss ihm hier noch vorenthalten werden; denn weder war Cham in seiner gegenwärtigen Stimmung befähigt, ihn zu empfangen, noch auch Noah in seiner gegenwärtigen Entrüstung über seinen Sohn befähigt, ihn in prophetischer Anschauung zu erfassen und auszutheilen. Vgl. Ps. 68, 32 und besonders Jes. 19, 24. 25.

Die Sprachverwirrung und die Völkerzerstreuung.

§ 22. (Gen. 10. 11.) — Vom armenischen Hochlande aus¹⁾ wandten sich die Noachiden zunächst in die Ebene des Landes Sinear zwischen Euphrat und Tigris. In Vorahnung einer bald nöthigen Zerstreuung wollten sie sich einen Mittel- und Einigungspunkt schaffen, in titanischem Uebermuth bis zu den Wolken steigen und durch Vereinigung aller Menschenkräfte Dem, der im Himmel wohnt, Trotz bieten²⁾. Aber Jehovah fährt hernieder und zerreisst das noch übrige Band der Einheit, das der Sprache, die nächste und nothwendigste Bedingung gemeinsamen Handelns³⁾. Aus der falschen Einheit zwingt sie Gott zur Zerstreuung, jedoch nur, um sie zur wahren Einheit zu führen. Von da an gehen die Völker ihre eignen Wege (Act. 14, 16), bis sie dereinst sich wieder in Sem's Hütten zusammenfinden. So hat also auch diese Entwicklungsbahn nicht zum Ziele geführt; auch sie muss abgebrochen und eine neue angeknüpft werden. — Die Zeit jener Katastrophe ist nicht bestimmt angegeben⁴⁾. Die daraus hervorgegangene Völkerbewegung legt die Völkertafel (Gen. 10)⁵⁾ nach dem doppelten Princip der Abstammung und der geographischen Verbreitung dar⁶⁾. —

1. Die Weltstellung des **Ararat**, nicht nur in geographischer Beziehung durch seine centrale Lage, sondern auch in welthistorischer und naturhistorischer Beziehung, wonach er als der Central- und Ausgangspunkt der Kultur, der Sprachen, der Menschenrassen, so wie der Hausthiere und Kulturpflanzen erscheint, hat treffend K. v. Raumer Paläst. Anh. V. S. 447 ff. und seiner Darstellung folgend und sie weiter bildend Rud. Wagner Naturgesch. d. Menschen II, 256 ff. nachgewiesen. — Den Umfang des Landes Sinear („das Land, welches der Euphrat und Tigris einschliesst, also Mesopo-

tamien im weitern Sinne, von der Südgrenze Armeniens bis hinunter an den Pasitigris“) hat P. Schleyer, Würdigung der Einwürfe gegen die A. Th. Weissagungen, Freiburg 1839 § 48—52, gegen Bredow, der es (Unters. über die alte Geschichte 130 ff.) auf die Umgegend von Babel beschränkt, nachgewiesen. Der Name hat sich bis auf den heutigen Tag in dem Gebirge Sindschar erhalten (Niebuhr, Reise II, 388). — Wenn die Lage Sinear's als eine östliche (צִיִּן 11, 2) bezeichnet wird, so gilt dies nicht vom Ausgangspunkte der Wandrung, sondern vom Standpunkte des Referenten.

2. Nicht ohne Schwierigkeit ist die nähere Bestimmung der **Absicht** und der danach zu messenden Gottlosigkeit **der Thurmbauer**. Josephus ant. I, 4 § 2 berichtet, sie hätten der Rache Gottes Trotz bieten und sich gegen eine neue Sündfluth sicher stellen wollen; — wogegen Perizonius (origines Babylonicae K. 10—12) sagt: Turris illa (צִיִּן = σφεῖον) futura erat signum, quod ut aquila legionem Romanam in acie sic hosce homines (pastores) per pascua et prata vagantes cogeret denuo et colligeret identidem in unum et proprium sibi locum, ne singuli facile dispergerentur etc. Aehnlich Ed. Nägelsbach (der Prophet Jeremias und Babylon. Erlg. 1850. S. 7): „Erwägt man, dass die Thurmbauer sich die Erde als eine grosse Scheibe dachten und dass sie die Anfüllung derselben bis zu den äussersten Enden durch die zunehmende Bevölkerung erwarten mussten, so liegt es nahe, dass sie der Entfremdung der an die äusserste Peripherie hinaus Verschlagenen durch die Errichtung eines grossen Baudenkmals, dessen Spitze auf allen Punkten der Scheibe sichtbar wäre, vorzubeugen suchten.“ Die Furcht vor Zerstreuung erscheint indess als das untergeordnete Moment; als Hauptgesichtspunkt tritt hervor das צִיִּן שֶׁלֹא יִפְּרָץ, welches auf das צִיִּן in K. 9, 26. 27 anzuspielen scheint. Der dann darin ausgesprochene feindliche Gegensatz gegen Sem's Geschlecht und das aus demselben zu erzielende Heil ist um so naheliegender, als des Josephus Angabe, die ganze empörerische Bewegung sei von dem Chamiten Nimrod ausgegangen, nach K. 10, 8—12 sehr wahrscheinlich ist. Sie verschmähen frevelnd den von Gott gesetzten צִיִּן, wollen sich selbst einen צִיִּן machen und sich selbst das Heil durch Einigung aller Menschenkräfte bereiten; es sind gewissermaassen die Socialisten und Communisten der Urzeit. Uebrigens spricht die Urkunde es Vs. 6 deutlich aus, dass Gott in dem Stadt- und Thurmbau nur den Anfang noch weit gefährlicheren Treibens sah, dessen Entwicklung die Sprachverwirrung abschneiden sollte.

3. Noch bedeutend schwieriger ist es, sich den **Vorgang der Sprachverwirrung** zur Anschauung zu bringen. C. Vitringa sucht in der Abhandlung de confusione linguarum (in s. observ. ss. I, 1), die gewöhnliche Ansicht bestreitend, darzuthun, dass die Zerstreuung der Völker nicht Folge der Sprachentrennung sei, sondern umgekehrt. Die Worte: „Es hatte die ganze Erde einerlei Lippe und einerlei Worte“ versteht er von der bisherigen Eintracht der Gesinnungen und Rathschläge, die sie eben jetzt durch den Thurmbau verewigen wollten, und fasst die confusio labii Vs. 7 als eine dissensio animorum, per quam factum sit, ut qui turrem struebant, distracti sint in contraria studia et consilia; grade wie es Ps. 55, 10 heisst: „Theile ihre Zungen“. Das שֶׁשֶׁם in Vs. 7 heisse nicht nothwendig intelligere, sondern wie häufig, auscultare, obtemperare. Eine andere Auffassung (Hofmann Weiss. I, S. 96) erklärt sich das Problem durch Annahme einer gewaltsamen Affection der Sprachorgane, während nach der gewöhnlichen Ansicht durch ein wunderbares und daher nicht weiter zu erklärendes Eingreifen Gottes die Sprache zertheilt oder vervielfältigt worden sei. Indem wir uns für diese durch den Text gegebene Auffassung entscheiden, möchten wir die beiden andern aber keineswegs absolut ausschliessen, sondern vielmehr damit vereinigen und vornehmlich auch die na-

türliche Seite des Faktums und die natürliche Basis, aus der die Sprachverschiedenheit hervorwuchs, anerkannt sehen. Seit dem Sündenfalle ist Spaltung und Auseinanderfallen aller im Leben des Urmenschen einheitlich gegebenen Beziehungen zur Ordnung geworden. Das Auseinandertreten geschah aber nicht plötzlich und sogleich nach dem Sündenfall, sondern erst nach Verzehung der die Einheit noch haltenden Kräfte aus der ursprünglichen Schöpfung, und nach Anhäufung der die Scheidung hervorrufenden Elemente; und auch dann nur durch eine gewaltsame Katastrophe, in der die auseinanderreissenden Kräfte den Sieg davon trugen über die einenden und zusammenhaltenden Kräfte.

Wie eine empirisch-einseitige und unverständige Anthropologie die biblische Lehre von der Einheit des Menschengeschlechtes bestreitet, so auch — und damit zusammenhängend — eine nicht minder verkehrte Linguistik die biblische Angabe von der ursprünglichen **Einheit der Sprachen**, und wie jene, den Menschen sich allmählig aus dem Thierstande emporarbeiten lässt, so meint diese die menschliche Sprache aus allmählicher Veredelung und Ausbildung thierischer Naturlaute ableiten zu können. Vgl. dagegen die Urtheile und Resultate der ausgezeichnetsten Sprachforscher, z. B. Adelung, Fr. v. Schlegel, Merian, Klaproth, Abel Rémusat, Prichard, Lepsius, vor Allen W. Humboldt, über die Kawisprache. Einleit. Berlin 1836—40. Eine andere nicht minder wichtige und schwierige Frage ist bei der Annahme der ursprünglichen Einheit die, welche und welcherlei die *eine Ursprache* war, und wie sich die vorhandenen Sprachen zu ihr verhalten. In früherer Zeit hielt man (und auch M. Baumgarten I, 155 beharrt dabei) die hebräische für die aus der Urzeit gerettete Ursprache. In neuerer Zeit ist man ziemlich allgemein zu der Anerkennung gekommen, dass die vorhandenen Sprachen sämmtlich als Ableger der einen Ursprache einander ebenbürtig sind. Der Hauptgrund jener antiquirten Ansicht, — nämlich die Thatsache, dass die biblischen Namen der vorsündfluthlichen Zeit sämmtlich hebräischer Abstammung seien — ist durchaus nicht nöthigend. Er beweist nichts Andres, als was wir ohnehin wissen, dass die Hebräer die Bewahrer der alten Traditionen waren. Das Wort überhaupt, und auch speciell der Name, ist der Leib, womit der Geist seine Vorstellungen und Begriffe bekleidet. Retteten nun die Nachkommen Sem's die Vorstellungen und Erinnerungen von den Personen und Fakten der Urzeit aus der Katastrophe, in welcher die sprachbildende Fähigkeit des Geistes eine so wesentliche Umgestaltung erlitt, so mussten sie auch eben so gut wie alle andern Vorstellungen und Begriffe aus dem umgestalteten Sprachbildungsprincip von neuem geboren werden, um mittheilbar zu werden; wobei nicht zu übersehen ist, dass im Alterthum — und je höher hinauf, desto mehr — zwischen der an der Person haftenden Idee und dem Namen der Person die lebendigste und flüssigste Beziehung stattfand.

4. Eine ungefähre Angabe der **Zeit jener Katastrophe** hat man wohl nicht mit Unrecht in Gen. 10, 25 gefunden: „Der Name des einen Sohnes Sem's war Peleg, denn in seinen Tagen wurde die Erde getheilt“. Man hat demnach die Völkerzerstreuung in das 101. Jahr nach der Sündfluth, als das Geburtsjahr Peleg's, gelegt, wogegen aber sowohl der Text mit seinem פֶּלֶג, das auf ein spätes Datum, wo Peleg schon ein Mann von Bedeutung war, hinweist, als auch die Flüssigkeit der Namen und die Unmöglichkeit zeugt, dass in dieser Zeit schon eine solche Anzahl von Menschen, wie der Thurbau voraussetzt, vorhanden waren. Peleg lebte 239 Jahre, wir hätten uns also das Faktum vielleicht gegen Ende des 3. oder Anfang des 4. Sec. nach der Sündfluth zu denken. Die Ungenauigkeit der Angabe rechtfertigt sich vom Standpunkt

des Referenten dadurch, dass er principmässig den chronologischen Faden nur in der Verheissungslinie und für sie fortspinnst. — Andre verstehen die Theilung der Erde von einem Auseinanderreißen der Continente.

5. Als die einander entsprechenden Höhepunkte der bisherigen Unheilsentwicklung treten uns entgegen: der Sündenfall, die Vermischung der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen und die Einigung zum Thurmbau in Babel. Ebenso entsprechen sich Kain, Ham und Nimrod als die hervorragenden persönlichen Träger der Unheilsentwicklung.

6. Was die **Namen der Völkertafel** betrifft, so ist es eine Verkennung orientalischer Anschauung und Historiographie, wenn man in ihnen nur Namen einzelner Individuen, resp. Stammväter, sehen will. Sie bezeichnen vielmehr zumeist Völkergruppen, so dass der spätre Name des Volkes auf den Stammvater übertragen worden ist; denn nach der orient. Geschichtsanschauung fällt der Stamm mit dem Stammvater als einheitlicher Begriff zusammen. Ausserdem ist die einheitliche Bezeichnung für Land und Bewohner öfter nicht zu verkennen. Wo der persönliche Name des Stammvaters nicht durch eine feste Erinnerung bestimmter, daran haftender Thatsachen getragen wird, wird er allmählig vergessen, und der Volksname, der oft mit dem Landesnamen zusammenfällt, tritt an seine Stelle. — Ueberhaupt ist es mit Entschiedenheit festzuhalten, dass die Völkertafel von dem status quo der Gegenwart ihres Verfassers ausgehend das Problem der Völkerentstehung nur formell auf dem Wege der Evolution (der Einheit zur Vielheit), materiell aber auf dem Wege der Reduction löst, indem sie nur die zur Zeit bedeutsamen und im Gesichtskreise des Concipienten liegenden Völker auf die Einheit zurückführt. Wir betrachten als die Quelle der Völkertafel die patriarchalische Sage, bereichert durch die von den Aegyptern zu den Israeliten gelangte Völkerkunde. — Grade an der Stelle, wo die heil. Gesch. im Begriff steht, die Völker ihre eignen Wege gehen zu lassen, deutet die Aufbewahrung ihrer Namen darauf hin, dass sie nichts destoweniger nicht für die heilige Geschichte verloren, und vom Rathschluss der ewigen Liebe nicht vergessen werden sollen. Näher besteht ihr Interesse für die Geschichte des alten Bundes darin, dass sie im Ganzen und Grossen die genealogische Stellung angiebt, welche Israel unter den Völkern der Welt einnimmt. Ausserdem tritt sie, wie die ganze Urgeschichte, den Philosophemen und Mythen der Heiden entgegen, die von Göttern und Heroen und von Millionen von Jahren fabeln.

Gegen die **hist. Zuverlässigkeit** der Völkertafel ist besonders die Thatsache geltend gemacht worden, dass die Sprachverwandtschaft mit der hier angegebenen Abstammung in unversöhnlichem Widerspruch stehe. Dahin gehört namentlich, dass die Kanaaniter den Chamiten zugetheilt werden, während ihre Sprache sie unabweislich zu den Semiten rubricire. — Aber gesetzt auch, diese Schwierigkeit könne bei unsrer mangelhaften Kenntniss der betreffenden Zustände nicht genügend beseitigt werden, so muss es als höchst unhistorisch bezeichnet werden, bestimmte historische Angaben sofort aus abstracten apriorischen Gründen und Voraussetzungen, wie jene von der Sprachverwandtschaft entlehnten, zu verwerfen; zumal kein einziger haltbarer Grund für eine solche falsche Angabe aufzufinden ist. In Beziehung auf Kanaan hat man freilich den Nationalbass der Israeliten als Quelle der angeblich falschen Angabe betrachtet; aber es ist schon öfter entgegnet worden, dass die Edomiter, Moabiter, Ammoniter und Amalekiter gewiss nicht minder von den Israeliten gehasst wurden, ohne dass diese je ihre Stammverwandtschaft mit jenen Völkern verleugnet hätten. Ausserdem verliert diese Erklärungsweise aus natürlichen Sympathien oder Antipathien noch vollends alle

Bedeutung durch die ähnliche Erscheinung bei Elam und Assur. Ein bedeutendes, weil von der Bibel völlig unabhängiges und rein historisches Zeugniß für die Zugehörigkeit der Kanaaniter zur chamitischen Völkerfamilie giebt dagegen die Angabe der Klassiker von den ursprünglichen Wohnsitzen der Phönizier im südlichen Erdgürtel, wo zugestandnermaassen der Heerd chamitischer Völkerbewegungen war. K nobel (Völkertafel S. 315) hat unseres Erachtens das Problem völlig genügend gelöst durch die Annahme, dass die in Palästina einwandernden Kanaaniter von den dort schon vor ihrer Ankunft ansässigen Semiten die semitische Sprache angenommen hätten. Vgl. unten §. 38, 1. Ein Gleiches fand auch höchst wahrscheinlich bei den später unter Abraham einwandernden Terachiten (§. 39) statt, denn dass Abrahams Väter nicht die hebräische, sondern die aramäische Sprache redeten, scheint mit Sicherheit aus Gen. 31, 47 geschlossen werden zu können.

7. Die **Richtung der Noachiden** bei ihrer Zerstreuung war nicht durch Verabredung oder Ueberlegung, aber auch nicht durch den Zufall bedingt; sie folgten einem dunkeln, instinktartigen Triebe, einem innern Rapport ihrer Natur mit der Natur der Zonen, wohin sie sich wandten. Der leichte bewegliche Jafet passte nur für den Norden und die mittlere Zone. Seine Nachkommen, die das bewegliche Element in der Geschichte bilden, bevölkerten das nördliche Asien und ganz Europa (vgl. Hor. Od. I, 3: *audax Japeti genus*). Cham's Richtung ging nach Süden, die Gluth der mittäglichen Sonne entsprach seinem Namen und seiner innern Gluth. Er bewohnte anfangs die südlichen Halbinseln Asiens und wandte sich von dort nach Afrika. Sem's Geschlecht bildet das stabile Element in der Geschichte, und wurde diesem seinem Charakter gemäss wohl am wenigsten von dem Sturm der Völkerbewegung getrieben. Es wurzelte in Vorderasien. Der Kreis, den Sem's Niederlassungen beschreiben, „fängt südöstlich jenseits des Tigris am persischen Meere mit Elam (Elymais) an, zieht sich mit Assur (den Assyren) nordwärts am Tigris hin, wendet sich mit Arpaxad nordwestlich, schreitet mit Lud (den Lydern) am weitesten nach Westen zu den semitischen Völkern Kleinasiens fort und kehrt von da südöstlich mit Aram an den Euphrat zurück“ (Ewald I, 327). —

Das Heidenthum.

§ 23. Als das vermessene Wort: „Wohlauf, lasset uns eine Stadt und Thurm bauen, dessen Spitze bis an den Himmel reiche, dass wir uns einen Namen machen“, gesprochen wurde, da war die Stunde der Geburt des Heidenthums gekommen. Denn das Princip des Heidenthums ist negativ die Verleugnung des lebendigen, persönlichen Gottes und die Verachtung des von Ihm zuvorbedachten Heils, und positiv der Wahn, sich selbst durch eigene Kraft und Weisheit helfen zu können und zu müssen, und somit das Bestreben, aus eignen Mitteln das Heil darzustellen¹⁾. Dies Princip war in dem Beginnen der Thurmbauer zum Durchbruch, zum klaren Bewusstsein gekommen, und damit der Anfang einer Entwicklung gesetzt, welche, da sie weder ihr vorgestecktes Ziel zu erreichen vermögend war, noch auch durch ein Totalgericht, ähnlich dem der Sündfluth, abgeschnitten werden sollte (Gen. 8, 21 ff., vgl. § 27, 4) — nur mit einem totalen Bankrott endigen konnte. Aber selbst diesen

unvermeidlichen Bankrott wusste die göttliche Weltregierung für ihre Zwecke dienstbar zu machen, und dennoch am Ende auch diese sich vom Heil lossagende Entwicklung zum Heil zu führen²⁾ — Indem der biblische Bericht die Sprachverwirrung und die daraus hervorgehende Völkerzerstreuung als ein Gericht und eine Strafe darstellt, ist damit nicht ausgeschlossen, sondern vielmehr eingeschlossen, dass sie auch eine natürliche Folge der eingeschlagenen Entwicklung war, und dass sie als Zuchtmittel auch einen Segen für die noch zukünftige Entwicklung in sich schloss. Indem Gott nun die Völker ihre eignen Wege gehen lässt, so hat Er doch auch diesen Wegen ein Ziel, wie es Ihm gefällt, zuvorbedacht, und indem er sie sich selbst überlässt, verlässt Er sie nicht, und darum und darin hat auch das Heidenthum eine göttliche Sanction.

1. Schon Josephus hat dies erkannt, indem er von Nimrod, den er als den Urheber des babylonischen Thurmbaus und Vater des Heidenthums ansieht, sagt (ant. 1, 4 § 2): *ὃς ἐπειδὲν αὐτοὺς μὴ τῷ θεῷ διδόναι τὸ δὲ ἐκτεῖνον εἰδαιμονεῖν, ἀλλὰ τὴν ἰδίαν ἀρετὴν ταῦτα παρέχειν αὐτοῖς ἡγείσθαι.*

2. Das Heidenthum ist der verlorne Sohn, den der Vater, weil er nicht länger im Vaterhause, unter der speciellen Aufsicht, Zucht und Pflege des Vaters bleiben will, in die weite Welt entlässt, wohl wissend, dass doch endlich, wenn er das väterliche Erbe verprasst haben, und es mit ihm dahin gekommen sein wird, dass er seinen Bauch mit den Träbern der Säue zu füllen begehren wird, — dass dann schon die Noth und die Erfahrung seines Elendes ihn willig machen werde, die ihm im Vaterhause offen gehaltene und vorbereitete Stätte freudig und dankbar einzunehmen. Die Mitgift aber, die der Sohn aus dem Vaterhause mitnimmt, die er in den schwelgerischen Naturreligionen vergeudet, das sind die Reliquien des Urstandes, der Urzeit, der Urreligion; — aber auch ein ernster, unabweisbarer *παιδαγωγός* aus dem Vaterhause: der *νόμος ἐν ταῖς καρδίαις γραπτός*, begleitete ihn auf seinen Irrwegen, und auch in der weitesten Ferne und Verirrung bindet noch ein Band ihn ans Vaterhaus: der Zug der Abstammung und Verwandtschaft, das *γένος ὑπάρχειν τοῦ θεοῦ* Act. 17, 29, das innre sich immer von Neuem geltend machende Bedürfniss, die nie ganz zu betäubende Sehnsucht nach dem verlorenen Frieden des Herzens. — Das gehoffte Heil hatte der verlorne Sohn auf den Wegen seiner eignen Wahl nicht finden können, statt dessen brachte er Elend, Hunger und Blösse mit. Dennoch aber sollten die Jahrtausende der Verirrung keineswegs völlig verloren und fruchtlos sein. Erfahrungen und Güter konnte und sollte er auf seiner Wandrung gewinnen, Kräfte und Fähigkeiten ausbilden, mit welchen er dem Vaterhause einst bei seiner späten Rückkehr um so mehr nützlich und förderlich werden konnte, als dieselben hier in dem Maasse nicht hatten gewonnen werden können, weil die ganze Macht des Bildungstriebes und die ganze Kraft der Entwicklung vorerst auf Erzielung andrer und wesentlicherer Interessen, die nur hier und nirgends anders dargestellt werden konnten, gerichtet sein musste.

§ 24. In der Richtung und Entwicklung des Heidenthums ist eine doppelte Seite, eine Lichtseite neben und bei der Schattenseite, anzuer-

kennen und wohl zu unterscheiden. Fassen wir von diesem Gesichtspunkte aus zunächst die religiöse Entwicklung in's Auge, so muss zugestanden werden, dass dieselbe keineswegs aller Elemente der Wahrheit entblösst gewesen ist. Woher denn der sonst rein unbegreifliche Reiz und die verführerische Gewalt, die es nach allen Seiten in der Zeit seiner Blüthe ausübte? Die Lüge ist nie kräftig als reine Lüge, sie ist es nur durch die Wahrheit, die sie enthält¹⁾. Zu diesen Elementen der Wahrheit gehörten aber nicht bloss die Reliquien der Urreligion, sondern vornehmlich auch die Anticipationen zukünftiger Wahrheiten. Das Heidenthum war durchweg Pantheismus, eine Religion des Diesseits und der Gegenwart, die nichts weiss und nichts wissen will von einem Heil in der Zukunft und in dem Jenseits. Es will geniessen, wo es nur hoffen durfte, wissen, wo es nur ahnen konnte, schauen, wo es nur glauben sollte. Es wendet sich ab vom lebendigen Gott, weil Er nicht nur ein naher, sondern auch ein ferner Gott ist, weil Er die Seinen an die Zukunft und an das Jenseits verweist, und versenkt sich dagegen in die Natur, die mit ihrer Fülle von Leben und Genüssen immer nah und gegenwärtig ist. Es durchbricht die Schranken organischer Entwicklung, anticipirt die Wahrheit, die nur in der Zukunft zur vollen und gesunden Erscheinung kommen kann, und macht sie dadurch zur unreifen, dämonisch lügenhaften Karikatur. Die Naturreligion des Heidenthums ist ein Treibhaus, in welchem die exotische Pflanze der Zukunft und des Jenseits auf unnatürlichem Boden, mit unnatürlicher Triebkraft und in vorzeitiger Entwicklung gross getrieben wird. Das Schibboleth des Pantheismus, das *τὸν θεὸν τὰ πάντα ἐν πᾶσιν εἶναι* 1 Kor. 15, 28, ist z. B. eine solche Wahrheit, aber eine Wahrheit, die erst nach Jahrtausende langer Entwicklung am Schlusse des diesseitigen Weltalters zur reifen und vollendeten Darstellung kommen kann. Diese Wahrheit anticipirt nun das Heidenthum und stellt sie an die Spitze seiner Entwicklung. Blüthen trug die Treibhauspflanze und zum Theil herrlich-glänzende Blüthen, aber es waren taube Blüthen, die nie zu Früchten reifen konnten. In dieser Mischung von Wahrheit und Lüge, von Göttlichem und Dämonischem, in jenem frühreifen und vorwitzigen Hinübergreifen ins Versagte, in diesem lügnerrischen Glanze seiner vorzeitigen Blüthen liegt die Macht und der verführerische Reiz des Heidenthums. Seine Kraft konnte erst gebrochen werden, wenn die Wahrheit in der Lüge aufgegangen und verzehrt, wenn die taube Blüthe verwelkt und ohne Frucht anzusetzen abgefallen war; wenn es sich selbst der Ueberzeugung von seiner innern Leerheit und seiner gänzlichen Ohnmacht, die religiösen Bedürfnisse des Menschengeistes zu befriedigen, nicht mehr erwehren konnte. Und das war wie

der natürlich-nothwendige Endpunkt, so auch das gottgewollte Ziel dieser Entwicklung.

Als blosser Wahn, als pure Lüge hätte das Heidenthum gewiss nicht vermocht, das Volk Gottes, das täglich die Wunder der Allmacht seines Gottes sah, das die sinnigsten und tiefsten Geheimnisse in seinem Kultus hatte, immer wieder von Neuem in seine Schlingen zu ziehen, — als nackte Lüge hätte es nimmer seine Anhänger zu solch unerhörten Aufopferungen, wie sie dieselben stets willig darbrachten, kräftigen können. Denn wahrlich, nicht bloss gehaltloser Aberglaube trieb die Heiden zu der Resignation, ganze Hekatomben den Göttern darzubringen, — nicht ordinärer Wahnsinn verleitete die Priester der Kybele, sich zu entmannen, — nicht gemeine fleischliche Lust reizte die edelsten Jungfrauen, sich im Tempel der Mylitta dem ersten besten Fremden Preis zu geben, — nicht Mangel an Kindesliebe, nicht gefühllose Grausamkeit verschuldete es, dass die Eltern ihre Kinder dem Moloch in die Arme warfen u. s. w.

§ 25. Einen andern Ausgang, als die religiöse Entwicklung konnte und sollte die Entwicklung des Heidenthums in weltlicher Bildung gewinnen. Hier hatte es die Aufgabe, nicht bloß negativ, sondern auch positiv der Vollendung des Reiches Gottes entgegen- und vorzuarbeiten. Auf diesem Gebiete sollte auch das Heidenthum Bausteine liefern zu dem grossartigen, Alles umfassenden Bau des Reiches Gottes. Und in der That, was das Heidenthum in Philosophie und Poesie, in Kunst und Wissenschaft und in weltlicher Bildung überhaupt geleistet hat, das steht zum Theil noch unübertroffen da, und hat wirklich der christlichen Bildung; die Alles durchdringen und heiligen soll, wesentlichen Vorschub geleistet. Diese Blüthen waren keine tauben Blüthen, sie haben Früchte getragen, die unvergängliche und lebenskräftige Grundlagen christlicher Bildung sind und bleiben. Darum und insofern hat das Heidenthum ebensowohl propädeutischen Charakter wie das Judenthum und nimmt eine parallele, selbständige Stellung neben demselben ein. Vereinigen konnten sich beide Richtungen erst, wenn beide zur Reife gediehen waren, — die Frucht dieser Einigung ist die christliche Bildung. —

Was hier vom Heidenthum gesagt ist, gilt natürlich nur vom vorchristlichen, das in propädeutischem Verhältniss zum Christenthum steht. Anders das nachchristliche Heidenthum, dem durchaus die göttliche Sanction fehlt, die wir oben beim vorchristlichen Heidenthum anerkennen mussten. Das alte Heidenthum hatte ebenso wie das Judenthum in der Mitte der Zeiten seine Aufgabe erfüllt. Das jetzige Heidenthum ist ebensowohl eine Karikatur des alten Heidenthums, wie das jetzige Judenthum eine Karikatur des alten; es bietet nur die zerfallenen Ruinen, die entseelten und der Verwesung anheimgefallenen Glieder des alten dar. Darum kann auch in ihm sich keine Kunst, keine Wissenschaft, keine Bildung entwickeln.

Geschichte des alten Bundes.

Grund, Zweck und Ziel des alten Bundes.

§ 26. Seit dem Sündenfall war die Erlösung von der Sünde und ihren Folgen Aufgabe und Ziel der Geschichte geworden. Im Menschengeschlechte selbst sollte sich dies Heil als höchste Blüthe und Spitze seiner vom göttlichen Rathschlusse befruchteten Entwicklung entfalten. Aber sehr bald schon hatte die Entwicklung eine so von Grund aus verkehrte und ungöttliche Richtung genommen, dass sie durch ein göttliches Totalgericht gewaltsam abgerissen werden musste, weil sie, in dieser Richtung festgesetzt, statt zum Heil nur zum absoluten Unheil hätte gelangen können. Doch ein Mann konnte noch aus dem allgemeinen Untergang gerettet werden, und in ihm ist der Anfang einer neuen Entwicklung zu dem alten Ziele hin gesetzt. Aber auch sie artet aus, zwar nicht so, dass nur wiederum durch ein zweites Totalgericht der Heilsplan Gottes aufrecht zu erhalten gewesen wäre, aber doch so, dass sie nicht mehr im Stande war, fernerhin noch Träger und Ausrichter der göttlichen Heils-idee zu sein. Nicht positiv, — aber doch noch negativ konnte durch sie und in ihr das Heil angebahnt werden. Mit dem Vertrauen und der Zuversicht auf eigne Kraft und Weisheit beginnend, konnte sie nur endigen mit der Verzweiflung an der Möglichkeit, aus sich selbst das wahre Heil der Menschheit zu gewinnen, aber eben darin war ihr eine Brücke geschlagen zum Eingang in das wahre von Gott unterdess bereitete Heil.

§ 27. Auch Sem's Geschlecht, in dessen Hütten nach dem Spruch des Stammvaters Gott sein Heil ausrichten und darstellen wollte, war, obschon es noch am längsten den mächtigen Andrang des heidnischen Princip's von sich abgehalten zu haben scheint, doch am Ende selbst demselben verfallen (Jos. 24, 2. 14). So musste also, um das Heil positiv

anzubahnen und darzustellen, wiederum ein Neues geschaffen, eine neue dem Heidenthum geradezu entgegenstehende Entwicklung angeknüpft werden, durch deren positive Frucht die negativen Resultate des Heidenthums erst Bedeutung und Werth gewinnen konnten. Anknüpfend an die alte Weissagung und sie bewahrheitend, musste diese neue Entwicklung aus Sem's Geschlecht hervorgehen, es musste ein Mann, wie ein Brand aus dem Feuer, diesem in die allgemeine Entartung bereits mit verflochtenen Geschlechtern entrissen, auf einen neuen Boden verpflanzt, unter neuen Bedingungen gestellt und mit neuen Kräften und Hilfsmitteln ausgerüstet werden. Mit diesem Auserwählten schliesst Gott von Neuem einen Bund; ihn bestimmt Er zum dritten Anfänger der Heilsanbahnung. In seine und seiner Nachkommen Hände wird die Pflege des Heiligthums überantwortet, dort concentrirt Gott alle seine Offenbarungen und Voranstalten, dort wird das Heil bereitet, das, wenn es zur Reife gediehen ist, allen Völkern zu Theil werden soll. Vom Weibessamen war bisher das Heil erwartet worden, jetzt wird der Kreis der Erwartung enger gezogen: in Abrahams Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.

§ 28. Zum drittenmale wird so ein neuer Anfang der Heilsentwicklung gesetzt, der sich durch seinen Particularismus von dem Universalismus der beiden früheren unterscheidet. Den beiden ersten Entwicklungsreihen lag das Princip des Universalismus zu Grunde: dem ganzen Menschengeschlechte war die Pflege des Heiligthums anbefohlen gewesen. Dies war aber nur dadurch möglich gewesen, dass beidemale die Entwicklung mit einem universalen Anfänger und Stammvater beginnen konnte: der universale Charakter des einen war durch die Schöpfung gesetzt, der des zweiten durch ein varangegangenes Totalgericht ermöglicht worden. Hätte nun wiederum das ganze Menschengeschlecht der Träger der neuen (dritten) Heilsentwicklung werden sollen, so hätte auch hier wieder das ganze entartete Geschlecht bis auf das Individuum, von dem die neue Entwicklung ausgehen sollte, durch ein Totalgericht von der Erde vertilgt werden müssen. Das in ihm sich offenbarende Verderben trug aber nicht wie in der früheren Periode einen so decidirt und exclusiv-widergöttlichen Charakter an sich, dass ihm nur durch ein Totalgericht hätte abgeholfen werden können; vielmehr hatte es eine Richtung genommen, die trotz ihrer Verkehrtheit doch noch nicht alle Empfänglichkeit für das Heil ausschloss. Aber diese Empfänglichkeit war so sehr zurückgedrängt, dass sie erst wieder hervortreten konnte, wenn die Saat des Verderbens, von der sie überwuchert wurde, zur Reife gekommen und in ihrer Reife sich selbst gerichtet und vernichtet hatte. Der neue Heils-

anfang fand also schon ein ganzes zur Vielheit entfaltetes Menschengeschlecht vor, welches für das Heil noch gewonnen werden konnte und sollte. Aber dies Heil konnte nicht auf magische oder plötzliche, gewaltsame Weise unmittelbar an das ganze vorhandene Menschengeschlecht gebracht werden; vielmehr musste die Menschheit für das Heil und das Heil für die Menschheit bereitet werden. Damit war denn die Nothwendigkeit gesetzt, dass der dritte Heilsanfang von einem particularistischen Princip ausging, aber einem universalistischen Ziele zustrebte. Weil jede wahre Entwicklung innerhalb der Kreatur eine organisch sich entfaltende und fortschreitende sein muss, so musste auch das Heil vom Keime zur Frucht, von der einheitlichen Wurzel zum verzweigten Baume fortschreiten; es musste so lange den Charakter der Besondrung tragen, bis es in sich gereift den Charakter der Verallgemeinerung anzunehmen fähig sei; — und da ferner das Heil, weil für den Menschen, sich auch nur im Menschen entfalten konnte, so musste es einem einzelnen Individuum anvertraut werden, mit dessen Entfaltung sich auch zugleich das Heil entfalte. So tritt neben die Entwicklung des Heidenthums die Entwicklung des Judenthums, durch jene soll die vorhandene Menschheit für das Heil, durch diese das Heil für die Menschheit bereitet werden.

§ 29. Judenthum und Heidenthum bilden zwei einander ausschliessende und doch einander bedingende, gegensätzliche, aber doch auch wiederum parallele Entwicklungsreihen. Im bestimmtesten Gegensatz zum Heidenthum prägt sich im Volke der Wahl von vornherein der Charakter tiefer Demuth, zuversichtlichen Glaubens, sehnächtigen Hoffens und Harrens aus, und tritt in seiner ganzen Geschichte, soweit dieselbe eine normale, bundesgemässe und bundeskräftige ist, allenthalben glänzend hervor. Dies Volk erwartet nichts von eigener Kraft und Weisheit, Alles von Jehovah's Hülfe. Nicht von der Gegenwart, sondern von der Zukunft hofft es das Heil, auf die Zukunft sind seine sehnächtigen Blicke gerichtet, auf sie wird es durch seine Weissagungen, durch seinen Cultus, durch seine Institutionen gewiesen. Es ist das Volk der Sehnsucht und des Verlangens, die Stimme eines Predigers in der Wüste: Bereitet dem Herrn den Weg. Zwar die allgemeine Verkehrtheit des menschlichen Herzens tritt auch bei diesem Volke gar oft hervor, und erscheint um so greller, je mehr die Folie, die Umgebung dagegen absticht. Der Weltgeist übt auch an diesem Volke nur zu oft seine Macht aus, es unterwirft sich selbst nur zu häufig dem Princip des Heidenthums; aber um so kräftiger treten dann meist auch wieder unter der Zucht Gottes die Blüthen seiner eigenthümlichen Richtung hervor. — Durch Kunst und Wissenschaft, durch Cultur und weltliche Bildung ist dagegen das Heidenthum ausgezeichnet,

nicht so das Judenthum. Aber was dem Heidenthum gänzlich fehlte, das entfaltet sich in reichem Maasse beim Volke Gottes, welches reich ist an religiöser Bildung, an göttlicher Weisheit, stark in der Hoffnung, mächtig durch weltüberwindenden Glauben. Die Wissenschaft, die Kunst, die weltliche Cultur, überhaupt die Gefässe für das zukünftige Heil sollten von den Heiden, aber das *Heil* selbst sollte allein von den Juden (Joh. 4, 22) kommen. — Doch ist dies nicht so zu verstehen, als ob das Heidenthum mit den Früchten seiner Entwicklung erst dem Christenthum als der Vollendung der alttest. Offenbarung dienstbar und förderlich geworden wäre. Vielmehr hat das Heidenthum auch auf die Entwicklung der vorbereitenden alttest. Religion und Offenbarung einen bedeutenden Einfluss geübt¹⁾; und zwar ist dies in einem solchen Maasse der Fall gewesen, dass man die ganze alttestamentl. Geschichte nach den heidnischen Einflüssen, unter denen sie sich entwickelte, periodisiren kann.²⁾ Mit allen Formen des Heidenthums tritt das Volk Israel in Berührung, und durch alle erhält es Anstoss und Antrieb zu neuer und reicherer Entfaltung seines religiösen Bewusstseins.

1. Dieser Einfluss des Heidenthums auf die alttestamentl. Offenbarung ist ein dreifacher. Zunächst ein formaler; das Heidenthum bietet ihr die brauchbare Form dar, in welcher ihr Inhalt sich darstellen kann. Namentlich gilt dies von der religiösen Symbolik. Dann aber war der Einfluss auch materieller Art, und zwar theils durch negative, theils durch positive Einwirkung: jenes indem die Lüge des Heidenthums Anlass und Antrieb war zur Entfaltung der entgegenstehenden Wahrheit; dieses indem die verzerrte, weil vorzeitig entwickelte, Wahrheit des Heidenthums durch das Läuterungs- und Heiligungsf Feuer des alttestamentl. Religionsprincips und der fortschreitenden alttest. Offenbarung hindurchgehend, von ihrer Verzerrung und ihren unreinen Beisätzen befreit, in das religiöse Bewusstsein des Israeliten überging.

2. Der gemeinsame Ausgangspunkt heidnischer Gesamtcultur sind die Niedrungen des Euphrat und Tigris gewesen. Von dieser gemeinsamen Urcultur ist ohne Zweife schon die terachitische Völkerschicht, aus welcher durch Abrahams Samen das Volk der Wahl hervorging, befruchtet gewesen. Und als nun diese einheitliche Urcultur sich in verschiedenen Gestaltungen entfaltete, da wird Israel von einer jeden derselben, sobald sie zur Reife gelangt ist, von Neuem befruchtet. Zunächst ist es der ägyptische Einfluss, der in der oben bezeichneten Weise sich am Volke Israel geltend macht, demnächst der phönizisch-babylonische, dann der persische und endlich der griechisch-hellenistische.

§ 30. Zweck und Ziel des alten Bundes ist die Darstellung des Heils, das zwar allein aus Israel hervorgehen soll und für Israel bestimmt ist, aber nicht nur für Israel allein, sondern in ihm für alle Völker. Durch diesen zwiefachen Gesichtspunkt ist der Eintritt des Heils und damit auch der Schluss und das Ende der Geschichte des alten Bundes bedingt. Die Fülle der Zeit, in welcher beide Entwicklungsreihen,

die jüdische und heidnische, mit ihren Früchten und Resultaten zusammen treffen, sich einen und die christliche, Alles umfassende Bildung erzeugen sollen, setzt die gleichzeitige Reife einer zwiefachen Entwicklung voraus, einer objectiven und einer subjectiven. Objectiv muss im Heidenthum wie im Judenthum das, was sie darzustellen haben, hier das Heil, dort die Wissenschaft zu dem Grade der Reife gekommen sein, der zu einem fruchtbaren Zusammentreten beider erforderlich ist. Subjectiv aber müssen die Juden sowohl als die Heiden empfänglich geworden sein, oder vielmehr, es muss Alles geschehen sein, wodurch sie empfänglich gemacht werden konnten für die individuelle Aufnahme des Heils. Dann hat das Heidenthum, wie das Judenthum seine Bestimmung erreicht, und was dann noch länger als Heidenthum oder Judenthum fortbestehen will, hat seine göttliche Sanction, und damit seine welthistorische Bedeutung verloren, ist nur ein Leichnam, dem die lebendige Seele entflohen ist, — für den nur noch die Hoffnung bleibt, dass doch einst noch einmal ein lebendiger Odem unter die Todtengebeine fahre, auf dass sie lebendig werden (Ezech. 37) und sich dem lebendigen Leibe organisch einfügen.

A. Der Schauplatz der Geschichte des alten Bundes.

Die Physiognomie des heiligen Landes.

§ 31. Abgesondert von dem gewaltigen westasiatischen Hauptgebirge, gleichsam als ein dem Eindringen des Mittelmeeres vorgeschobener Vorposten desselben, erhebt sich aus dem Thal des Eleutherus (El-Kebir), der etwa 4 d. Meilen nördlich von Tripolis ins Meer fällt, ein Gebirgsland, das sich nach Osten in die Euphratwüste, nach Süden in die arabische Wüste und nach Westen ins Mittelmeer verläuft. Die erste, nördlichste Gliederung desselben umfasst zwei parallele von Norden nach Südwest streichende Bergketten, im Westen den Libanon, der sich in mannigfacher Abstufung von der Schneelinie bis zum Thal des Leontes, der oberhalb Tyrus ins Meer fließt, senkt, und im Osten den Antilibanon, der sich weiter nach Süden hinzieht und hier im schneebedeckten grossen Hermon eine Höhe von mehr als 10,000 Fuss erreicht. Zwischen beiden erstreckt sich das mehrere Stunden breite Thal el-Bekâa, das alte Coelesyrien, aus welchem der Leontes in südlicher und der Orontes in nördlicher Richtung dem Meere zufließt. Am Fusse des Hermon, aber durch eine niedrige, dem Hermon gleichlaufende Bergkette vom

Thal el-Bekâa getrennt, beginnt das Jordanthal, durch welches auch die südliche Fortsetzung jenes Gebirgssystems der Länge nach in zwei parallel von N. nach S. laufende Gebirgszüge geschieden wird. Dies Land, zu beiden Seiten des Jordans, im O. durch die Euphratwüste, im S. durch die arabische Wüste, im W. durch das Mittelmeer, im N. W. durch das Thal des Leontes, und im N. O. durch den Hermon incl. begrenzt¹⁾, war der Schauplatz unsrer Geschichte, die Pflegestätte aller Vorbereitungsanstalten des Heils. Der Kern desselben, das Westland²⁾, hiess nach seinen frühern Bewohnern Kanaan; das ganze Land führte seit der Römerzeit den Namen Palästina.

1. Eine geogr. genaue Begrenzung des dem Volke Gottes angewiesenen Landes giebt Num. 34, 1 ff., der sich für das Ostland Num. 32, 33—42 ergänzend anschliesst, und womit Jos. 13, 1 ff. zu vergl. ist. Danach reicht die Südgrenze des Ostlandes bis an die Ufer des Arnon und die Südgrenze des Westlandes von der Spitze des toten Meeres bis zum Bach Aegyptens oder dem Wâdy el-Arîsch (koptisch auradsch = Grenze), von den Griechen Rhinocorura genannt. Schwieriger ist die Bestimmung der Nordgrenze. Nach Jos. 13, 5. 6. und Num. 34, 8 ist der ganze Libanon mit sammt dem Gebiet der Sidonier, vom Hor (wahrsch. = הֶרֶם = Hermon) an, bis man kommt nach Chamat, miteingeschlossen. Mit dem Ausdruck חֲמַת הַרְבֵּי נֶחַר ist wahrsch. der nördl. Theil des Orontesthales el-Bekâa, die nördliche Pforte des ganzen Landes, bezeichnet. Chamat ist entweder das heutige Hamah (حماة) am Orontes (das *Ἐπιφάνεια* der Griechen), vergleiche Burckhardt Reise I, 249 ff., oder das einige Meilen südlicher liegende Hums (حمص), bei den Griechen Emesa. Somit wäre also das ganze oben bezeichnete Gebirgssystem, mit Einschluss des mit Palästina ein organisch-zusammenhängendes Ganze bildenden Doppellibanons, nur mit Ausschluss der ohnehin unfruchtbaren südlichen und östlichen Wüste, den Israeliten ursprünglich zum Besitz bestimmt und angewiesen gewesen, — ein Gebiet, das sie freilich nie ganz in dieser Ausdehnung besessen haben. Eine noch weitre Ausdehnung, nämlich bis zum Nil im W. und bis zum Euphrat im O., scheint Gen. 15, 18 (vergl. Ex. 23, 31 u. Deut. 11, 22—24) verheissen zu sein. Wenn zuvörderst gegen Iken und Laborde behauptet werden muss, dass der hier genannte נְהַר מִצְרַיִם Bezeichnung des Nil's ist, und durchaus nicht mit dem Bach Aegyptens (נְהַר מִצְרַיִם) oder dem W. el-Arîsch identificirt werden darf, so muss doch ebenso entschieden mit Hengstenberg (Beitr. III., 265 ff.) gelehnet werden, dass hier eine geogr. genaue Begrenzung habe gegeben werden sollen. Der prophetischen Haltung völlig angemessen bezeichnet diese Angabe den zwischen den beiden welthistorischen Flüssen oder vielmehr zwischen den durch sie repräsentirten beiden Weltreichen liegenden Kern des Landes. Das Reich, das Abrahams Samen aufrichten soll, erscheint in dieser Verheissung als ein so bedeutendes, dass es sich neben dem mächtigen Aegypten und den gewaltigen vorderasiatischen Weltreichen selbständig zu halten vermöge, — dass alle andern Völker und Reiche, die etwa auch noch zwischen beiden Weltreichen sich constituiren dürften, entweder keinen Bestand haben, oder wegen ihrer verhältnissmässigen Unbedeutendheit gar nicht in Betracht kommen.

2. Der **Name Kanaan** כְּנָעַן (= Niedrung) wird ausschliesslich vom Westjordanlande gebraucht. Er ist ebenso Volks- wie Landesname. Die sonderbare Erschei-

nung, dass ein Land von so entschieden gebirgigem Charakter mit diesem Namen bezeichnet wurde, wird erst durch die historische Angabe der Völkertafel Gen. 10, 15—19, wonach die Kanaaniter sich zuvörderst in der phönizischen Niedrung niederliessen und von da aus sich bis zum todten Meere ausbreiteten, verständlich. Der Name *Παλαιστίνη* sc. *Συρία* ist griechische Aussprache des Wortes פְּלִשְׁתִּינָה, das ursprünglich das Gebiet der Philister in der südlichen Meeresniedrung bezeichnete, aber von den Römern auf das ganze Land ausgedehnt wurde (vgl. Ptolem. 5, 16: *Παλαιστίνη* ἧτις καὶ Ἰουδαία καλεῖται). In der Bibel kommen noch folgende Namen vor: אֶרֶץ הַעֲבָרִים Gen. 40, 15; אֶרֶץ יִרְדֵּן Hos. 9, 3; אֶרֶץ מִדְבָּר זַח זַח זַח Zach. 2, 16; אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל oder אֶרֶץ יִשְׂרָאֵל Jud. 19, 29; Ez. 7, 2; ἡ γῆ τῆς ἐπαγγελίας, das gelobte Land, Hebr. 11, 9.

§ 32. Am Fusse des Hermon nimmt das Jordanthal seinen Anfang und läuft parallel mit der Meeresküste, etwa 8 M. östlich von derselben von N. nach S. zwischen den beiden vom Libanon ausgehenden Gebirgszügen. Die tiefe Depression des Thales unter dem Niveau des Meeres, so wie das steile Emporsteigen der es einschliessenden Gebirgswände führen auf die Annahme eines vorgeschichtlichen Bodensenkungs (2). Der Jordan selbst entspringt aus drei oder vier Quellen am Fusse des grossen Hermon, die sich im See Merom, einem schönen, tiefen Thalbecken, vereinigen (3). Aus den den See südlich umschliessenden Bergen tritt der Jordan mit kräftigem Fall hervor, durchheilt in schnellem Laufe eine Strecke von zwei Meilen, um seine Gewässer an den reizenden Alpensee Gennezaret abzugeben (4). Beim Austritt aus diesem mit hohen, fruchtbaren Gebirgen eingerahmten See durchströmt er in unzähligen Krümmungen und Windungen, und 27 grössere und gegen 80 kleinere Wasserfälle bildend, mit reissender Schnelligkeit — 30 bis 70 Schritt breit — die 13 deutsche Meilen lange bis zum todten Meere reichende Jordansau, el-Ghôr, ein durchschnittlich zwei Stunden breites, von steilen, kahlen Kalksteingebirgen eingeschlossenes Thal (5), und findet seinen Untergang im todten Meere, einem tiefen Thalkessel, an dessen Ufern steile und öde Felsengebirge gegen 2500 Fuss hoch emporsteigen (6). — Von beiden Seiten führen eine Menge von Wady's und Schluchten, die das Hochland meist bis tief in seine Wurzeln durchrissen haben, die Gebirgsgewässer dem Ghôr und dem todten Meere zu. Die meisten derselben sind aber $\frac{3}{4}$ des Jahres ausgetrocknet und nur während der Regenzeit mit Wasser angefüllt. Nur aus dem östlichen Hochlande fliessen mehrere nie versiegende Ströme zu (§ 35). — Ob das Jordanthal in Verbindung mit dem südlichen Theile des Ghôr (der Arabah), in dem es sich bis zum rothen Meere fortsetzt, einst (in vorgeschichtlicher Zeit) eine Wasserstrasse gewesen sei, welche die Gewässer des Jordans bis zum ailanitischen Meerbusen geführt habe, muss zur Zeit noch dahin gestellt bleiben (7).

1. So oft auch das heil. Land bereist worden war, fehlte es doch an einer genauern Untersuchung des Jordanlaufes und des todten Meeres, und erst seit zwei Decennien sind Versuche gemacht worden, durch **Beschiffung** beider diese Lücke auszufüllen. Den ersten Versuch machte im Jahre 1835 der Irländer Costigan. Mit einem kleinen offenen Boote, das er vom mittelländischen Meere nach Tiberias hatte herübertransportiren lassen, und nur von einem einzigen malthesischen Diener begleitet, unternahm er das kühne, romantische Wagniss der Beschiffung des Jordans und des todten Meeres. Aber die furchtbare Hitze, die unausgesetzte Anstrengung des Ruderns und der Mangel an Proviant übermannte den kühnen Schiffer. Sein Diener musste ihn halbtodt am Ufer liegen lassen, um von Jericho Hülfe herbeizuholen. Er wurde nach Jerusalem gebracht und starb nach wenig Tagen. Da er nur unlesbare, kurze Notizen an den Rand seiner Bücher gemacht hatte, gingen die so theuer erkauften Ergebnisse seines Unternehmens noch obendrein gänzlich verloren. — 2) Zwei Jahre später erneuerten die Engländer Moore und Beek den Versuch. Aber theils die Hindernisse, welche ihnen von den Behörden entgegengestellt wurden, theils die Verweigerung alles weitem Beistandes von Seiten der Araber nöthigten sie, das Unternehmen unvollendet abzubrechen. Einige Messungen blieben daher das einzige Resultat. Schubert, der bald nachher von Jericho aus zum todten Meere kam, war nicht wenig überrascht, auf den Wellen desselben ein kleines Fahrzeug mit englischer Flagge herrenlos umhertreiben zu sehen. — 3) Die Expedition der englischen Admiralität unter Major Scott und Lieutenant Symonds behufs Messung der syrischen Küste verband damit (1841) unter Leitung des Letztern auch eine Untersuchung des todten Meeres. Veröffentlicht sind bis jetzt nur einige Hauptresultate über Niveau- und Tiefenmessung. Weiteres steht indess noch zu erwarten. — 4) Im J. 1847 unternahm der englische Lieutenant Molineux mit einem kleinen Boote seines Schiffes, das unter unsäglichen Mühseligkeiten aus der Bai von Acre auf Kameelrücken zum Tiberiassee gebracht worden war, die erste Beschiffung des Jordans und des todten Meeres, von der die Wissenschaft wesentliche Bereicherung hatte. Obwohl alle seine Matrosen durch Beduinenüberfälle bei Jericho nach Tiberias zurückgesprengt worden waren, liess er sich doch von der weitem Verfolgung seines Zweckes nicht abhalten und befuhr mit zwei schiffahrts-unkundigen Gefährten das todte Meer. Aber die unbeschreiblichen Strapazen des Unternehmens rieben seine obwohl jugendlich-rüstigen Kräfte auf. Zum Tode ermattet kehrte er nach Beirut zurück, wo er starb, ohne dass ihm die wissenschaftliche Verarbeitung seiner Beobachtungen möglich geworden wäre. — 5) Die letzte und erfolgreichste Beschiffung geschah auf Befehl der nordamerikanischen Vereinsstaaten unter dem Commandeur Lynch im J. 1848. Mit zwei Metallbooten, die durch Kameele von Acre nach Tiberias geschafft wurden, begann er am 10. April die Ausfahrt aus dem See Tiberias in den Jordan, fuhr neun Tage später ins todte Meer ein und verweilte auf demselben 22 Tage. Eine Landkaravane unter Lieutenant Dale war gleichzeitig am westlichen Ufer hinabgezogen. Der Rückweg durch das Kidronthal nach Jerusalem und Jaffa wurde zu einem Nivellement zwischen dem todten und dem mittelländischen Meere benutzt. Die überaus reichen Ergebnisse dieser Expedition, die dem Marineministerium der vereinigten Staaten übergeben wurden, sollten vor ihrer officiellen Veröffentlichung mit aller möglichen Gründlichkeit und Umsicht wissenschaftlich verarbeitet werden. Da aber ein Begleiter der Expedition, P. Montague, in Touristenmanier eine unterhaltende aber oberflächliche Beschreibung der interessanten Fahrt (Philad. 1849) gab, sah sich Lynch veranlasst, mit Bewilligung des Marineministeriums der für die Zukunft vorbehaltenen officiellen und wissenschaftlichen Veröffentlichung einen Reisebericht für das grössere

Publikum (Lond. 1849) vorauszuschicken, den Meissner ins Deutsche übersetzt hat. (Leipz. 1850.)

2. Ueber den Einsturz des Bodens, dem das Jordanthal seine Entstehung verdanken muss, vgl. G. H. v. Schubert, das Weltgebäude. Erlang. 1852. S. 261: „Da wo die (bei der Bildung des Erdkörpers entstandenen inneren) Weitungen der Erdoberfläche am nächsten kamen, wo das Gewölbe ihrer Decken freier aus dem Zusammenhalt der mächtigen Gesamtmassen hervortrat, da ist nicht selten ein Zusammensturz jener Gewölbe erfolgt, und es ist die vormalige, unter der Fläche des Bodens gelegene Weitung zu einem Längen- oder Kesselthal geworden. Ein solcher Zusammensturz des Deckengewölbes vormaliger unterirdischer Weitungen und Höhlenräume ist es gewesen, was dem Bette des Jordans jene tiefe Senkung gegeben hat, welche auf unserm Planeten einzig unter allen bekannten Erscheinungen der gleichen Art dasteht.“ Auf diese beispieldes tiefe **Depression** des Jordanthales mit dem Tiberias- und todten Meere hat zuerst der eben genannte Gelehrte die öffentliche Aufmerksamkeit hingelenkt. Seine Messungen, für welche ihm die lange Wüstenreise nur ein einziges, noch dazu mangelhaftes Barometer übrig gelassen hatte, konnten indess nicht die zu wünschende Genauigkeit und Sicherheit gewähren. Im Allgemeinen wurden jedoch seine Beobachtungen durch Russegger's und Bertou's sorgfältige Barometermessungen, sowie durch Symonds' Nivellirungen vollkommen bestätigt. Die zuverlässigsten Messungen sind ohne Zweifel die von Lynch, dem die besten Instrumente, die geschicktesten Gehülfen und die grösste Musse zum Werke zu Gebote standen. — Die Einsenkung des Rinnenthales beginnt schon bei der Jakobsbrücke eine halbe Stunde unterhalb des Jordanausflusses aus dem Meromsee, wo der Spiegel des Flusses in gleichem Niveau mit dem des Mittelmeeres liegt. Von hier in einem Laufe von ungefähr 12 Stunden Länge hat er aber ein so bedeutendes Gefälle, dass der Wasserspiegel des Tiberiassee's nach Lynch's Messung schon 612 engl. Fuss (574 paris. Fuss) tiefer als der Spiegel des Mittelmeeres liegt. Das Niveau des todten Meeres beträgt — 1235 (1159) Fuss, so dass am Punkte der grössten Tiefe des todten Meeres die Einsenkung 2462 Fuss unter das Niveau des Mittelmeeres, und die absolute Einsenkung (von der Höhe der umgebenden Gebirgsketten aus gerechnet) gegen 3800 Fuss beträgt.

3. Der Jordan (יַרְדֵּן = der Herabfliessende, bei den Arabern heisst er Scherîa, oder Scherîat el Kebir, d. h. grosse Tränkstelle) entspringt nach der Angabe der Alten in der Nähe der Stadt Paneas (jetzt Bâniâs) am südlichen Fusse des Hermon und zwar aus einer doppelten Quelle. Im N. O. von Bâniâs findet sich eine geräumige Höhle in der Wand eines senkrechten Felsens, aus welcher die eine Quelle, der Nahr Bânjâs hervorsprudelt. Die andere, bei Josephus die Quelle Dan, auch der kleine Jordan genannt, entspringt im W. N. W. von Bâniâs bei dem Tell el-Kâdy und vereinigt sich mit dem Nahr Bâniâs ungefähr eine Stunde unterhalb des Tell. Am nordwestlichen Fusse des Hermon bei Hasbeya findet sich aber noch eine dritte Quelle, welche obwohl von den Alten gar nicht erwähnt, doch eine weit bedeutendere Wassermenge liefert, als der Nahr Bâniâs. Dies ist der Nahr Hasbeny (Hasbeya). Als eine vierte Quelle wird der Nahr el-Kharâb, westlich von jener, angesehen, der aus dem schönen Thale Merdsch Ayûn kommt, und in den Nahr Hasbeya fiesst. Beide Hauptflüsse (der Nahr Bâniâs und der Nahr Hasbeny) vereinigen nach kurzem abgesonderten Laufe durch die breite Ebene Ard-el-Hûleh (wahrscheinlich identisch mit der אֶרֶץ הַחֲמָה הַרְרֵי הַמְּרֹמִים Jos. 11, 17) ihre Gewässer in dem See Merom (מֵי מְרֹם = oberes Wasser, jetzt Bahr el-Hûleh). Trotz des reichlichen Zuflusses der Hermongewässer trocknet dieser See doch wegen sei-

nes raschen Abflusses im Sommer bald aus und gleicht dann einem mit Schilf dicht bewachsenen Sumpfe.

4. Der **See Gennezaret**, λίμνη Γεννησαρέτ Luc. 5, 1, nach dem ihn umgebenden Uferlande גִּנְזַרֵּת (chald., wahrsch. = Gartenland) so genannt, heisst im A. T. יַם־בִּצְרֵת Jos. 13, 27; Num. 34, 11 und בִּצְרֵת Jos. 11, 2 (von בִּצְרָה cithara, vom rauschenden, Wasserfalle), im N. T. auch noch ἡ θάλασσα τῆς Γαλιλαίας Mt. 15, 19, ἡ θαλ. τῆς Τιβεριάδος Joh. 6, 1 und noch jetzt Bahr Tebaryeh. Der See ist 3 M. lang und 1—1½ M. breit. Sein Wasser ist klar und fischreich. Die blühende Umgebung desselben, mit äusserst reicher und kräftiger Vegetation, gehört zu den lieblichsten Gegenden der Erde, und in ganz Palästina giebt es keinen Platz, der mit den Reizen dieser Umgebung einen Vergleich aushalten könnte.

5. Das Thal zwischen dem See Tiberias und dem todtten Meere heisst jetzt **el-Ghôr**, in der Bibel בְּבַר הַיַּרְדֵּן, auch α. ξξ. בְּבַר הַיַּרְדֵּן Gen. 13, 10. 11. 12 etc., in der LXX u. d. N. T. ἡ περὶ ὧρος τοῦ Ἰορδάνου, Mt. 3, 5. Der Name הַיַּרְדֵּן, der jetzt bloss dem Thale vom Südende des todtten Meeres bis zum älanitischen Meerb. (Wady el-Arabah) zukommt, schloss im A. T. auch das Ghôr in sich (Robinson III, 159 f.). Ueber die Bedeutung des Namens Arabah vgl. Hengstenberg, Bileam S. 231 ff. — Das Klima im Ghôr ist heisser, denn sonst irgendwo in Palästina, die steilen, felsigen Berge drängen die Hitze zusammen und verhindern die Abkühlung der Luft durch die Westwinde. Unter diesen Umständen musste es bei dem Mangel an Cultur zur ausgedörrten Wüste werden. In der Nähe des todtten Meeres erstreckte sich auf der Westseite das Gefilde Jericho (בְּקִיעַת יֶרִיחוֹ Deut. 34, 3 und יַרְיָחוֹ Jos. 4, 13), jetzt ein ödes unbewohntes, aber grosser Fruchtbarkeit fähiges Blachfeld, früher ein ununterbrochener Palmenwald;— ihm gegenüber auf der Ostseite liegt das Gefilde Moab (עֲרֵבוֹת מוֹאָב Num. 22, 1). Lynch schrieb, beim Pilgerbade in der Nähe von Jericho angelangt, an seine vorgesetzte Behörde (vgl. l. c. S. 160 f): „.....Trotz der sorgfältigsten Nachforschung konnte ich in Tiberias keine zuverlässige Nachricht über den Fluss erhalten. Zu meiner grossen Bestürzung fand ich bald, dass der Lauf desselben durch häufige und sehr gefährliche Stromschnellen unterbrochen wird.... Wir mussten alte Kanäle frei machen, neue anlegen und stürzten bisweilen kopflings, im Vertrauen auf die Vorsehung, mit reissender Geschwindigkeit über entsetzliche Fälle hinab. Die zu überwindenden Schwierigkeiten waren so gross, dass wir uns am zweiten Abend in gerader Linie nur 12 Meilen (2½ deutsche) von Tiberias befanden. Am dritten Morgen musste ich das (bei Tiberias gekaufte) hölzerne Boot im Stiche lassen, weil es völlig zerschmettert war. Keine andere Art von Booten als solche, wie wir haben (ein kupfernes und ein eisernes), die grosse Stärke mit der Fähigkeit leicht zu schwimmen verbinden, hätten die Stösse, die sie bekommen haben, aushalten können..... Das grosse Geheimniss der Senkung des Landes zwischen dem See von Tiberias und dem todtten Meere ist durch den sich windenden Lauf des Jordans gelöst. In einem Raume von 60 (engl.) Meilen (geograph.) Breite und 4—5 Meilen (geogr.) Länge durchläuft der Jordan wenigstens 200 (englische) Meilen. Der Fluss befindet sich im letzten Zeitraume des Hochwasserstandes. Einige Wochen früher oder später, und eine Durchfahrt würde unausführbar gewesen sein. Im jetzigen Zustande des Flusses sind wir, ausser einer grossen Anzahl von weniger bedeutenden, über 27 drohende Stromschnellen hinabgestürzt.“ Die Tiefe des Flusses fand Lynch sehr verschieden von 2—12 Fuss. Jeden Tag schien sich der Wasserspiegel um 2 Fuss zu senken. Der Spiegel des todtten Meeres war seit dem höchsten Wasserstande dieses Jahres, wie noch deutlich zu erkennen war, bereits um 7 Fuss gefallen. — Auch umschliesst der Jordan eine Menge von

kleinen Inseln. Lynch fand auf beiden Seiten desselben viele grössere und kleinere Zuflüsse, die noch auf keiner Karte verzeichnet waren.

6. Das todte Meer (mare mortuum Justin. 36, 3. 6; *θάλασσα ἡ νεκρά* Paus. 5, 7. 3) heisst in der Bibel *יַם הַיָּבֵל*, Salzmeer, Gen. 14, 3; *יַם הַיָּבֵל*, Ostmeer, Ez. 47, 18; Joel 2, 20, im Gegensatz zum Mittel- oder West-Meer; *יַם הָעֲרָבָה*, das Meer der Arabah, Deut. 4, 49, bei Joseph. und den Klassikern *λίμνη Ἀσφαλίτης*, bei den Arab. Bahr Lüt. Die Ansichten und Meinungen aus der Römerzeit vergl. bei Jos. b. jud. IV, 8, 4., Strabo XVI, p. 525 f.; Plin. n. h. V, 15. Tac. hist. V, 6. 7. Bis auf Robinson, der zuerst sehr sorgfältige Untersuchungen über Lage, Natur und Beschaffenheit desselben anstellte (III, 448 ff.), war die Kenntniss dieses See's eine sehr mangelhafte. Die nordamerikanische Expedition unter Lynch hat auch in Betreff dieses See's eben so reiche als überraschende Resultate geliefert. — Der Spiegel des See's liegt nach Lynch's Messungen 1235 F. unter dem Niveau des Mittelmeeres. Seine Länge beträgt 40 engl. Meilen (9 deutsche), seine Breite, die sich in seiner ganzen Länge ziemlich gleich bleibt, 7—9 engl. Meilen. Er liegt in einem tiefen Kessel, umgeben von beinahe senkrecht aufsteigenden Felsen, zwischen denen die brennenden Sonnenstrahlen eine unerträgliche Hitze hervorrufen und die dem See reichlich zufließenden Gewässer in heisse Dünste verwandeln. Unfruchtbarkeit und Todesstille herrscht ringsumher. Die Salz-Moräste an seinen Ufern, die entsetzliche Hitze, die aufsteigenden Wasserdünste machen die Umgegend ungesund. Doch sind die gangbaren Erzählungen von seiner verpesteten Natur bloss Fabel. Zerstreute Stücke Schwefel, Salpeter, warme Quellen etc. zeugen für den vulkanischen Ursprung der ganzen Gegend. Das Wasser des See's hält im Durchschnitt 9,25 Salze (Robinson II, 458 f.), woher es sich erklärt, dass (vielleicht mit Ausnahme einiger Schalthiere) kein lebendes Wesen darin hausen kann. Das südlichste Viertel seiner Länge wird durch eine von der Ostseite her sich in's Meer erstreckende grosse Halbinsel (el-Mesraa) abgeschnitten, deren Gestalt Lynch sehr bezeichnend mit einem ausgebreiteten Flügel vergleicht. Den Kanal, welcher zwischen dieser Halbinsel und der Westküste sich befindet, und 2—3 engl. Meilen breit ist, hat K. Ritter dem trefflichen Forscher zu Ehren den Lynchkanal genannt, während Lynch selbst seinen unglücklichen Vorläufern zu Ehren dem nördlichen Kap der Halbinsel den Namen Costigan-spitze, und dem südlichen den Namen Molineuxspitze beigelegt hat. Das merkwürdigste Resultat der Lynch'schen Untersuchung des Meeres ist ohne Zweifel dies, dass das Bassin desselben aus zwei sehr verschiedenen Theilen besteht, deren Grenze die Halbinsel el-Mesraa bildet. Der südliche Theil, von der Spitze Molineux an gerechnet, umfasst ungefähr ein Viertel der ganzen Länge des Meeres. Seine Tiefe beträgt höchstens 16 F., an manchen Strecken des Südrandes aber kaum einen Fuss. Ein salziger Seeschlamm bedeckt hier allenthalben den Boden, welcher durch den Zufluss der heissen Quellen aus der Tiefe erhitzt wird. Das nördliche Becken dagegen zeigt fast in seiner ganzen Ausdehnung von N. nach S. meist mehr als 1000 Fuss Tiefe, im nördlichen Drittheil sogar in einer langen Strecke einen Abgrund von 1227 Fuss. Der Lynchkanal ist ebenfalls seiner grössern südlichen Hälfte nach sehr seicht. Diese Verschiedenheit der Bodenverhältnisse weist mit Sicherheit darauf hin, dass die Entstehung des südlichen Beckens einer andern Zeit angehöre und auf andere Ursachen zurückzuführen ist, als die des nördlichen Beckens. Es bestätigt sich dadurch in höchst denkwürdiger Weise der Bericht der Genesis in K. 19, dem zufolge eine Katastrophe zur Zeit Abrahams die ganze Gegend des südlichen Thales (das Siddimthal, Gen. 14, 3; 13, 10) verkehrte. Lynch schreibt darüber (S. 237): „Für uns ist das Resultat entscheidend. Mit widerstreitenden Meinungen kamen wir auf dieses

Meer. Der eine war Zweifler, der Andre, glaube ich, gab vor, die mosaïschen Nachrichten nicht zu glauben. Nach 22tägiger genauer Untersuchung waren wir, wo ich nicht irre, einmüthig von der Wahrheit der Nachricht überzeugt, die die Schrift über die Vernichtung dieser Ebene giebt.“ K. Ritter stimmt dem vollkommen bei, und auch Ewald (Bd. I, 2. A. S. 636) bezeugt: „Die versunkenen Städte müssen in der südlichsten Hälfte des todtten Meeres gelegen haben; diese Hälfte hat einen auffallend seichten Grund, nur die grössere nördliche mit ihrer ungleich grössern Tiefe war gewiss schon vor der letzten grossen Veränderung des Bodens da . . . Die Halbinsel sieht ganz wie ein in der Umwälzung des Bodens gerettetes Stück Land aus.“ — Am südwestlichen Ende des todtten Meeres erhebt sich der 100—150 F. hohe und 2½ Stunde lange Berg Khaschm-Usdum (d. i. Nasenknorpel von Sodom), dessen ganze Masse ein fester Körper von Steinsalz ist (Robinson III, 23 ff.). Das 2 Sam. 8, 13 und sonst genannte Salzthal יַם־מֶלַח muss das an diesen Salzberg anstossende Ghôr südlich vom todtten Meere gewesen sein. Im Süden ist dies Salzthal von einem Kranze schroffer über 100 F. hoher Kalkfelsen, die in der Bibel עֲקֻרִים (d. i. Skorpionen Num. 34, 4) heissen, umgeben.

„Noch gehört, sagt Ritter (l. c. S. 765), der **Salzgehalt** des todtten Meeres und der Steinsalzlager seiner Umgebungen zu den grossartigen Erscheinungen, deren Räthsel nur in der Tiefe aller geognostischen Verhältnisse der ganzen Erdrinde seine Auflösung finden dürfte . . . Nach den neusten Beobachtungen in einem grossen Theile des nördlichen Afrika ziehen sich drei grosse Salzzonen, fast in dessen ganzer Ausdehnung von Westen nach Osten unter sich in parallelen Linien hin: die nördliche algiersche reicht bis nach der Südspitze Siciliens; die zweite mehr im Innern dehnt sich von der steinsalzreichen Dattelzone Datt oder Daumas bis nach Tripoli aus; die dritte, innerste beginnt schon auf den Cap Verdischen Inseln . . . und findet in ihrer Normal-direction gegen N-O. ihr äusserstes Glied am Südende des todtten Meeres in dessen Salz-bassin und dem Steinsalzzuge von Usdum . . . Die Steinsalzbildung am Südende des todtten Meeres stände demnach in keiner wesentlichen genetischen Verbindung mit der plutonischen Einsturzperiode des Ghor, sondern nur in einer, obwohl vorausbedingten, doch zufälligen (secundären) localen Berührung, und die Uebersättigung mit Salzgehalt des jetzigen todtten Meeres wäre demgemäss gar keine ursprüngliche. Der dem ägyptischen (vom süsssen Nilwasser getränkten) verglichene Garten der Pentapolis bis gen Zoar (Gen. 13, 10) oder das Thal Siddim (Gen. 14, 3) mochte daher nicht von einer salzigen, alle Vegetation tödtenden, sondern damals noch von einem süsssen, die Umgebungen herrlich begrünenden Gewässer befruchtet und getränkt gewesen sein („da nun das Salzmeer ist“ Gen. 14, 3).“

7. Früher nahm man allgemein an, das todtte Meer existire erst seit dem Untergange Sodoms, und der Jordan habe vorher seine Gewässer durch die Arabah in den ailanitischen Meerbusen gesandt. Erst Robinson wies die Unwahrscheinlichkeit des Erstern (III, 162 ff.) und die Unmöglichkeit des Letztern nach, indem seine Forschungen das merkwürdige Resultat lieferten, dass mitten in der Arabah, einige Meilen vom ailanitischen Meerbusen sich eine Wasserscheide zwischen diesem und dem todtten Meere befindet. Durch die Entdeckung des höchst ungleichen Niveaus beider Meere wurden Robinson's Ansichten zur unzweifelhaften Gewissheit erhoben.

§ 33. Das Westjordanland, der Kern Palästina's, bietet eine so reiche und abwechselnde Mannigfaltigkeit des Bodens dar, wie sie nir-

gends anders in so engem Raume wiedergefunden wird. Das westjordanische Hochland, das im Allgemeinen steil aus dem Jordanthale bis zu einer Höhe von 1000—3000 F. aufsteigt, sich aber nach der Meeresküste zu allmäliger abdacht, umfasst die zweite und dritte Gliederung des vom Libanon im Norden beginnenden Gebirgssystems. Das zweite Glied dieses Systems, das *galiläische Hochland*¹⁾ wird vom Libanon durch das Thal des Leontes, und von dem südwestlichen Ausläufer des grossen Hermon durch das Thal Merdsch-Ayûn (durch welches die westliche Jordanquelle fliesst) geschieden und erstreckt sich ungefähr 12 d. Meilen nach Süden bis zur *Ebene Jesreel*²⁾, durch welche der Kison zum Meere fliesst. Aus dieser Ebene erhebt sich dann weiterhin das dritte Glied unsres Gebirgssystems, das südliche Hochland, das sich in die arabische Wüste et-Tih verläuft. Die nördliche Partie desselben heisst das *Gebirge Efraim*³⁾, die südliche das *Gebirge Judah*⁴⁾. Das galiläische Hochland charakterisirt sich durch weite und ausgedehnte wellenförmige Hochebenen und durch wallende Hügel mit kreisförmigen Kesseltälern, vulkanischen Ursprungs, — das südliche Hochland bildet bei Weitem nicht in dem Maasse gleichförmige Hochebenen, sondern ist durch schroffe, zackige Berge, tiefe Einschnitte, Schluchten und Niederungen vielfach zerrissen; jedoch so, dass das Gebirge Judah sich doch in grössern Flächen ausbreitet und auch in seinen tiefen, breitem Thälern grössere Räume zum Anbau bietet, als das Gebirge Efraim. — Eine mitten durch das galiläische Hochland über Sichem und Jerusalem bis in die arabische Wüste gehende Linie bezeichnet fast allenthalben die Wasserscheide zwischen dem westlichen und östlichen Abfall des ganzen westjordanischen Hochlandes.

1. Die hervortretendsten Partien des **galiläischen Hochlandes** sind folgende. Aus dem obren Jordanthale (nördlich vom See Gennezaret) steigt das Gebirge Naftali נַפְתָּלִי Jos. 20, 7, jetzt Dschebel Ssafed bis zu 2500 F. steil empor und bildet eine weitausgedehnte, wellenförmige Hochebene in der Form eines (bis zur Stadt Ssafed) nach Süden spitzzulaufenden Dreiecks, dessen nordwestliche Wand aus dem Thal des Leontes mächtig emporsteigt, und dessen südwestliche Seite durch einen langen, vom weissen Vorgebirge (promont. album, Râs el-Abyad) auslaufenden Rücken dargestellt wird. Nach Süden hin gelangt man durch rauhes Hügelland an die mit einem Kranze von schroffen weissen Kalkfelsen umringte Ebene Sebulon זְבֻלוֹן (el Bettauf), die sich gegen 2—3 d. Meil. breit und 3—4 Meil. lang, von Osten nach Westen erstreckt, und einen überaus fruchtbaren, jetzt aber völlig verwahrlosten Boden einschliesst. Am östlichen Ende derselben erhebt sich der sogenannte Berg der Seligkeiten, Kurûn el-Hattin, d. i. Hörner von Hattin. Ihre Wasser sendet diese Ebene dem Kison zu. Südöstlich schliesst sich die tiefe, kreisförmige, von den Ausläufern des Tabor und den Randgebirgen des galiläischen Meeres eingeschlossene Ebene Ard el-Hamma an, die ihre Gewässer

dem Jordan zusetzt. Weiterhin dacht sich das Hochgebirge nach Westen allmählig zur Ebene von Akko, rascher nach Südwesten zur Ebene Jesreel ab. In der südöstlichen Abdachung erhebt sich noch der schöne Berg Tabor תְּבוֹר (i. e. Bergkuppe, gr. Ἀραβύριον Hos. 5, 1. LXX, jetzt Dsch. et-Tür), ein mächtiger, 1748 F. hoher, isolirter Kalksteinkegel, dessen Gipfel eine länglichrunde, abgeplattete, $\frac{1}{4}$ Stunde lange Ebene bildet, und dessen südlicher Fuss sich weit in die Ebene Jesreel hineinzieht.

2. Zwischen der südlichen Abdachung des galiläischen Hochlandes und der nördlichen Erhebung des Gebirges Efraim ziehen eigentlich drei unter sich zusammenhängende Ebenen quer durch das ganze westjordanische Hochland von der Meeresküste bis zu den Ufern des Jordans. Es sind: die Ebene von Akko am Meere, die Binnenebene Jesreel und die Ebene von Betsean, die zum Jordan hinführt. Die äusserst fruchtbare **Ebene Jesreel** oder Esdraelon (עֲמֶק יִזְרְעֵאל Jos. 17, 16, jetzt Merdsch Jbn Amir) ist überhaupt das ausgebreitetste und wegen seines Zusammenhangs mit den beiden andern Ebenen auch offenste Thal Palästina's, und war deshalb von jeher der Mittelpunkt kriegereischer Evolutionen. Ihre Höhe über dem Meere beträgt nach Schuberts Barometer-Messungen 439 F. Sie ist nach Südosten zugespitzt, 4 Meil. lang und 2—3 Meil. breit. Im Nordosten schliesst sich ihr, durch Vermittelung eines engen Felsenthales zwischen dem Fusse des Karmel und den vorspringenden Hügeln der Berge Sebulons, die Ebene von Akko עֲכוֹ an. Der Kison (נַחַל מִקַּטָּה Nahr el Mukatta), der am Fusse des Tabor entspringt, durchströmt diese beiden Ebenen ihrer ganzen Länge nach, um sich ins Meer zu ergiessen. Am nordöstlichen Rande der Ebene Jesreel erhebt sich in majestätischer Schönheit der Berg Tabor, und südlich von demselben, von Osten nach Westen streichend, die 2 Meilen lange Hügelkette des kleinen Hermon (Dsch. ed-Dahy), und noch weiter südlich, nach Nordwest streichend, das Gebirge Gilboa, דִּי גִלְבּוֹאִי Dj. Fekûah). Eine die Wasserscheide bildende felsige Erhöhung verbindet die westlichen Enden beider Gebirge und umschliesst mit diesen in gabelförmiger Einfassung die Ebene Betsean (בֵּית שֶׁאֲן Baisan), welche bis zum Jordan hinabläuft.

3. Aus der Ebene von Akko erhebt sich bis zu 1500 F. steil ansteigend die nordöstliche Wand des Gebirges Karmel (כַּרְמֶל, Dsch. Mâr Elyâs), ein wahres Fruchtgefilde (פֶּרֶךְ), dessen quellenreiche Hügel in bunter Abwechslung blumenreiche Auen, anmuthige Thäler, reichliche Weinberge, Olivengärten und Getreidefelder darbieten. Es streicht 3 d. Meilen lang von S. O. nach N. W. bis zum Mittelmeer, wo es in einem steilen 1200 F. hohen Vorgebirge gleichen Namens endet, in dessen Kreidekalk die Natur Tausende von Höhlen zu Wohnungen für frühere Trogloditen und spätere Mönche gebildet hat. Die südwestliche Wand des Karmel verläuft sich in die Ebene Saron. — Wie der Karmel den nordwestlichen, so bildet das Gebirge Gilboa den nordöstlichen Vorposten des **Gebirges Efraim**, das, aus der Ebene Jesreel ziemlich rasch aufsteigend, in der Gegend von Sichem seinen Höhepunkt erreicht, wo sich in dem 4 Stunden langen und 1 Stunde breiten, von Norden nach Süden laufenden Thal el-Mekhna (wahrsch. s. v. a. מַחְנֶה Lagerstätte sc. d. Patr.) die Wasserscheide bildet. Von diesem Thale aus laufen zahlreiche, meist tief in das Gebirge einschneidende Wady's nach allen Seiten aus. Im Norden schliesst sich diesem Thal mit westlicher Wendung das Thal von Sichem (שִׁכֶּם) an, an dessen südlicher Wand sich der Berg Garizim (גִּרְזִים) 2400 F. hoch erhebt. Ihm gegenüber auf der nördlichen Wand steht der fast gleich hohe Berg Ebal (עֵיבָל).

4. Weiter südlich schliesst sich an das Gebirge Efraim ohne bestimmte natürliche Grenzscheide das **judäische Hochland** an. Den Kern bildet das Gebirge Judah

(im engern Sinne). Die südliche Abdachung nach der Wüste et-Tih heisst der Mittag, die östliche nach dem todten Meer die Wüste Judah. Im Westen senkt es sich nach dem Meere zu in die Ebene Sefelah, und im Norden setzt es sich fort in dem den Stämmen Dan und Benjamin angewiesenen Gebiete (Jos. 11, 16). Dies Letztre ist ein nach beiden Seiten vielfach und tief durchrissenes Hochland. Die zahlreichen und bedeutenden, vielfach verzweigten Thäler der westlichen Abdachung laufen sämmtlich in den grossen Wady Serâr aus, der unterhalb Joppe ins Meer mündet. Der südöstlichste Arm dieses Wady ist nach Robinson II, 607 das Terebynthenthal (עֵמֶק תְּרֵבִינְתַּן 1 Sam. 17, 2, jetzt Wady es-Semt). Unterhalb Bethoron ausgehend läuft in einem langen Bogen von N. O. nach S. W. das Thal Merdsch Jbn Omeir und vereinigt sich in der Meeresniederung mit dem Wady Serâr. Auf der Seite der langen Anhöhe, welche dies schöne breite Thal einschliesst, liegt das Dorf Yâlo, woraus sich mit Sicherheit schliessen lässt, dass es mit dem alten berühmten Thal Ajalon (עֵמֶק אֵיִלֹן Jos. 10, 12) identisch ist (Robinson III, 278 f.). Die nach Osten ablaufenden Thäler vereinigen sich unweit Jericho in den Wady Kelt, der wahrscheinlich mit dem Bach Krit (כְּרִית 1 Reg. 17, 3) eins ist (Rob. II, 533 f.). — Das eigentliche *Gebirge Judah* (Jos. 15, 48 ff.) erreicht seinen Höhepunkt in der Gegend von Hebron. Die Stadt selbst in einem Seitenthal des grossen W. el-Khalil, rings von Hügeln umgeben, liegt 2700 F. über dem Meere. Der Rücken des Gebirges ist gegen 8 d. M. lang und gegen 2 M. breit. Er kann im Vergleich mit dem so vielfach durchrissenen Gebirge Efraim als Hochfläche bezeichnet werden. Der ebengenannte Wady el Khalil, der nördlich von Hebron seinen Anfang nimmt, durchschneidet in südlicher Richtung den Rücken des Gebirges seiner ganzen Länge nach, und nimmt dann als Thal von Berséba, W. es-Seba, eine westliche Richtung nach dem Meere zu. — Die *Wüste Judah* (הַמִּדְבָּר, Jos. 15, 61 etc.) ist die östliche Abdachung des Gebirges, die zwischen grossen Felsstrecken manche Weidetrift mit würzigen Futterkräutern darbietet und dann in einem furchtbar jähen Absturz, der von vielen engen Schluchten bis tief in die Wurzeln des Gebirges durchrissen ist, ins todte Meer endet. Solcher Schluchten und Engpässe zählt man von dem Wady Fikreh, der die östlich abfliessenden Gewässer der arab. Wüste zum todten Meere führt, bis zu der schaurig kahlen Felsschlucht, durch welche der Bach Kidron, קִדְרֹן, von Jerusalem aus in den See fliesst, 15—18. Der bedeutendste derselben ist der Engpass von Hazon-Thamar חֲצֹן תָּמָר oder Engedi עֵין גִּדִּי (Ain Dschidi) 2 Chron. 20, 2, ungefähr bei der Längen-Mitte des Sees. Nach der Mittagsgegend zu bildet das Gebirge eine hohe, nur durch eine einzige Pforte (den W. el-Khalil) durchbrochene Mauer, und auch auf der Westseite, nach der südlichen Meeresniederung zu, bietet es eine hohe, nur durch wenige und unbedeutende Wady's geöffnete Wand dar. — Der *Mittag von Judah* (הַיָּמָיִם Jos. 15, 21 ff.) ist die südliche Abdachung des Gebirges nach der Wüste et-Tih, die auch (Deut. 1, 7. 19. 20. 44) das Gebirge der Amoriter הַר הָאֱמֹרִי heisst. Es ist ein 6—8 d. M. breites Terrassenland, das, in mehrfacher Abstufung mit breiten Wiesenthälern, aus der Wüste aufsteigt und das Gebirge bogenförmig umlagert. Die unterste Stufe ist durch den Pass von Zefat (צֶפַת Jud. 1, 17, jetzt Nakb es-Sefah) geöffnet.

§ 34. Südlich von Tyrus erhebt sich an der Meeresküste das promontorium album (Râs el-Abyad) und noch weiter südlich mit dem Râs en-Nâkûra das Felsenufer der tyrischen Leiter. Dann wird die Küste flacher und bildet um die bogenförmige Bucht von Akko herum die

schöne, breite Ebene von Akko (עכר), an deren nördlichem Ende der Belus ins Meer fliesst. Im Süden dieser Ebene, wo der Kison ins Meer fällt, steigt der Karmel auf, und ragt mit seinem hohen, steilen Vorgebirge so nahe ans Meer, dass von der Küste nur eine schmale Strasse übrig bleibt. Südlich vom Karmel beginnt aber eine zum grössten Theile überaus fruchtbare Küstenebene, die 30 d. M. lang bis zum Wady el-Arîsch, der Grenzscheide Palästina's vom ägyptischen Gebiete, reicht, und die sich nach Süden hin immer mehr erweitert, so dass sie bei Joppe bereits 4, bei Gaza 6 M. breit ist. Durch einen Hügelvorsprung bei Joppe wird der nördliche Theil derselben, die 10 M. lange Ebene Saron¹⁾ abgegrenzt. Unterhalb Joppe beginnt die Ebene Sefelah²⁾, die (11 M. lang) bis Gaza reicht. Südlich von Gaza nimmt die Fruchtbarkeit der Küste ab und bis zum Arîsch hin ist sie längst zur völligen Wüste geworden.

1. Die Ebene **Saron** (סָרוֹן) ist im Frühling ein duftendes Blumenfeld, dessen Pracht und Fruchtbarkeit sprüchwörtlich war (Jes. 35, 2; Cant. 2, 1). Nur unbedeutende Flüsse, meist Winterbäche, münden hier ins Meer. Die bedeutendsten sind der Nahr Zerka (bei Plinius Krokodillenfluss), südlicher der Nahr Arsûf, und am südlichsten der Nahr Audsheh. Ein Nebenfluss des Arsûf, der Nahr el-Kassab ist wahrscheinlich der biblische Rohrbach, נַחַל קָסָב Jos. 16, 8 etc.

2. Die Ebene **Sefelah** (רְשִׁפְלָה) ist eine fruchtbare, breite Niederung mit fester, felsiger Vorlage gegen das Meer. Unterhalb Joppe mündet der Nahr Rubin, durch welchen die Gewässer des W. Serâr abfliessen. Südlicher bei Ascalon mündet der W. Sinsim.

§ 35. Das Ostjordanland, in der Bibel Land Gilead oder transjordanisches Land¹⁾ genannt, ist ein an den grossen Hermon²⁾ sich anlehnendes Hochland, das längs dem ganzen Jordanthale und dem todten Meere hinläuft und sich dann in dem bis zum älanitischen Meerbusen reichenden Edomitergebirge fortsetzt. Im Westen steigt es aus dem Ghôr in einer steilen, 2000—3000 F. hohen Gebirgswand empor, und bildet auf seiner Höhe eine mächtige, weitausgedehnte, verhältnissmässig einförmige Hochebene³⁾, die sich im Osten in die wüste Euphratsteppe verliert. Ausgedehnte Eichenwaldungen wechseln mit fetten Viehweiden ab. Die Gewässer des ostjordanischen Hochlandes fliessen sämmtlich, und zwar die meisten durch tiefe Schluchtenthäler mit fast senkrechten Wänden, dem Jordan und dem todten Meere zu.

1. Der Name **Gilead** (גִּלְעָד) kam eigentlich nur dem Gebirge dieses Namens zu, verallgemeinerte sich aber zur Bezeichnung des ganzen ostjord. Landes (אֶרֶץ גִּלְעָד). — Der Ausdruck בְּעֵבֶר הַיַּרְדֵּן bildete sich als stehende Bezeichnung des Ostlandes aus

der Anschauung, die im Westlande den eigentlichen Kern und Mittelpunkt des ganzen Landes sah. Doch hat sich dieser Sprachgebrauch erst jenseits des Buches Josua fixirt. Im Pentateuch und im B. Josua wird der Ausdruck nicht nur vom Ostjordanlande, sondern auch vom Westjordanlande gebraucht (letzteres sogar auch da, wo der Standpunkt des Schreibenden oder Redenden im Westjordanlande selbst ist) und, wo die Deutlichkeit des Sinnes es fordert, durch den Zusatz „östlich“ oder „westlich“ näher bestimmt, vgl. Nr. 32, 19; Jos. 5, 1; 9, 1; 12, 1. 7; 20, 8; 22, 7. Zum Verständniss dieses Sprachgebrauchs müssen wir auf die ursprüngliche Bedeutung von עֵבֶר zurückgehen. עֵבֶר heisst ein Ort, eine Seite, ein Land, wohin man durch Ueberschreiten eines Zwischenliegenden gelangt. So heissen auch in Exod. 32, 15 die beiden Seiten der steinernen Gesetzestafeln עִבְרֵיהֶם, weil man durch Uebergehen der zwischen beiden liegenden Steinschicht, d. h. durch Umwenden der Tafeln von der einen Seite zur andern gelangt. אֶרֶץ מִעֵבֶר לַיַּרְדֵּן heisst also ursprünglich ein Land, zu welchem man durch Ueberschreiten des Jordans gelangt, gleich viel ob der Redende auf dieser oder jener Seite desselben steht.

2. Der grosse **Hermion**, הֶרְמוֹן und הֶרְמוֹנִים Ps. 42, 7 (nach arab. Etymon = Berggipfel), hiess nach Deut. 3, 9 bei den Sidoniern שִׁיֹּן und bei den Amoritern שָׁנִיר (= Panzer), jetzt Dschebel es-Scheikh, auch et-Tseldsch (Schneeberg). Dieser enorme Bergrücken, dessen schneebedeckter Gipfel über 10,000 F. hoch ist, bildet die nördlichste Grenze des transjordanischen Landes. Sein südlichster Ausläufer ist der Dsch. Heisch, der bis zum Nordende des galiläischen Meeres hinabläuft (vielleicht identisch mit dem שִׁיאַן Deut. 4, 48).

3. Nur an zwei Punkten erhebt sich die **östliche Hochebene** zum eigentlichen Gebirge, im Nordost zum Gebirge Hauran, im Südwest zum Gebirge Gilead. Im nördlichen Theile ist das Hochland durchrissen vom Yarmûk oder Scheriat el-Mandahûr (bei Joseph. Hieromax), der die Gewässer des Gebirges Hauran durch enge, tiefe Schluchten eine Stunde unterhalb des See's Gennezaret in den Jordan stürzt. Sechs Meilen südlicher braust der Jabbok (יַבֹּק) oder Zerka durch eine enge, aber 500 F. tiefe Schlucht mitten im Gebirge Gilead, seine schäumenden Gewässer zum Jordan führend. Ein Nebenfluss desselben, der Nahr Ammon, bildet die Ostgrenze des gelobten Landes nach dem Ammonitergebiete zu. Der Bach von Hesbon, W. Hesban, bricht durch einen engen Felspass und mündet im Gefilde Moab. Ins todte Meer fliesst der Bach von Meon, W. Zerka Maîn, und weiter südlich der Arnon, אֲרֹנִן, dessen tiefes, fast senkrecht eingerissenes Bette die Grenzscheide zwischen dem israel. und moabit. Lande bezeichnet. — Das nördlich und östlich vom Gebirge Gilead sich erstreckende Land, welches die Ebene Hauran und das Gebirge Hauran umfasst, heisst in der Bibel Basan, בָּשָׁן. Die Ebene ist reich an fruchtbaren Wiesen und Getreidefeldern, das Gebirge aber mit schönen Waldungen bedeckt. — Das Gebirge Gilead, dessen höchster Scheitel der Berg el-Oscha (Hosea) heisst, bietet die schönsten Eichenwälder, Oel- und Obstbäume in reicher Mannigfaltigkeit dar. Die südlich von diesem Gebirge bis zum Arnon sich erstreckende Hochebene heisst in der Bibel רְמִישָׁר Deut. 3, 10 etc., d. i. die Ebene (jetzt mit Einschluss des Gebirges bis zum Jabbok: el-Belka), ein ausgebreitetes Weideland mit den fettesten Viehtriften.

Angemessenheit des heiligen Landes für seine Zwecke.

§ 36. Das Land, welches der Herr zur Pflegestätte seines Reiches

ausersehen hatte, war innerlich und äusserlich, durch seine Natur und Weltstellung, für diesen Zweck geeignet wie kein andres Land der Erde. Das Bundesvolk sollte im Organismus der Menschheit das Herz der Völker sein, in welchem ein neues und gesundes Lebensblut bereitet werden und dann von da aus mit kräftigem Pulsschlag durch alle Völkeradern die ganze Menschheit verjüngend und neubelebend durchströmen sollte. Ausgesondert und abgeschlossen von allen Völkern sollte es, befruchtet vom göttlichen Rathschluss, in seinem Schoosse den Keim des zukünftigen Heils aufnehmen, pflegen und zur Reife bringen, um dann die reife Frucht allen Völkern der Erde darzubringen. Diesem Zwecke musste auch das Land entsprechen; denn zwischen Volk und Land finden dieselben Bedingungen statt wie zwischen Leib und Seele im einzelnen Individuum. Die Bestimmung Israels vereinte in sich die Forderung der grössten Abgeschlossenheit von allen Völkern und doch auch zugleich der bestimmtesten Centralität unter allen Völkern, und denselben Forderungen musste auch das Land, in welchem Israel seine Bestimmung realisiren sollte, entsprechen. Palästina entsprach ihnen. Denn es vereinigte in sich auf einzige, wunderbare Weise die einander scheinbar ausschliessenden Merkmale der Abgeschlossenheit und Centralität zu den übrigen Ländern. — Palästina ist in der That der umbilicus terrarum der alten Welt, sowohl in geographischer als in politischer und industrieller Beziehung. Zwischen den drei damals bekannten Welttheilen in der Mitte liegend¹⁾, kann es gewissermaassen als allen dreien angehörend betrachtet werden. Durch diese natürliche Centralität ist es dann ferner auch bedingt, dass Palästina ebensosehr in den Mittelpunkt der politischen Bestrebungen, wie in den Mittelpunkt des Welthandels gestellt war²⁾. — Andererseits fällt aber auch nicht minder eine inselartige Abgeschlossenheit des heiligen Landes in die Augen. Im S. und O. ist es durch unwirthliche Wüsten, im W. durch das Meer abgeschnitten, und im N. bildet der Libanon eine vom Meere bis zur östlichen Wüste reichende, fast unübersteigliche Mauer. Noch bestimmter und auffallender tritt der Charakter der Abgeschlossenheit hervor, wenn wir — wozu Alles uns drängt — das westjordanische Hochland als den Kern des dem Bundesvolke angewiesenen Landes, wo alle wesentlichen Momente unsrer Geschichte sich entfalten sollten und entfaltet haben, ansehen. Wie eine gewaltige, hohe und unbezwingliche Felsenburg steigt dies aus der Wüste des Südens, aus der Meeresniedrung des Westens und aus dem Tiefthal des Ostens empor. Diese hohen Berge mit ihren steilen Felsenwänden, ihren Schluchten, Höhlen und Engpässen, diese Hochebenen mit ihren zahllosen Hügeln, Kessel- und Tiefthälern mussten

dem zerstörenden Eindringen erobernder Kriegsheere wie den verderblichen Einflüssen fremdartiger geistiger Potenzen den Zugang erschweren, und dagegen — trotz alles Menschengewühls in den Niedrungen, trotz aller Lebendigkeit des Verkehrs ringsumher, — der eigenthümlichen und selbständigen Bildung ihrer Bewohner in bürgerlicher, sittlicher und religiöser Beziehung den kräftigsten Vorschub zu stiller, ungestörter und organischer Entwicklung aller in ihnen liegenden oder in sie gelegten Kräfte und Fähigkeiten gewähren. Auch das Land Israels ist, wie sein Volk, in der That ein wohlumzäunter, wohlverwahrter, wohlversehener Weinberg (Jes. 5, 1 ff.), an dem Alles gethan ist, was nur gewünscht werden konnte. —

1. Auf diese centrale Weltstellung des gelobten Landes macht auch Ezech. 5, 5 (vgl. Thren. 2, 15) aufmerksam. Wir können in dieser Auffassung der Stelle bei Ezech. nicht, wie Calvin und Hävernicks ad. h. l., eine des Propheten unwürdige kindisch-rabbinische Grille finden, und meinen, dass der von H. vertheidigte ethische Sinn den physischen nicht ausschliesse, sondern vielmehr einschliesse. Vgl. Theodoret's schöne Bemerkung zu der angeführten Stelle des Ezechiel.

2. Alle Verbindungskanäle der drei Welttheile in der alten Welt — zu Wasser und zu Lande — berühren Palästina. Aller Seehandel zwischen Asien einerseits und Europa und Afrika andererseits war in den grossen Handelsstädten der phönizischen und philistäischen Niedrung concentrirt; während nach Süden hin die Arabah auf die Häfen des älanitischen, und die Sefelah auf den heroopolitanischen Meerbusen hinwiesen, war nach Osten hin durch Carawanenstrassen der Weg zum nahen Euphrat und zum persischen Meerbusen gebahnt und dadurch eine Verbindung mit den Wunderländern des südlichen Asiens vermittelt. — Auch die Landstrassen, welche Asien und Afrika verbanden, mussten Palästina berühren. Von Aegypten führte eine bedeutende Handelsstrasse nach Gaza und von Damaskus durch die Ebene Jesreel zur phönizischen Küste.

§ 37. Während so das heilige Land nach Aussen hin — negativ und positiv — in einzigem Maasse für seine Bestimmung geeignet war, bot es auch für die innre Entwicklung des Bundesvolkes kräftige Vehikel dar. Durch unmittelbare Leitung Jehovah's, durch göttlichen Segen und Strafe, Wohlthat und Zucht sollte dies Volk dazu erzogen werden, wozu es bestimmt war. Nun aber giebt es wohl kaum ein Land der Erde, das mit einer solchen Sensibilität für Segen und Fluch begabt, in so kleinem Raume so zahlreiche Quellen des Segens und zugleich des Fluches für seine Bewohner darbietet. Nirgends liegen Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit in raschem Uebergang so nahe zusammen, nirgends gehen sie so leicht in einander über, nirgends wird das blühende Gefilde des Segens so leicht zur fluchbelasteten Wüste. Aus dem paradisischen Siddimthal z. B. wird über Nacht ein Pfuhl des Verderbens, von dem alles Leben flieht, der allen kommenden Geschlechtern von dem Ernst der göttlichen

Gerichte predigt. Und ihm gegenüber im Norden liegt sein Gegenbild, — ein See, dessen Ufer alle Liebreize der Natur in sich vereinigen, der fortwährend von der Güte und Freundlichkeit Gottes predigt. — Und wie Natur, Klima und Boden des Landes neben den reichsten Segenskräften auch so mannigfache Straf- und Zuchtmittel in Unfruchtbarkeit und Misswachs, in verzehrenden Gluthwinden und Erdbeben, in Heuschrecken-zügen und verheerenden Krankheiten, Pest und Aussatz u. s. w. in sich barg, — so bot auch die überaus günstige Natur des Landes und seine politische Weltstellung neben zahlreichen Vortheilen für die Bewohner desselben auch eine beständige Lockung für die benachbarten Völker und Weltmächte, das Land zu unterjochen und seine Bewohner zu zertreten, — und so fest und gesichert auch sonst die Lage desselben war, so wussten doch die Raubhorden feindlicher Völkerschaften und die Kriege-heere der Weltmächte — sobald sie gesandt waren, die göttlichen Strafgerichte auszuführen — durch Meere und Wüsten, durch Gebirge und Schluchten Wege zu finden in das Herz des Landes. —

Die ausserordentliche **Fruchtbarkeit** des heiligen Landes bezeugt die heilige Schrift unzähligemal. Im Gegensatz gegen die Mühseligkeit, mit der die Fruchtbarkeit Aegyptens gewonnen werden muss, preist sie auch die freiwillige Fruchtbarkeit des verheissenen Landes (Deut. 11, 10—12). Tacitus (hist. V, 6), Justin (XXXVI, 2), Ammianus Marcellinus (XIV, 8) stimmen in dies Lob ein, und was Josephus von der Fruchtbarkeit des Landes, von der fast beispiellosen Stärke der Bevölkerung und der ungeheuren Zahl der Städte und Dörfer berichtet, muss wenigstens im Allgemeinen als historische Angabe respectirt werden (vgl. Raumer Paläst. Anh. II, S. 427 ff.). — Von der Sensibilität des Landes für Segen und Fluch zeugt am besten eine Vergleichung des jetzigen Zustandes mit dem frühern. Auch die alten Rabbinen hatten schon ein klares Bewusstsein von der Beziehung des Landes zum göttlichen Segen und Fluch: *Terra sancta non dependet* (heisst es Jalkut Rubeni fol. 72) *a natura, neque manu armata capi potest, sed dependet vel a meritis vel poenis, quae per potentiam Dei supremi benedicti immittuntur.*

Die Bewohner des gelobten Landes vor der Einnahme desselben durch das Bundesvolk.

§ 38. Bei den durch seine Natur und Weltstellung bedingten Anziehungskräften des Landes ist es nicht zu verwundern, dass die Geschichte hier auf dem engen Raume von 300—400 □ Meilen ein Völkergewirre und Völkergedränge aufzuweisen hat, wie in keinem andern Lande der Erde. Die verschiedenartigsten Völker, Chamiten, Semiten und Jafetiten; Nomaden, Ackerbauer und Städtebewohner; Handelsvölker und erobernde Weltmächte haben um den Besitz des Landes gekämpft, und es giebt kein bedeutendes Volk der Geschichte, dessen Bestrebungen nicht früher oder

später, mit mehr oder weniger Erfolg auf diesen Besitz gerichtet gewesen wären. Wir haben es hier vorerst nur mit den Völkern zu thun, die vor der Einnahme des Landes durch die Israeliten Besitzer desselben waren. Die ersten Bewohner desselben nach der Völkerzerstreuung waren allem Anschein nach Semiten, wahrscheinlich von dem semitischen Stamme Lud (Gen. 10, 22). Unter oder neben ihnen siedelten sich demnächst, von Osten her einwandernd, die Kanaaniter an, ein mächtiger Zweig des chamitischen Stammes, der zwar durch Annahme der semitischen Landessprache sich den frühern Bewohnern unterordnete, aber durch wiederholte Einwanderungen allmählig auf das Entschiedenste in den Vordergrund trat¹⁾. Durch die spätre Einwanderung der Philister, ebenfalls chamitischer Abstammung durch Mizraim, die vom Meere her eindringen, wurden die Kanaaniter zuvörderst aus der südlichen Meeresniederung vertrieben²⁾. Dann folgte der mächtigere Andrang der terachitischen Völkerschicht (die auf Terach (Tharah), den Vater Abrahams zurückgeführt wird), deren Nebenzweige: Moabiter, Ammoniter, Edomiter etc. sich gleich anfangs schon — jedoch nur in den östlichen und südlichen Extremitäten des Landes festsetzten (indem sie die dort wohnenden kanaanitischen Völker theils vertilgten, theils unterjochten und in sich aufgehen liessen), — während der eigentliche Kern derselben, die Israeliten, unter der planmässigen Leitung göttlicher Erziehung erst nach langer Fremdlingschaft das Land, das ihnen zum Erbtheil bestimmt war, einnehmen konnten und sollten. Die Entwicklung dieser terachitischen Völkerschicht im Allgemeinen und der Israeliten insbesondre, so wie ihre Collisionen mit den Urbewohnern einerseits und den später eindringenden Weltmächten andererseits ist Gegenstand der weitem Darstellung.

1. Ueber den Ursprung der kanaanitischen Völkerschicht handelt Gen. 10, 15 — 19. Von den dort genannten elf Stämmen finden wir nur fünf in dem Gebiete, das später den Israeliten zufiel, wieder. Die Namen der übrigen sechs finden sich unzweideutig in den nördlich und nordöstlich von Sidon bis zum Eleutherus hin gelegenen Städten. — Da aber ausserdem noch eine Reihe von Völkern als in Palästina wohnhaft genannt werden, die in der Völkertafel unter den kanaanitischen Völkern vermisst werden, und von deren gleichzeitiger oder späterer Einwanderung sich keine Spur findet, so haben die Neuern (Bertheau, Ewald, Lengerke, Baur, Knobel, Ritter, Delitzsch) dieselben für Urbewohner (semitischen Stammes), die schon vor der Einwanderung der Kanaaniter das Land besaßen, erklärt, während Hengstenberg, Movers, Keil sie für Kanaaniter erklärten. Wir lassen vorläufig diese Frage bei Seite, um vorerst zusammenzustellen, was sich über die Namen und Wohnsitze dieser Völker ermitteln lässt, und beginnen mit den in der Völkertafel enthaltenen Namen. 1) Die Hettiter, חֲתִי, wohnten auf dem Gebirge Ephraim und Judah bis Hebron

(Gen. 23, 7; Nr. 13, 29. Sie erscheinen als einer der bedeutendsten kanaanitischen Zweige und Jos. 1, 4: 1 Kön. 10, 29; 2 Kön. 7, 6 wird mit ihrem Namen die Gesamtheit der Kanaaniter bezeichnet. Unter ihnen wohnte 2) der weit unbedeutendere Zweig der Jebusiter יְבוּסִי in Jerusalem (Jebus) und seiner Umgebung (Num. 13, 29; Jos. 11, 3; 15, 8. 63; 18, 28; Richt. 19, 11). Die mächtigsten und kriegerischsten unter allen Kanaanitern waren 3) die Amoriter אֲמֹרִי (von אָמַר Jes. 17, 9, d. i. das Emporragende, spec. Wipfel, Gipfel; danach deutet man den Namen gewöhnlich als „Höhenbewohner“, besser aber (vgl. unsre Abhandlung über die Ureinwohner) als „emporragendes, hochstämmiges Volk“. Zu Abrahams Zeiten wohnten sie in der Umgegend von Hebron und Hazeton-Thamar, (Gen. 14, 7. 13) auf dem Gebirge Judah und seinem südlichen Abfall (Num. 13, 29; Deut. 1, 7. 19. 20; Jos. 11, 3), der nach ihnen, auch den Namen Amoritergebirge (Deut. 1, 7. etc.) führte. Auch finden sie sich nördlicher bis gegen Sichem Gen. 48, 22, wenn nicht etwa hier besser der Name im generellen Sinne genommen wird, vgl. Gen. 34, 2. Später breiteten sie sich über den Jordan aus, und nahmen den Ammonitern und Moabitern alles Land (zwischen Jabbok und Arnon), das diese schon früher den Refaiten entrissen hatten (Num. 21, 13—26; Richt. 11, 13 ff.), weg. Ihr Name wird häufig zur Bezeichnung aller kanaanitischen Völker gebraucht Gen. 15, 16; Jos. 24, 18; Richt. 6, 10. — 4) Ueber die Girgasiten גִּרְגָּשִׁי fehlen nähere Bestimmungen. Nur so viel weiss man aus Jos. 24, 11, dass sie im Westjordanlande wohnten. 5) Die Hevriter, חִוִּי, wohnten in der Gegend von Gibeon Jos. 11, 19, von Sichem Gen. 34, 2, auch am Hermon Jos. 11, 3; Richt. 3, 3. Ausserdem werden noch wiederholt 6) Kanaaniter im engeren Sinne genannt Gen. 15, 21; Ex. 23, 23; Deut. 7, 1 etc., welche nach Num. 13, 29; Deut. 11, 30; Jos. 5, 1 vorzugsweise in der Meeresniedrung, aber auch im Jordanthale, עַל יַרְדֵּן, wohnten. Jos. 11, 3 heissen sie „die Kanaaniter im Osten und im Westen“. Dass ihnen vorzugsweise der gemeinsame Name der Kanaaniter beigelegt wird, hat wohl seinen Grund in ihrer diesem Namen entsprechenden Wohnung. Sie lagen wahrscheinlich dem Handel ob, woher es zu erklären ist, dass פִּכְעָנִי häufig geradezu „Kaufmann“ heisst. — Endlich werden auch Gen. 15, 20 und später immer in der Reihe der zu vertilgenden (sieben) kanaanitischen Völker 7) die Ferissiter (חִפְרָזִי) genannt Ex. 3, 8; 23, 23; Deut. 7, 1 etc. Ihr Name bezeichnet sie als Bewohner des platten Landes (vgl. Hengstenberg Beitr. III, 186). Im Völkerkatalog fehlen sie unter den Söhnen Kanaans, — wie Bertheau meint, durch irgend ein Versehen, da die dortige Eilfzahl der kanaanitischen Stämme an sich schon geeignet sei, an eine ursprüngliche Zwölffzahl zu denken. Wir finden den Grund in der vorherrschend und auch später im Bewusstsein gebliebenen appellativen Bedeutung des Namens. Sie wohnten wahrscheinlich auf den Hochebenen des Westlandes Gen. 13, 7; Jos. 11, 3. Durch die Zusammenstellung „Kanaaniter und Ferissiter“ wird einigemal (Gen. 13, 7 und 34, 30) die Gesamtheit der Bewohner Palästina's bezeichnet, so dass unter jenen die Handel treibenden Bewohner der Niedrungen und unter diesen die Ackerbau und Viehzucht treibenden Bewohner des Hochlandes zu verstehen sind.

Die in der Völkertafel fehlenden, für Ureinwohner Palästina's gehaltenen Völker sind 1) Die Refaim רִפְאִים, LXX: γίγαντες, d. i. die Hochgewachsenen, vgl. גִּיגָא = altus, eminens fuit, der gemeinsame Name mehrerer durch riesige Körpergestalt (Ewald I, 275) sich auszeichnender Geschlechter. Ein anderer Gesamtname dieser Riesenstämme ist der Name Enakim oder Enakssöhne, בְּנֵי עֲנָק, עֲנָקִים (d. i. langhalsig, riesig), jedoch mit dem Unterschiede, dass die ostjordanischen Riesen vorzugsweise Refaim (Deut. 2, 11; 3, 11 etc.) und die westjordanischen Enakim (Deut. 9, 2; Num. 13,

22 ff.) genannt werden; doch findet sich auch die Benennung Refaiten für die cisjordanischen Riesen, Jos. 17, 15; 2 Sam. 21, 15–22. Zu den Enakim des Westjordanlandes gehörten auch die Avvim, אַוּוִים, Jos. 11, 21 f. vgl. mit Jos. 13, 3 und 2 Sam. 21, 15–22, die in der südlichen Meeresniedrung wohnten. Die Enakim des Hochlandes (im Gebirge Judah, namentlich in der Gegend von Hebron) erhielten sich bis auf Josua's Zeit (Deut. 9, 2; Num. 13, 28), von dem sie vertilgt wurden Jos. 11, 21 ff.; — die Avvim in der Meeresniedrung wurden schon früher von den Philistern verdrängt, jedoch erhielten sich Reste derselben in den philist. Städten Deut. 2, 23; Jos. 11, 21. 22; 13, 3. — Die Riesenstämme des Ostjordanlandes sind folgende: a) Die Emim אֵמִים d. i. die Schrecklichen, sie wohnten nach Gen. 14, 5 in Schaveh (d. i. Ebene) Kiriathaim zwischen Arnon und Sared, von wo sie durch die Moabiter verdrängt oder vertilgt wurden Num. 21, 12 ff. b) Die Susim סוּסִים d. i. die Hervorragenden. Sie werden Gen. 14, 5 in der Schildrung des Raubzuges Kedor-Laomers genannt. Da diese Schildrung offenbar genau chorographisch ist, so geht aus ihrer dortigen Stellung hervor, dass sie zwischen Jabbok und Arnon wohnten. Sie sind somit identisch mit dem Riesenstamme, den die Ammoniter, welche sie vertrieben, Samsunim סַמְסוּנִים nannten. Deut. 2, 20; Richt. 11, 13 ff.; Jos. 12, 2. c) Die Refaim im engern Sinne. Sie wohnten in der Gegend von Aschterot-Karnaim in Edrei Gen. 14, 5; Deut. 1, 4, mithin auf der Hochebene Basan. Sie wurden unter ihrem Könige Og von den Israeliten zu Mose's Zeit vertilgt Num. 21, 33 ff. — Den nicht-kanaanitischen Ureinwohnern werden von den Neuern auch zugezählt 2) die Choriter, חֹרִי d. i. Höhlenbewohner. Zur Zeit Abrahams wohnten sie auf dem Gebirge Seir, dem spätern Edomitergebirge Gen. 14, 6, welches reich ist an wohnbaren Höhlen und Grotten (Joseph. de b. j. IV, 9, 4; Robinson II, 695). Schon vor Mose waren sie von den Edomitern zum Theil vertilgt und zum Theil mit denselben verschmolzen. Deut. 2, 12. 22; Gen. 36. — 3) Ausserdem werden Gen. 15, 19 noch mehrere Völkerschaften genannt, die man ebenfalls für semitische Ureinwohner hält. Es sind die Keniter, Kenissiter und Kadmoniter. Unter dem Namen der Keniter כְּנִזִּי, d. i. Lanzenträger, kommt später noch ein Zweig der (terachitischen) Midianiter vor, mit denen Moses sich verschwägert, und die später, vom Hauptstamm abgelöst, friedlich unter den Israeliten wohnten (Richt. 1, 16; 4, 11; 1 Sam. 15, 6; 27, 10; 30, 29), während Num. 24, 21 f. auch Keniter erwähnt werden, die zu Israel in feindseligen Verhältnissen stehen. (Ueber den vermutheten Zusammenhang derselben vgl. unten in Bd. II.) Die Kenissiter כְּנִזִּי, d. i. Jägervolk, kommen sonst nicht weiter vor, doch findet sich der Name derselben später auch in einer Familie des Stammes Judah, worüber später ein Weiteres. Die Kadmoniter קַדְמוֹנִי werden ebenfalls nicht weiter genannt. Alle drei wohnten wahrscheinlich in den südöstlichen Grenzgegenden Palästina's und sind zur mosaischen Zeit bereits von den Seitenzweigen der terachitischen Völkerschicht vertilgt oder in denselben aufgegangen. Zu diesen uralten, arabischen Völkerschaften rechnen Ewald, Lengerke und Knobel (S. 200) auch die Amalekiter, die schon Gen. 14, 7 als Bewohner der grossen Wüste zwischen Palästina und dem Gebirge et-Tih auf der Sinaihalbinsel, und in Num. 24, 20 ein altes Urvolk genannt seien, und die die Araber auf Laud (= Lud) als Stammvater zurückführen. Hengstenberg (Beitr. III, 303 ff.) sieht sie dagegen nach Gen. 36, 12. 16 als eine Abzweigung der Edomiter an. Für diese Auffassung ist mir besonders der Umstand entscheidend, dass die Völkertafel ihrer nicht erwähnt. Denn dass diese eine so mächtige, so oft in die israelitische Geschichte eingreifende und bis in die Zeiten der israelitischen Könige selbständig dastehende Völkerschaft nicht sollte aufgenommen haben (falls sie nämlich nicht terachitischen Ursprungs war), ist mir völlig undenkbar. Sie

werden auch in der That nirgends in den vielen Stellen, welche die vor-terachitischen Bewohner aufzählen oder erwähnen, genannt. Auch Gen. 14, 7 ist — nach einer überaus häufigen Prolepsis — nur vom Gefilde nicht vom Volke der Amalekiter die Rede. Ueber die Benennung der Amalekiter als *אַמְלֵכִי* Num. 24, 20 vgl. Bd. II. § 94, 2. Allerdings muss es befremden, dass die Amalekiter, wenn sie von einem Sohne Esau's abstammen (nach Gen. 36, 12, 16), schon in der mosaischen Zeit eine so mächtige Völkerschaft bilden. Allein wie der Hauptstamm Edom selbst ohne Zweifel dadurch in kurzer Zeit so bedeutend wurde, dass er andre Völkerschaften (Choriter etc.) unterjochte und in sich aufnahm, so können wir dies auch ohne Bedenken bei den edomitischen Amalekitern voraussetzen. Im Süden des Landes finden wir endlich auch noch neben den Amalekitern genannt (1 Sam. 27, 8): die Geschuriten (Jos. 13, 2) und die Giraiten, — und Richter 10, 12; 1 Chron. 4, 41; 2 Chron. 26, 7; die Maoniter auf dem Gebirge Seir, wo die Stadt Maän noch an sie erinnert (Robinson III, 127); — alle drei ungewisser Abkunft, wahrscheinlich jedoch nachmosaische Abzweigungen terachitischer Völker.

Wenden wir uns nun zu der Frage, ob die vorher genannten Völker (Refaiten, Choriten etc.) wirklich, wie die neusten Forscher fast einstimmig behaupten, als vor- und nicht-kanaanitische **Ureinwohner** angesehen werden können und müssen. Ich habe dies früher verneint. Eine erneuerte Untersuchung hat mich aber seitdem überzeugt, dass dennoch das entscheidende Uebergewicht der Gründe auf Seiten dieser Auffassung liegt. Allerdings findet sich nirgends eine Angabe, dass diese Völker schon vor der Einwandlung der Kanaaniter im Lande gewohnt hätten, nirgends eine Spur, dass sie von den Kanaanitern verdrängt oder auch nur befeindet worden seien; immer sind es die spätern Ankömmlinge, die Philister und Terachiten, von denen sie verdrängt und vertilgt werden. Ebenso wenig ist es zu leugnen, dass die Refaiten, Enakiten, Choriten etc. häufig ohne Weiteres als Kanaaniter oder Amoriter bezeichnet werden. Dies Alles erklärt sich jedoch genügend, wenn wir die Einwandlung der Kanaaniter nicht als einen feindlichen Einfall, sondern als eine friedliche Niederlassung unter und neben den (semitischen) Ureinwohnern fassen. Wenn die Kanaaniter, wie auch aus andern Gründen wahrscheinlich wird (Vgl. Knobel l. c. S. 315), nach und nach einwanderten, so ist eine Verschmelzung derselben mit den frühern Bewohnern, d. h. eine Semitisirung der Kanaaniter in Sprache und Sitte wohl begreiflich. Dennoch gewann allmählig durch die wiederholten Einwandlungen, auf welche Gen. 10, 15—18 führt, das kanaanitische Element ein unterschiedenes Uebergewicht über die ursprüngliche Bevölkerung, so dass diese zum Theil in jenem aufging, und der Name der Kanaaniter oder Amoriter die allgemeine, auch sie mitumfassende Bezeichnung aller dormaligen Bewohner Palästina's wurde. Die für diese Auffassung beigebrachten Gründe sind allerdings nicht alle stichhaltig. Aber dies Eine ist für mich jetzt schon entscheidend, dass die semitische Sprache der Phönizier (und der Kanaaniter überhaupt) sich nur — dann aber auch völlig genügend — erklären lässt, wenn man den Vorgang sich in eben beschriebener Weise denkt. —

Den Angaben der Klassiker zufolge (Herod. I, 1 und VII. 89, Strabo l. I, p. 42 und l. XVI, p. 766. 784) sind die Phönizier — nach ihrer eignen und der Perser Aussage — vom erythräischen (d. i. bei Herod. dem Südmeere) oder genauer nach Strabo vom persischen Meerbusen her eingewandert. Nach Vorgang von Bochart l. c. l. IV, c. 34; Perizonius Aeg. p. 348 und Vitringa obs. ss. I, 1 § 13 ist die Richtigkeit dieser Angaben von Hengstenberg (de rebus Tyriorum Berol. 1832 p. 93 ff), bestritten worden, weil nach Gen. 10, 15—19 gleich anfangs die Kanaaniter sich schon auf der palästinischen Küste nie-

dergelassen hätten und nicht die geringste Spur von frühern Einwohnern Palästina's sich in der Bibel fände. Indess das Letztere ist irrig, und würde auch, wenn es sich so verhielte, nichts gegen die Angaben der Klassiker beweisen, denn Palästina könnte auch noch unbewohnt gewesen sein, wenn selbst die Kanaaniter sich nicht sogleich und unmittelbar nach der Katastrophe der Völkerzerstreuung dorthin gewandt hätten; — das Erstere aber geht keineswegs aus Gen. 10, 15—19 hervor; es verträgt sich damit sehr wohl die Annahme, dass die Kanaaniter vor der Einnahme Palästina's früher bereits schon anderswo sich niedergelassen hätten, denn die Völkertafel will nur die Völkerverhältnisse, wie sie zur Zeit Mosis waren, feststellen. Im Gegentheil möchte sie mehrere Andeutungen enthalten, welche zu der Vermuthung führen könnten, dass die Kanaaniter nicht unmittelbar nach jener Katastrophe sich nach Palästina gewandt hätten. Da die Richtung der chamitischen Völkerwanderung nach Süden ging und Palästina ausserhalb ihres eigentlichen Niederlassungskreises liegt, so liegt schon darum die Muthmaassung nahe, dass auch der einzelne Zweig Kanaan, anfangs von der Richtung des Hauptstammes mit fortgezogen, erst später aus irgend einer besondern Veranlassung dieselbe verliess und eine dem Hauptstamme fremde Richtung einschlug. Das נִצְחָר קְנָצַר in Vs. 18 könnte auf eine spätere, von der ersten allgemeinen Völkerwanderung unabhängige Wanderung der Kanaaniter hindeuten, — und auch der Umstand, dass Kanaan zuletzt unter allen chamitischen Stämmen genannt wird, könnte anzeigen, dass er sich auch thatsächlich am spätesten vom Hauptstamme abgezweigt und am spätesten eine selbständige Richtung eingeschlagen habe. Denn die Tafel hat es mit der Geburt der Völker und nicht mit der Geburt einzelner Individuen zu thun, das Princip ihrer Anordnung ist also nicht das Lebensalter der Stammväter, sondern die frühere oder spätere Entstehung und Niederlassung der Völker. — Widerstreitet demnach die Angabe der Klassiker der Darstellung der Bibel so wenig, dass sie vielmehr sich ihr vortrefflich einfügt, so hat auch sie selbst an sich als eine authentische Aussage der betreffenden Völker selbst vollen Anspruch auf historische Geltung; und dies um so mehr, je auffallender sie mit der biblischen Angabe von der chamitischen Abstammung der Phönizier, deren Richtigkeit aus linguistischen Gründen so vielfach bezweifelt worden ist, zusammentrifft; denn die Klassiker verlegen das Mutterland der phönizischen Auswanderungen grade dahin, wo nach der Bibel selbst der Heerd der chamitischen Völkerbewegungen zu suchen ist. —

Dass die älteste Völkerschicht Palästina's semitischen Stammes war, wird schon durch die sprachlichen Beziehungen zu einer nothwendigen Voraussetzung gemacht, und durch die Lagerungsverhältnisse der Semiten seit der Völkertrennung bestätigt. Die Oekonomie der Völkertafel Gen. 10, und noch entschiedener die arabischen Nachrichten über die Völkerverhältnisse der Urzeit weisen uns aber mit grösster Wahrscheinlichkeit auf den Semitenstamm Lud (Gen. 10, 22) hin, — weshalb wir uns ohne Bedenken diesem Resultate der sorgfältigen Untersuchungen Knobel's (S. 198 ff.) anschliessen. — Dass diese semitische Urbevölkerung Palästina's in der Völkertafel nicht nach ihren einzelnen Völkerschaften aufgezählt worden ist, erklärt sich mit Bertheau etc. ganz einfach daraus, dass sie zur Zeit der Einnahme des Landes durch die Israeliten bereits alle selbständige Bedeutung verloren hatten, indem sie damals schon von den kanaanitischen, philistäischen und terachitischen Völkerströmen verschlungen oder verdrängt waren. Denn die Völkertafel will nur den ethnographischen Zustand der dormaligen Gegenwart feststellen. Vgl. § 22, 6.

2. Bei der Untersuchung über den **Ursprung und die Einwanderung der Philister**, פְּלִשְׁתִּים sind folgende biblischen Nachrichten zu Grunde zu legen:

Gen. 10, 14 werden als die beiden letzten Zweige des chamitischen Hauses Mizraim (Aegypten) die בְּשִׁלְחִים und בְּפִתְרִים genannt und dem Worte Kasluchim die Parenthese hinzugefügt: „Von dannen sind ausgegangen die Philistim“. — Jer. 47, 4 heissen die Philister der Ueberrest der Insel (אֶז , des Küstenlandes?) Kaftor, $\text{שְׂאֲרֵיתָי בְּפִתּוֹר}$. — Amos 9, 7 spricht Jehovah: „Habe ich nicht Israel aus Aegypten geführt und die Philister aus Kaftor und Aram aus Kir?“ — Deut. 2, 23 wird berichtet, dass die Kaftorim aus Kaftor gezogen und die Avvim bis gen Gaza vertilgt hätten. — Bei Ezech. 25, 16 und Zef. 2, 5 (vgl. 1 Sam. 30, 14, 16) wird für die Philister (im Parallelismus) auch Kreter כְּרִיתִים gesetzt (LXX: Κρητες und παροιχοι Κρητιῶν). — Die Davidische Leibwache heisst 2 Sam. 8, 18; 15, 18; 20, 7, $\text{הַכָּרִיתִי הַיִּפְלָחִי}$ und 2 Sam. 20, 23 $\text{הַכָּרִיתִי הַיִּפְלָחִי}$ (wo aber das Kri auch הַכְרִיתִי hat) und 2 Kön. 11, 4, 19 die Leibwache der Königin Ataljah $\text{הַכָּרִיתִי הַיִּפְלָחִי}$. —

Die zunächst sich aufdrängende Frage ist, welches Land unter *Kaftor* zu verstehen sei. J. D. Michaelis spic. I, 292 f. hielt es für die Insel Kypros, welche nach Swinton inscriptt. Cit. Oxon. 1750 S. 78. 85 auf einer phönizischen Münze כַּבְרִר genannt sei. So sehr nun auch die Lage dieser Insel zu Gen. 10, 14 passen würde, so muss die Hypothese doch aufgegeben werden, da Swinton erwiesen falsch gelesen hat (Gesenius monum. phoen. II, 320). — Bochart Phal. IV, 32. sucht die Ansicht der alten Uebersetzer (LXX, Vulg. Syr. Chald.), dass Kaftor=Kappadocien sei, zu begründen (wozu auch Gesenius geneigt ist Thes. 709); Kappadocien habe früher bis zum Pontus Euxinus gereicht und könne daher wohl אֶז genannt werden. Auch passe dazu Gen. 10, 14, weil Kolchis (=Kasluchim) an Kappadocien stosse. So gewichtig indess auch sonst die Uebereinstimmung der Uebersetzer ist, so vermag sich diese Autorität doch nicht gegen die bestimmt auf Kreta hinweisenden Data des A. T. selbst und der Klassiker zu halten. Ausserdem ist die Deutung des אֶז durch Küstenland in diesem Falle sprachlich und sachlich unnatürlich genug und die auffallende Uebereinstimmung der Uebersetzer erklärt sich aus der trügerischen Namensähnlichkeit von Kaftor und Kappadocien (nach Lassen altpers. Keilschr. S. 88 ist die ursprüngliche Schreibart des letztgenannten Namens Katpatuk). — Seit Calmet bibl. Unters. III, 25 und Lakemacher observ. philol. II, p. 11 ff. hat die Ansicht, dass Kaftor=Kreta sei, immer mehr allgemeine Anerkennung gefunden. Entschieden spricht für diese Ansicht 1 Sam. 30, 14, 16; Ezech. 25, 16; Zef. 2, 5, wo den Philistern unzweifelhaft der Name Kreter beigelegt wird, der sicherlich hier nicht mit Michaelis als Appellativum=exsules gefasst werden kann. Doch möchte schwerlich eine Bestätigung dieser Ansicht in den Namen der königlichen Leibwache zu finden sein, die wegen 2 Kön. 11, 4, 19 nicht als Patronymica philistäischer Stämme, sondern nur als Appellativa=Scharfrichter und Läufer angesehen werden können. — Auch Griechen und Römer bestätigen jene Deutung. Tacitus hist. 5, 2 hat erfahren: „Judaeos, Creta insula profugos, novissima Libyae insedis, qua tempestate Saturnus, vi Jovis pulsus, cesserit regnis: argumentum e nomine petitur: inclytum in Creta Idam montem, adcolas Idaeos; aucto in barbarum cognomento Judaeos vocitari.“ Der handgreifliche Irrthum in dieser Stelle ist entstanden entweder durch Verwechslung der Juden und Philister, welche Römer und Griechen zu confundiren pflegten, wie schon aus dem Namen Palästina=Judaea hervorgeht, und dann ist die Stelle ein entschiedenes Zeugniß für die Abstammung der Philister aus Kreta, — oder er beruht auf blosser etymologischer Combination der Judaei mit den Idaei, und dann hat die Angabe gar keine geschichtliche Basis und für unsre Frage gar keine Bedeutung. Erstre Meinung behauptet ein entschiedenes Uebergewicht über die letztere. Denn der Name Idäer als

Volksname existirt gar nicht und die mythischen Daktylen (kretische Dämonen, von denen die Kunst der Bearbeitung des Eisens herrühren sollte), welche allerdings das Epitheton „die Idäischen“ führen, eignen sich in der That sehr wenig zu einer Combination mit den Juden — auch selbst für die höchst mangelhafte Kenntniss jüdischer Geschichten bei den Klassikern. Die Combination der Idaei und Judaei wird schwerlich die Annahme jener Wandrung von Kreta nach Palästina hervorgerufen, wohl aber leicht sich hintennach als willkommene (vermeintliche) Bestätigung jener historischen Tradition eingestellt haben können. — Auch berichtet Steph. Byz. s. v. Γάζα, dass diese Stadt auch *Μινώα* genannt werde, — eine allerdings wegen chronologischer Schwierigkeiten (nach Hoek, Kreta I, 360 lebte Minos erst um 1300, während nach Gen. 20, 2 ff. und Gen. 26 schon philist. Könige zur Zeit der Patriarchen in Palästina waren) nicht ganz sichere Grundlage für die Beweisführung. Unter den Kasluchim verstand man seit Borchart allgemein die Kolchier, die nach Herod. 2, 104 selbst aegypt. Stammes zu sein angaben. Hitzig (Urgesch. d. Philist.) bestreitet diese Ansicht. Die angebliche Namensähnlichkeit sei keine; wenn Kaftor nicht Kappadocien, sondern Kreta sei, so falle der Hauptgrund, die Nachbarschaft mit Kolchis, weg; die Angabe Herodots beziehe sich wahrscheinlich auf eine durch assyrische Erobrer bewerkstelligte Uebersiedelung aegyptischer Exulanten nach Kolchis. (Vgl. l. c. 87 f.) Dennoch hält Knobel (S. 290 ff.) und wohl mit Recht daran fest. Als den ältesten Wohnsitz der Kasluchim bezeichnet er den Meeresstrich von der pelusischen Nilmündung bis nach Palästina hin, den Ptolemäus Kassiotis nennt. (IV, 5, 12.) Ihre Versetzung nach Kolchis am schwarzen Meere fand vielleicht in Folge des Sesostriszuges statt, vielleicht auch schon früher, da nach einer alten Sage bei Diodor 1, 28 schon vor Sesostriis Aegypter auswanderten und Kolchis gründeten.

Der Name פְּלִשְׁתִּים wird gewöhnlich von der im Aethiopischen noch vorhandenen Wurzel פִּלַשׁ = migravit abgeleitet, wonach er so viel als Auswanderer bedeute, womit die LXX, die ihn durch Ἀλλόφυλοι geben, stimmen. Hitzig, der die Philister für Pelasger erklärt, muss (S. 35 f.) den Namen auf eine indogermanische Wurzel zurückführen, und findet, dass er, mit dem Namen der Pelasger identisch, vom Sanskritworte valakscha=weiss (von der Hautfarbe) abstamme, eine Deutung, die mit jener unhaltbaren Hypothese fällt.

Was nun die **Abstammung der Philister** betrifft, so ist zunächst die Differenz zwischen Gen. 10, 14, wonach sie von den Kasluchim ausgingen, und den übrigen Angaben des alten Testaments, die sie von Kaftor oder Kreta herkommen lassen, zu berücksichtigen. Die leichteste Auskunft ist die Annahme einer Textescorruption (so dass die Parenthese statt hinter Kasluchim ursprünglich hinter Kaftorim gestanden habe). Diese Auskunft ist mindestens aber sehr gewagt, da schon 1 Chron. 1, 12 dieselbe Stellung des Zusatzes aufgenommen hat. Gerathener sind daher immer die Ausgleichungsversuche, die den Text unangetastet lassen. M. Baumgarten ad h. l. betrachtet die Kaftorim als eine Unterabtheilung der Kasluchim, die in Kreta sich festgesetzt, während der Hauptstamm nach Kolchis gezogen. Hitzig S. 90 f., sich auf den Ausdruck novissima Libyae bei Tacitus stützend, lässt die Kasluchim von Kreta in vorgeschichtlicher Zeit ausziehen und sich an der östlichen Grenze Aegyptens niederlassen. Von ihnen unmittelbar sei dann die Gen. 10 gemeinte Kolonie der Philister weiter gezogen, und habe die Gegend von Gerar, wo zu Abrahams Zeit allein Philister erwähnt werden, besetzt. Später in geschichtlicher Zeit sei dann eine neue, die von Amos und dem Deuteronomiker gemeinte, philistäische Kolonie (die Kaftorim) unmittelbar von Kreta

aus an der paläst. Küste nördlich von Gaza gelandet. — Jedenfalls haben wir in den palästinensischen Philistern zwei Bestandtheile anzuerkennen, nämlich die פְּלִשְׁתִּים und die כְּרִיתִים (Ezech. 25, 16; Zeph. 2, 5). Damit schwindet alle Schwierigkeit. Die Kretim sind, wie wir sahen, auf die Kaftorim zurückzuführen (Jer. 47, 4; Amos 9, 7), und Gen. 10, 14 erfahren wir, dass die פְּלִשְׁתִּים auf die Kasluchäer zurückzuführen sind. Die Kasluchim, die zuerst in Palästina einwanderten, erhielten hier den Namen Philister (= Einwanderer). Die ihnen stammverwandten Kaftorim oder Kretim, welche später einwanderten, und wahrscheinlich viel geringer an Zahl waren, wurden in den Gesamtnamen der Philister mit einbeschlossen, jedoch so, dass, wo es auf genauere Bezeichnung ankam, sie als כְּרִיתִים von den eigentlichen פְּלִשְׁתִּים unterschieden wurden.

Die kasluchäische Einwanderung muss schon vor Abrahams Zeit stattgefunden haben (Gen. 20, 21. 26) und ging wahrscheinlich nicht von Kolchis, dem spätern Wohnsitze der Kasluchäer, sondern von dem benachbarten Kassiotis, ihrem frühern Wohnsitze, aus. Die zweite Einwanderung, nämlich die der kaftoräischen Philister, der s. g. Kretim, die von Kreta aus stattfand, muss in die Zeit zwischen Abraham und Mose gefallen sein. Von diesen letztern heisst es Deut. 2, 23, dass sie bei ihrer Ankunft aus Kaftor die Avvim bis gen Gaza vertilgt hätten. Nun aber finden wir südlich von Gaza, — denn Gerar lag jedenfalls südlicher — schon zu Abrahams Zeit Philister. Diese müssen also von den Kaftorim unterschieden werden, und sind somit als kasluchäische Philister anzusehen.

Wir kommen endlich auf die Abstammung der Philister zurück. Beide Bestandtheile, der kasluchäische wie der kaftoräische, werden Gen. 10, 14 auf Cham durch Mizraim zurückgeführt. In Betreff der erstern glaubt zwar Knobel die Abstammung von Mizraim leugnen zu müssen. Denn das אֲשֶׁר יִצְחָק מִשְׁפָּחַת פְּלִשְׁתִּים bezeuge durchaus nicht die Abstammung der Philister von den Kasluchim. Das מִשְׁפָּחַת habe bloss örtliche Beziehung. Hätte der Verf. die Abstammung von ihnen angeben wollen, so hätte er wenigstens מִמֶּנּוּ schreiben müssen. Die Stelle besage also nur, dass die Philister einmal bei den Kasluchim gewohnt hätten, von ihnen aber später nach andern Wohnsitzen ausgezogen seien. Der Verf. sage über die Abstammung der Philister nichts aus, weil er darüber nichts habe in Erfahrung bringen können. — Diese Auffassung hat allerdings viel Schein für sich, aber dennoch können wir ihr nicht Beifall zollen. Sollten denn wirklich damals schon die Philister selbst auch nicht die geringste Erinnerung mehr an ihre Abstammung und ihr früheres Heimathsland gehabt haben? Wenn sie selbst aber eine solche Erinnerung noch hatten, wie hätte sie sich der Kenntnissnahme des so sorgfältig forschenden und in diesem Gebiete offenbar so kundigen Verf. der Völkertafel entziehen können? Das מִשְׁפָּחַת hat allerdings zunächst nur örtliche Bedeutung. Aber ist denn der ganze Charakter der Völkertafel nicht ein örtlicher, ethnographischer? Und wie hätte denn der Verf. schreiben sollen, wenn er die Stammesgemeinschaft der Philister mit den Kasluchim aussagen wollte? Knobel sagt: er hätte wenigstens מִמֶּנּוּ statt מִשְׁפָּחַת sagen müssen, aber er behauptet auch selbst, dass damit noch nicht viel geholfen wäre, da auch ein מִמֶּנּוּ von der örtlichen Herkunft verstanden werden könne. Ich muss daher nochmals fragen: Wie hätte der Verf. denn schreiben müssen, um die Philister als eine kasluchäische Kolonie zu bezeichnen? Mit nota acc. יִצְרָא (wie die übrigen mizraimitischen Zweige) konnte er sie doch unmöglich den Zeugnissen Mizraims anschliessen, weil dadurch das wahre Verhältniss verschoben worden wäre. Er hätte sie freilich als eine Zeugung der Kasluchäer darstellen können, aber das liess die Construction des Satzes nicht zu. Die allerdings etwas ungenaue Bezeichnung entschuldigt sich durch die parentheti-

sche Beiläufigkeit des Zusatzes. — Und wie bleibt es mit den kaftoräischen (kretensischen) Philistern? Ihnen wird doch nimmer nach Gen. 10, 14 die chamitische Abstammung abgesprochen werden können.

B. Das Volk des alten Bundes.

Die Ursprünge des Bundesvolkes.

§ 39. Schon in dem prophetischen Spruch des gemeinsamen Stammvaters war Sem's Geschlecht als dasjenige ausgezeichnet worden, in dessen Hütten das Heil sich entfalten sollte (Vgl. § 21). Von Sem aus führt nun die Verheissungslinie durch zehn Generationen — (Schem, Arpakschad, Schelach, Eber, Peleg, Regu, Serug, Nachor, Terach, Abram) — auf den Stammvater des auserwählten Volkes. Als ursprünglicher Wohnsitz, den die jüngsten Glieder der bezeichneten Linie eingenommen hatten, bezeichnet die Urkunde das Land der Chaldäer, Ur Kasdim¹). Von hier aus wanderten aus Motiven, über die sich nur Vermuthungen anstellen lassen²), mit Terach, dem Vater Abrams, die ersten nomadisirenden Anfänge der terachitischen Völkerschicht, zu der auch das Volk der Wahl gehört — das vorzugsweise den Namen der Hebräer³) führt — aus, um nach Kanaan zu ziehen, liessen sich jedoch unterwegs schon in Charran in Mesopotamien⁴) nieder. Terach starb daselbst und Nachor, der Bruder Abram's, blieb ebendasselbst zurück, als dieser, in Folge eines ausdrücklichen göttlichen Rufes, nach Kanaan zog, während Loth, der Sohn seines schon in Ur Kasdim verstorbenen Bruders Haran, ihn dorthin begleitete⁵).

1. Als Sem's Nachkommen werden in der Völkertafel Gen. 10, 22 ausser **Arpakschad** noch genannt Elam, Assur, Lud, Aram, deren Wohnsitze sämmtlich dem westlichen Asien angehören. Mit Joktan, dem Bruder Pelegs, sondert sich vom Stamme Arpakschad's noch eine Reihe von Völkerschaften ab, die sich im südlichen Arabien festsetzten, während der Hauptstamm mit seinen übrigen Verzweigungen sich im Lande ihrer ursprünglichen Niederlassungen behauptete. Es ist dies in Ἀρράπαχίτης (bei Ptol. VI, 1) oder dem nördlichsten Theile Assyriens, an der Südgrenze Armeniens, zu suchen. Bohlen und Benfey deuteten den Namen als „das Arien zur Seite liegende Land“ (Arjapakshatâ); Michaelis, Gesenius und Knobel (von ^{ع.ع.}أرف Grenze und כשד = כשר Gen. 22, 22, dv. כְּשָׁדִים Chaldäer) als „Chaldäergrenze“. Damit stimmt des Josephus

(ant. I, 6, 4) Angabe, dass die Chaldäer von Arpakschad abstammten, und die aus Jes. 23, 13 und andern Daten sich ergebende Thatsache, dass die ursprünglichen Wohnsitze der Chaldäer in jenen Gegenden waren. — Mit diesem Arrapachitis identificirt nun Ewald mit hoher Wahrscheinlichkeit das Vaterland Terach's *Ur Kasdim* (אֲרַכְשִׁים), für welches er aus der Vergleichung des Arab. (س) (bei Freitag: V und VIII continuu se in loco permansit) die Bedeutung „Aufenthalt, Gegend der Chaldäer“ gewinnt, womit auch die Uebersetzung der LXX *χωρά τῶν Χαλδαίων* übereinstimmt. Die gangbarste Meinung, die Bochart (l. c. I. 2, c. 6) zuerst angab, identificirt das Ur der Chaldäer mit dem bei Ammian. Marc. 25, 8, 7 genannten pers. Kastell Ur, sechs Tagereisen westlich von Hatra.

2. Bertheau (l. c. 206) und ihm folgend Lengerke (I, 213) suchen die **Motive der Auswanderung Terach's** — auf Grund der angeblichen Abstammung des Namens Ur vom Zendworte Vare — in einem wahrscheinlichen Andrang der arischen Bevölkerung. Bei der gänzlichen Unsicherheit solcher Hypothesen thut man aber besser sich an die Data der Genesis selbst zu halten. Und hier finden wir wirklich — (Gen. 14) — Spuren mächtiger Völkerbewegungen gerade um diese Zeit. Der Zug Kedor-Laomers in Gen. 14 fällt kurz vor Ismael's Geburt, die dem 11. Jahre seit der Einwanderung Abrahams angehört (Gen. 16, 16). Zwölf Jahre war aber schon die Pentapolis des Siddimthales dem Kedor-Laomer zinsbar gewesen, folglich fällt der erste erobernde Einfall desselben wahrscheinlich ungefähr in die Zeit, in welcher auch Terach seine frühern Wohnsitze verliess.

3. Ueber den Ursprung des **Namens der Hebräer** עִבְרִים, עִבְרִי, sind die Meinungen von jeher getheilt gewesen. Die Einen leiten ihn als patronymicum vom Patriarchen Eber Gen. 10, 25; 11, 16 ab; die Andern gehen auf die appellative Bedeutung zurück und deuten ihn als Transeuphratenser. Das Bedeutendste, was gegen die letztgenannte Ansicht eingewandt werden kann, ist dass עִבְרִי nirgends gradezu für עֵבֶר stehe. Indess auch abgesehen davon, dass dies in der That Num. 24, 24 der Fall ist, wird die Zulässigkeit und Richtigkeit dieser Fassung durch die ganz analogen Bezeichnungen פְּנִי-קְדָמִי, פְּנִי-קְדָם erhärtet, und erklärt sich ganz natürlich daraus, dass den Bewohnern Syrien's und Palästina's der Euphrat der Strom *ar' ês* war. Dagegen sind die Data, welche für diese Ableitung sprechen, völlig entscheidend. Dass der Name im A. T. nur gebraucht wird, „ubi alienigenae loquentes inducuntur...“, vel ubi ipsi Israelitae de se ad alienigenas dicentes sistuntur...“, vel ubi aliis gentibus opponuntur...“ (Gesenius thes. 987), zeigt, dass es ein Name ist, den nicht Israel sich selbst, sondern den die übrigen Völker, unter denen sie wohnten, ihnen beigelegt haben, und „dass er speciell von den Kanaanitern ausging und die Eingewanderten im Verhältniss zu ihnen bezeichnete.“ Klassisch ist für den Ursprung des Namens Gen. 14, 13 (wo schon die LXX Εἰβρί durch ὁ περάτης übersetzen): „Und der Flüchtling kam und brachte die Nachricht an Abram den Jbri“, wozu Hengstenberg treffend bemerkt: „Hier wird mit Beibehaltung der Bezeichnung, deren sich die Flüchtlinge bedienten, darauf hingewiesen, wie die Eingebornen bei dem Eingewanderten Schutz und Hülfe suchen.“ Eben so entscheidend ist Gen. 10, 21, wo zu Sem, noch ehe seine Nachkommen aufgezählt werden, hinzugefügt wird: „welcher ist ein Vater aller Bne Eber.“ Die geographische Beziehung ist hier um so natürlicher, als unmittelbar vorher (Vs. 19) gesagt war, dass die Kanaaniter das ciseuphratensische Land eingenommen hätten; und den Namen „alle Bne-Eber“ hier patronymisch zu fassen, wäre, da Eber erst im dritten Gliede von Sem genannt wird, eben so sonderbar, als die Beschränkung desselben

auf die Israeliten wegen des Zusatzes „aller“ unzulässig ist. Endlich ist es völlig undenkbar und mit dem Charakter und der sonstigen Analogie der Urgeschichte Israels, wie sie die Genesis uns aufbewahrt hat, völlig unvereinbar, dass die Israeliten sich nach einem Manne genannt haben sollten, von dem die Sage weiter nichts als den nackten Namen aufbewahrt hatte, und der doch zugleich auch der Stammvater vieler anderer Völker war; — ein um so gewichtigeres Argument, als sie sich aus diesem selben Grunde nicht einmal nach dem so hoch gefeierten Stammvater Abram nennen mochten.

4. Ueber die *Lage Charran's* (חָרָן LXX: Χαρρῶν) ist gar kein Zweifel; es ist das *Kāḫḫai* der Griechen und Römer, später berühmt durch die Niederlage des Krassus, das auch Ammian. Marc. 23, 3 als antiquum oppidum bezeichnet. Die Stadt liegt in einer weiten Ebene Mesopotamiens, (südöstlich von Edessa), die vorzugsweise für den Aufenthalt von Nomaden geeignet ist; woraus es sich erklärt, wie diese Gegend den Zug der Auswanderer, der von der nordöstlich liegenden Chaldäerheimath herkam, auf längere Zeit fesseln konnte.

5. Wenn wir es bei der Völkertafel Gen. 10 bereitwillig anerkannten, dass die dort genannten Namen meist nicht Namen einzelner, individueller Stammväter, sondern individualisirte Völkernamen seien, so thaten wir dies von der Ueberzeugung aus, dass der Verfasser seine Angaben selbst so verstanden wissen wolle, worauf uns die ganze Anlage, Tendenz und Haltung der Tafel, sowie die unzweideutige Bedeutung und Form der meisten Namen hinwies. Bei der vorliegenden Genealogie können wir eine solche Verallgemeinerung der Namen aber nicht zugestehen, weil der Verf. offenbar hier an Individuen gedacht wissen will, wie aus den genauen chronologischen Angaben und aus der Fülle concreter historischer Erinnerungen, die an den Namen haften, hervorgeht.

Dennoch erklären wir es für ein arges Missverständniss, wenn man durch das stete und alleinige Hervorheben der einzelnen an der Spitze stehenden Individuen irre geleitet, und die (nur gelegentlichen) Zeugnisse vom Gegentheil übersehend, die Zahl der Einwandernden auf die wenigen, namentlich genannten Personen beschränken wollte. Diese sieht die Urkunde selbst vielmehr als Stammfürsten und Nomadenhäupter an. Darauf weist die Angabe von dem ausserordentlich grossen Heerdenreichthum Abrams und Loths (Gen. 13, 5—7) und noch bestimmter die Nachricht hin, dass Abram 318 in seinem Hause geborne, waffengeübte Knechte zu einem Kriegszuge ausgerüstet habe (Gen. 14, 14), und dass später Esau mit 400 Mann dem Jakob entgegengezogen sei (Gen. 33, 1). Eine solche Anzahl kriegsfähiger Mannschaft setzt eine Zahl von einigen Tausend Seelen voraus. Diese Knechte waren jedenfalls, wenn auch einzelne unter ihnen andern Stammes waren (Gen. 16, 1; 15, 2), der Hauptmasse nach desselben Stammes, wie die Häupter und standen in einem nähern, familiären Verhältniss zum Hause ihres Fürsten (Gen. 15, 2; 16, 2; 17, 12. 13; 24, 2 ff.). Je mehr sich die eigne Familie des Stammhauptes ausbreitete, (sofern sich nicht einzelne Nachkommen losrissen und Anfänge neuer Stämme wurden) um so mehr verschwamm der Unterschied zwischen den Nachkommen der Häupter und denen der untergeordneten Familie, was um so leichter geschehen konnte, da hier nicht die mindeste Spur von Kastenunterschieden war und namentlich Abrahams Knechte durch die Beschneidung in Beziehung auf Cultus und Religion seinen directen Nachkommen gleichgestellt wurden. — Bei den (gleich näher zu bezeichnenden) Seitenlinien der terachitischen Völkerschaft scheint das rasche Anschwellen derselben auch noch durch die Aufnahme der unterjochten und nicht vertilgten Ueberreste der Völker, deren Wohnsitze sie einnahmen, beschleunigt und gefördert zu sein. Anders war es bei

den Israeliten, daher deren Entwicklung zu einem vollständigen Staatsverbande auch von der der übrigen Terachiten übereilt wird.

Wir geben zum Schluss dieses Paragraphen noch eine genauere (vorausgreifende) **Uebersicht der terachitischen Völkerverzweigungen**. Terach's Söhne waren Abram, Nachor und Haran. Haran starb in Ur Kasdim und hinterliess den Loth, die Milkah und die Jiskah. Nach jüd. Tradit. (Jos. ant. 1, 6 § 5) ist Jiskah und Sarai, das Weib Abrams, identisch. Vgl. Gen. 20, 12. Den Namen Sarai (= principatus) könnte sie vielleicht erst bei der Verheirathung, durch welche sie zur Gattin eines Stammfürsten wurde, erhalten haben. — Nachor heirathete die Milkah. Die ganze Familie verlässt das Chaldäerland, und lässt sich zuvörderst in Mesopotamien in der Gegend von Karrä nieder, wo Nachor zurückbleibt und nach Gen. 22, 20—24 der Urheber von 12 nachoritischen Volksstämmen wird. Abram zieht mit Loth nach Kanaan, wo sich beide Stämme schon bald scheiden. Loth's Söhne, Moab und Ammon, bilden die Anfänge zweier bald selbständig auftretender Völker, der Moabiter und Ammoniter im Osten des gelobten Landes. Mit Abrams Sohne Ismael zweigen sich vom Hauptstamme ferner die ismaelitischen Araber ab (Gen. 25, 12—18) und mit Abram's Söhnen von der Kethurah die kethuräischen Araber (Gen. 25, 1—4), deren bedeutendster Stamm die Midianiter waren. Beide nehmen die ausgedehnten Strecken des nördlichen und nordöstlichen Arabiens ein, und werden im Gegensatz zu den südlich wohnenden joktanidischen Arabern (Gen. 10, 26—29), die sich die arabischen (d. i. eigentlichen) Araber nannten, als arabisirte Araber (Arabi facti, adscititii vgl. Hottinger hist. orient. p. 210; Herbelot bibl. orient. p. 501; Abulfeda hist. anteisl. ed. Fleischer p. 281) bezeichnet. Mit Abrams Enkel Esau oder Edom scheidet endlich noch der mächtige Seitenzweig der Edomiter, das Gebirge Seir erobernd, aus, aus denen der Stamm der Amalekiter an der südlichen Grenze Palästina's zu einem selbständigen Volke heranwächst. Nach allen diesen Abzweigungen bleiben nur noch die Israeliten, sich langsamer, aber sicherer und unter specieller göttlicher Obhut und Leitung zum selbständigen Volke entfaltend, übrig.

Die Hauptwendungen der Bundesgeschichte.

§ 40. Die Geschichte des alten Bundes verläuft von ihrer Grundlegung bis zu ihrem Abschluss in sechs Stadien. Im *ersten* Stadium stellt sie sich als *Familiengeschichte* dar. Die Entwicklungen dieses Zeitraums vertheilen sich auf die successive Trias der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob, dessen 12 Söhne die reine Basis für die Entwicklung zum Volke darstellen. Im *zweiten* Stadium erwächst diese simultane Dodekas der Stämme zum *Volke*, das durch Mose politische Selbständigkeit, Gesetz und Cultus, durch Josua Land und Boden erhält und dann in der Richterzeit auf Grundlage dieser Güter die Entwicklung des Bundes weiter führen soll. Das *dritte* Stadium beginnt mit dem Eintritt des *Königthums*, dem als Gegengewicht und Correctiv das Prophetenthum, nicht mehr in vereinzelter Erscheinungen, sondern als ein continuirlicher Prophetenstand, zur Seite gestellt ist. Die Spaltung des einheitlichen Staates in zwei Königreiche theilt diese

Periode in zwei Abschnitte. Das *vierte* Stadium hat das *Exil und die Rückkehr* zu seinem Objecte. Die Prophetie überlebt die Katastrophe des Exils, um die Zustände der zurückgekehrten Gemeinde zu ordnen, zu beleben und der weitem Entwicklung die Bahn zu brechen. Mit ihrem Erlöschen beginnt das *fünfte* Stadium, die *Wartezeit*, welche die Aufgabe hat, dem nun unmittelbar zu erwartenden Heile selbst die Stätte zu bereiten. Das *sechste* Stadium endlich umfasst die *Zeit der Erfüllung*; ihre Objecte sind die Darstellung des Heiles in Christo, das Verhalten des Bundesvolkes zum dargestellten Heile, die Auflösung des alten Bundes in dem Gerichte über das Bundesvolk und dessen in der Weissagung begründete Hoffnungen und Aussichten für die Zukunft.

Erstes Stadium

der Bundesgeschichte:

Die Familie.

Bedeutung und Charakter dieses Stadiums der Geschichte des alten Bundes.

§ 41. Die Bedeutung dieses Zeitraums ist eine grundlegende: die creatürliche Basis, auf der und aus der das Heil hervorzunehmen soll, wird gesetzt; das Volk, das zum Träger der Heilsentwicklung bestimmt ist, wird bereitet, und der Keim des Heils, der sich in und mit diesem Volke entfalten soll, wird bereits in seine Anfänge hineingesenkt. Die Darstellung des Volkes der Wahl ist also das Ziel, dem die Geschichte dieses Zeitraums zustrebt. Da aber nach § 28 die Heilsanbahnung nicht mehr dem ganzen Menschengeschlechte überantwortet werden kann, da sie einen durchaus particularistischen Anfang nehmen muss, in der Art nämlich, dass ein Individuum und in ihm seine Nachkommenschaft für diesen Zweck von dem vorhandenen Menschengeschlechte ausgesondert wird, so stellt sich als ein nothwendiger Charakter dieses Abschnitts der Geschichte dar, dass sie sich vorerst noch in dem engen Kreise der *Familie* bewegt. Daraus ergibt sich denn ferner, dass der Hauptfactor der Entwicklung in dieser Zeit die Zeugung ist, durch welche die Einheit des ausgesonderten Individuums sich zur Vielheit entfaltet. Denn so sehr auch die Nothwendigkeit einleuchtet, mit einer Einheit zu beginnen, so bedingte doch der Fortschritt der Heilsentwicklung eine Entfaltung zur Vielheit. Sollte der Keim des Heils, der in den Anfänger der Heilsgeschichte gesenkt worden, nicht fortwährend nur Keim bleiben; sollten die verschiedenen Seiten, Richtungen, Potenzen, die in diesem Keime schon factisch, aber noch unentfaltet, vorhanden waren, sich selbständig auseinanderlegen und Gestaltung gewinnen, so genügte nicht mehr ein Einzelner zum Träger derselben. Denn es liegt in der

Natur menschlicher Beschränktheit, dass die Gesamtheit der Kräfte und Fähigkeiten eben nur als Potenzen und Anfänge im einzelnen Individuum beschlossen sein können, dass aber in der Weiterbildung nur diese oder jene aus ihnen, deren Bildungstrieb in diesem Individuum besonders kräftig ist, zur Entfaltung kommen, während die andern im Zustande der Nichtentfaltung verharren, so dass erst in der Vielheit sich gegenseitig ergänzender Individuen die Gesamtheit der Kräfte gesondert zur Evolution gelangt.

1. Wie der Anfang der Heilsanbahnung die Vereinzelung, die Auswahl eines einzelnen Individuums, fordert, und der Fortgang bedingt ist durch die Entfaltung dieser Monas zur Vielheit, so muss umgekehrt das Ziel derselben aus der Vielheit zur Einheit wieder zurückkehren; denn das vollendete Heil, das nun der gesamten Menschheit, für die es bereitet war, dargeboten werden sollte, durfte nicht als ein zersplittertes, auf eine Vielheit von Individuen vertheiltes, derselben dargeboten werden, weil es in solcher Zersplitterung wirkungslos an ihr vorübergegangen sein würde. Aber nicht nur diese objective Bestimmung des Heils bei seiner Vollendung forderte diese Concentration und Sammlung aller in der Mitte zur Erscheinung gekommenen Gestaltungen des Heils, — auch die subjective Natur desselben forderte sie eben so bestimmt. Das Heil an sich, abgesehen von seiner Bestimmung nach Aussen hin, fand eben seine Vollendung, seinen Abschluss erst in der Rückkehr zur Einheit, denn die Vollendung einer Entwicklung ist eben so sehr durch die Einheitlichkeit bedingt, wie ihr Anfang. Was aber den Individuen der Mitte, den Trägern des in der Entfaltung noch begriffenen Heils wegen ihrer menschlichen Beschränktheit nicht möglich war, das wird dem Individuum des Endes, dem Träger des Heils in seiner Vollendung, dadurch möglich, dass derselbe dieser menschlichen Beschränktheit überhoben ist durch die absolute Einigung göttlicher und menschlicher Kräfte in ihm. — Die Bundesgeschichte musste mit einer Monas, in welche die Evolutionen des Endes bereits als Keim und Potenz hineingesenkt wurden, beginnen; sie musste in ihrem Anstreben zum Ziele die jedesmaligen Evolutionen an eine Vielheit von Individuen vertheilen, sie musste aber endlich auch in ihrem Ende die zerstreuten Evolutionen wieder zur Einheitlichkeit sammeln und zurückführen, und sie dadurch zur Vollendung, zum Abschluss, zur absoluten Vollkommenheit bringen.

Dadurch gewinnt nun aber die Geschichte des Anfangs eine einzigartige Bedeutung, eine reiche und lebensvolle Beziehung zur ganzen Entwicklung, sowohl zu ihrer Mitte, in der sich die Totalität der potentiellen Einheit zur eventuellen Vielheit entfaltet, als auch zum Ende, in welchem die Vielheit der Mitte zur Einheit des Anfangs zurückkehrt, aber zugleich die potentielle Einheit des Anfangs zur eventuellen Einheit der Vollendung entfaltet ist.

Betrachten wir zuvörderst die Beziehung zur Mitte, d. h. das Verhältniss der Familie, resp. des Patriarchenthums, zum Volke, das aus der Familie hervorgegangen ist. Die Familie ist nämlich nicht bloss der Anfang der Geschichte, sie ist auch der Prototyp derselben, ihre erste vorbildliche und maassgebende Gestaltung; denn in der Familie liegen bereits die Keime und Potenzen des Charakters, der Richtung, des Bestrebens, die sich in der normalen Weiterentwicklung zum Volke auseinanderlegen, beschlossen, urkräftig eingepägt und weiterzeugend involvirt. Die Patriarchengeschichte

ist daher das Vorspiel und das Vorbild aller spätern Volksgeschichte, sowohl von ihrer göttlichen wie menschlichen Seite, sowohl nach den Aeusserungen der menschlichen Freiheit als nach den Manifestationen der göttlichen Gnade in ihr. Das eigenthümliche Gepräge, welches der Charakter und die Führungen der Stammväter Israels an sich trägt, ist auch das Gepräge, welches der Charakter des Volkes trägt, das von ihnen stammt, sofern und so lange es sich nicht selbstmörderisch losreisst von seinem Ursprung, von seiner Lebensquelle, von seiner Natur und Bestimmung. Die Lebensbilder, welche die Patriarchenzeit in ihren Repräsentanten Abraham, Isaak und Jakob (denen noch Joseph in mehrfacher Beziehung als besondrer Lebenstypus zugesellt werden kann) darbietet, sind ein Spiegel der Selbstbeschauung für die zukünftigen Geschlechter in Israel, und dass diese Bedeutung der Patriarchengeschichte im Volke selbst nicht unbeachtet geblieben ist, beweist z. B. schon die stehende Bezeichnung des Gottes Israels als des Gottes Abrahams, Isaaks und Jakobs, das zeigt ferner die heilige Schrift des alten Bundes an unzähligen Stellen in Geschichte, Lehre und Weissagung. Wir weisen beispielshalber nur auf das ausdrückliche prophetische Wort Jes. 51, 1. 2 hin:

Hört auf mich, die ihr Gerechtigkeit nachjaget,
 Die ihr suchet Jehovah!
 Schauet auf den Fels, daraus ihr gehauen,
 Und auf die Brunnenhöhle, daraus ihr gegraben seid,
 Schauet auf Abraham, euren Vater,
 Und auf Sarah, eure Gebälerin!
 Denn als Einzigen habe ich ihn berufen,
 Und segnete ihn und mehrte ihn.

Das Verhältniss der Patriarchenzeit zur Zeit der Vollendung ist aber das, dass in beiden gleich sehr alle Heilskräfte und Heilerscheinungen in einem Individuum concentrirt sind, dort freilich nur als Potenz und Anfang, hier aber als Evolution und Vollendung. Dadurch erhält das Stadium des Anfangs eine Aehnlichkeit mit dem des Endes, wie sie in der Art keinem zwischen beiden liegenden Stadium zukommen kann. In dieser Totalität und Fülle, in dieser Einheit und Concentration der Heilsgestaltung liegt trotz ihrer Unentwickeltheit eine so hervortretende Vorausdarstellung der Vollendung, dass sie bestimmter noch als die spätern Gestaltungen eine Anticipation des evangelischen Charakters an sich trägt. Dieser Charakter wird noch verstärkt durch die Freiheit vom Gesetz, deren dieses Kindesalter der Geschichte (wie jede erste Kindeszeit) sich zu erfreuen hatte. Zwar gilt auch hier, wie bei dem eben besprochenen Verhältniss, der Unterschied und die Steigerung vom *ὄν* zum *ὄν* (dort ist das Gesetz noch nicht zwischen eingekommen, hier ist es bereits erfüllt und überwunden), aber dennoch tritt die Gleichartigkeit des *ὄν* bei beiden als charakteristisch hervor.

§ 42. Zwei Momente sind es, um welche sich alle Offenbarungen und Führungen Gottes, wie alle Hoffnungen und Entschliessungen der erwählten Familie in diesem Zeitraume bewegen: der Same der Verheissung und das Land der Verheissung. Der *Same der Verheissung*, die Substanz der Geschichte, der Träger der Heilsanbahnung soll vermittelt der Zeugung dargestellt werden, und zwar in ihrem ersten Gliede, wie in ihrem letzten, *παρὰ φύσιν*, damit schon im Anfang die

Wahrheit des Endes sich geltend mache, wie die jetzt beginnende Heilsentwicklung eine solche sei, die nicht auf dem Wege der Natur, sondern nur auf dem Wege der Gnade zum Ziele gelangen könne. Dasselbe Gesetz der Vereinzelung und der Losreissung von dem Zusammenhang und den Banden der Natur (damit die Bande der Gnade und der Berufung um so fester geknüpft werden könnten), das die Auswahl des Einzigen, der die Geschichte beginnen sollte, bedingte, setzt sich nun auch noch in der Geschichte selbst fort, indem es auch noch die ersten Stadien der Zeugung beherrscht, und die Losreissung und Ausscheidung mehrerer Glieder der Descendenz herbeiführt, bis es gesättigt ist, und in der simultanen Dodekas der Stammväter die reine Basis der Volksentwicklung gewonnen ist. Als der Inhalt und die Aufgabe dieses Zeitraums in Beziehung auf die Darstellung des verheissenen Samens stellt sich also Folgendes heraus: Von dem Baume des semitischen Geschlechtes, dem die Verheissung gegeben war, wird ein einzelner Zweig abgelöst, in einen andern Boden verpflanzt, schlägt dort unter der Pflege des Gärtners Wurzel, wird von den naturwüchsigen Nebenranken, die daraus hervorschiessen, gereinigt, erwächst so zum einheitlichen Stamme und verzweigt sich dann in zwölf mächtige Aeste. — Nicht minder wichtig ist die Beziehung der Geschichte dieses Zeitraums zum *verheissenen Lande*. Hier schon und nirgends anders musste der Grund der neuen Entwicklung gelegt werden, hier und nirgends anders musste der verheissene Same empfangen und geboren werden, hier musste die Geschichte Israels ihr Kindesalter verleben, damit die Correlation zwischen Land und Volk von vorn herein ihre gewaltige Macht übe. War die Bestimmung Palästina's zur Pflegstätte des Reiches Gottes keine zufällige und willkürliche, und ist es andererseits wahr, dass zwischen Land und Bewohner eine lebensvolle und gegenseitige Beziehung obwaltet, so musste diesem Einflusse des Landes auf den ihm bestimmten Bewohner schon in dessen Kindheit der Zugang geöffnet werden, weil die Zeit der Kindheit auch die Zeit der grössten Empfänglichkeit für solche Einflüsse ist. Dort, wo das zum Volk herangewachsene Geschlecht der Wahl wohnen und seine Lebensaufgabe ausrichten sollte, musste es die Zeit der Kindheit zubringen, damit es dort seine eigentliche Heimath wisse, damit jener mächtige tief innerliche Zug nach der Heimath sich ihm unverilgbar einpräge; denn da ist des Menschen Heimath, dorthin geht die Sehnsucht des Herzens, wo er geboren ist, wo er seine Kinderjahre mit ihrer Lust und ihrem Wehe, mit ihrem Hoffen und Sehnen verlebt hat. Und wahrlich diese Aufgabe ist erreicht worden, in dem Maasse

erreicht, dass die gesammte Geschichte kein Analogon dazu darzubieten vermag. — Daran aber, dass das Land der Verheissung der erwählten Familie zuvörderst nur als ein Land der Pilgrimschaft eingeräumt und als Land des Besitzes nur verheissen wird, soll sich der Glaube entfalten und erstarken, — und auch der Umstand, dass Israel beim Uebergang von der Familie zum Volk dies Land seiner Kindheit, seiner Verheissung und Hoffnung auf vier Jahrhunderte zu verlassen veranlasst wird, hat seine tiefe Bedeutung, die im Verlauf der Geschichte hervortreten wird (vgl. § 85, 7).

§ 43. Blicken wir auf die Offenbarungsthätigkeit Gottes in diesem Zeitraume, so erwarten wir, weil jetzt der Grund zu einer neuen Entwicklung gelegt werden und die Anfänge derselben sich entfallen sollen, eine erneuerte und besonders lebendige und kräftige Bethätigung derselben. Und der Erwartung entspricht völlig die geschichtliche Wirklichkeit. Zwar kann der neue Anfang, der jetzt gesetzt wird, nicht dem ersten (paradisischen) Anfange gleich sein, weil die Sünde, die ihn abgebrochen hat, noch nicht überwunden und hinweggethan ist. Jene Zeit, wo Gott bei und mit dem Menschen im Garten Eden wohnte, stetig und sichtbar in seiner Nähe einherwandelte (Gen. 3, 8), kann nicht eher wiederkehren, als bis die Erde wieder zum Paradies und der Mensch wieder zu seiner ursprünglichen Stellung erneuert ist. Dies ist aber so wenig der Anfang der Geschichte, die jetzt beginnt, dass es nicht einmal ihr Ziel und Ende sein kann, sondern erst das Ziel und Ende einer noch in weiter Zukunft liegenden Geschichte, deren Anfang mit dem Ende jener zusammenfällt (Apok. 21. 22). Das Ziel unsrer Geschichte ist die Menschwerdung Gottes; durch welche die ganze Fülle des göttlichen Wesens sich leibhaftig und persönlich zu wesentlicher und bleibender Einigung in die menschliche Natur versenkt. Die Entwicklung, die diesem Ziele zustrebt, ist eben eine geschichtliche und darum in successivem Fortschritte immerdar wachsende und dem Ziele sich annähernde. In der Patriarchengeschichte, wo wir noch am ersten Anfange dieser Entwicklung stehen, werden wir also auch nur die ersten, einfachsten und gewissermaassen elementaren Erscheinungen der göttlichen Wunder- und Weissagungsfülle erwarten dürfen. Dieser Forderung entspricht die Geschichte wirklich und zwar dadurch, dass die göttliche Macht und Weisheit hier in der Regel noch unvermittelt sich mittheilt und eingreift, d. h. dass Gott selbst fast ausschliesslich als Wunderthäter und Verkündiger der Weissagung auftritt, während in dem weitern Fortschritt der folgenden Geschichtsstadien allmählig das umgekehrte Verhältniss eintritt. Soweit ist es noch nicht gekommen, dass göttliche Macht und Einsicht sich schon der Geschichte selbst assimiliert

hätten, schon zu einer dem Menschen innerlich mitgetheilten göttlichen Gabe geworden wären, mit welcher er selbst als mit einem ihm zu eigen Gegebenen, — natürlich innerhalb bestimmter ihm gesetzter Schranken, — schalten und walten könnte. Menschliche Wunderthätigkeit tritt deshalb noch gar nicht, menschliche Weissagungsthätigkeit nur selten auf; vielmehr wirkt und waltet die göttliche Macht und Einsicht meist noch als ein Fremdes, Aeusseres, Unvermitteltes neben der menschlichen Thätigkeit (Vgl. § 90, 1). Demgemäss sind in der Patriarchengeschichte die herrschenden Formen der Offenbarung entweder die unmittelbare innere Einsprache, bei der Gott ohne Vermittelung der äussern Sinne in die Seele des Menschen hineinredet, oder die Theophanie, bei der er behufs der Offenbarung bereits, wenn auch nur erst noch vorübergehend, irdische Gestalt annimmt, sei es nun, dass die Gotteserscheinung dem innern Sinne entweder als Vision oder als Traumgesicht sich darstellt, oder als eigentliche Theophanie in leiblicher, auch den äussern, wachen Sinnen wahrnehmbarer Gestalt auftritt¹⁾. Die entschiedene vorherrschende und vielleicht einzige Form der letztern ist der erst mit der Patriarchengeschichte auftretende Engel des Herrn, in welchem Jehovah erscheint und sich den äussern Sinnen sichtbar kundgiebt²⁾.

1. Es müsste als eitler Vorwitz getadelt werden, wenn wir bei einer jeden Gottesoffenbarung erforschen zu müssen glaubten, warum sie sich grade in dieser und nicht in einer andern Manifestationsform bethätigt habe. Dagegen ist es allerdings unsere Aufgabe, in jedem Falle zu ermitteln, welche Form thatsächlich in Anwendung gebracht worden sei. Wir sind nun zwar völlig überzeugt, dass im Sinne der Urkunde der objective Werth des Geoffenbarten, gleichviel ob dessen Kundgebung durch innre Einsprache, durch ein Traumgesicht, eine Vision oder eine eigentliche Theophanie vermittelt worden ist, ein und derselbe ist; aber wir trauen auch der Urkunde so viel historisches Interesse zu, dass sie uns dennoch nicht in Zweifel lassen werde, in welcher Form die jedesmalige Gottesoffenbarung aufgetreten sei, und müssen daher die Willkür, die allenthalben ein Traumgesicht oder eine Vision hineindeutet, wo es ihr beliebt, weit von uns weisen. Demzufolge können wir nur da traumartige oder ekstatische Zustände anerkennen, wo dieselben durch die Urkunde ausdrücklich indicirt sind. Wo dies nicht geschehen ist, da setzen wir ohne Weiteres ein waches Sinnenbewusstsein voraus. Aus demselben Grunde glauben wir aber auch nur da eine eigentliche Theophanie annehmen zu dürfen, wo ausdrücklich von einem Erscheinen Gottes die Rede ist. In das Gebiet der innern Einsprache verweisen wir daher alle patriarchalischen Offenbarungen, wo einfach und ohne nähere Bezeichnung des Mittels ein Reden Gottes zu den Menschen berichtet wird.

2. Die Meinungen der Ausleger über Natur und Wesen des in der Patriarchengeschichte zuerst auftretenden **Engels des Herrn** (מַלְאָךְ הַיְיָ, auch מַלְאָךְ הָאֱלֹהִים genannt) haben sich nach zwei Seiten hin getheilt. Die Einen wollen darunter eine in die sinnliche Wahrnehmbarkeit eintretende Selbstdarstellung Gottes in menschlicher Gestalt und als solche eine Vorausdarstellung der Menschwerdung Gottes in Christo verstanden wissen, während die Andern in ihm einen Engel wie alle übrigen, der, weil im

Namen und Aufträge als Repräsentant Jehovah's auftretend, auch als Jehovah eingeführt und behandelt werde und auch selbst als Jehovah rede und handle, sehen. Die erste Ansicht hat sich schon in der ältesten Theologie der Synagoge Bahn gebrochen und in dem Theologumenon vom Metatron, dem von Gott emanirten, gottgleichen Offenbarer des göttlichen Wesens eine bestimmte, wenn auch fremdartige Elemente in sich aufnehmende Fassung gefunden. Ihr waren ferner die meisten Kirchenväter zugehörig, und an sie schlossen sich die altkirchlichen protestantischen Theologen an. In der neuesten Zeit ist sie am entschiedensten und ausführlichsten von Hengstenberg in seiner Christologie vertheidigt worden. Mit den meisten Kirchenvätern und altprot. Dogmatikern sieht er in dem Engel des Herrn den offenbaren Gott, den Logos der christlichen Trinitätslehre, und lässt diese Anschauung in der alttest. Offenbarungsgeschichte wenigstens so weit entwickelt sein, dass sie die Basis für die Logoslehre des Johannesevangeliums abgeben konnte. Schon vor ihm hatte Sack (commentatt. theoll. Bonn. 1821) den Gegenstand behandelt und sich dahin entschieden, dass der Engel des Herrn mit Jehovah identisch sei, aber nicht eine von ihm unterschiedene Person, sondern nur seine Erscheinungsform bezeichne, weshalb er den מלאך lieber durch „Sendung“ als durch „Gesandter“ übersetzt wissen will. In die Fussstapfen dieser beiden Letztgenannten trat auch der Verfasser dieses in Tholuck's Anzeiger 1846 Nr. 11—14, wo er nachzuweisen suchte, der Maleach Jehovah sei den alttest. Autoren „der erscheinende, offenbare, in die Schranken des Raumes und der Zeit eintretende Gott, in sinnlicher Wahrnehmbarkeit unterschieden vom unsichtbaren Gott in seiner übersinnlichen, über alle Schranken des Raumes und der Zeit erhabenen und daher nicht wahrnehmbaren Existenz, wobei es noch nicht zum vollen, begrifflichen Bewusstsein gekommen zu sein braucht, ob diese Unterschiedenheit bloss als eine ideelle, oder als eine wesentliche, — als eine bloss momentan gesetzte, oder als eine bleibende, im Wesen Gottes begründete, zu denken sei.“

Die andre Auffassung hat schon in Augustin (de trin. III, 11) einen Vertheidiger gefunden und ist im Interesse der Engilverehrung von den kath. Theologen, und aus Abneigung gegen die kirchliche Trinitätslehre auch von den Socinianern und Arminianern beliebt worden. Doch haben sich in neuerer Zeit auch mehrere gewichtige Stimmen, die von derlei Interesse frei waren, entschieden dafür ausgesprochen, namentlich Steudel (im Pfingst-Programm von 1830), ferner v. Hofmann, Baumgarten und Delitzsch. Dieser Auffassung habe auch ich später mich anschliessen müssen.

Das Grundgebrechen meiner frühern Untersuchung war dies, dass sich dieselbe fast ausschliesslich auf den Pentateuch beschränkte, und die Fassung der Lehre vom Engel des Herrn in den spätern alttestamentlichen so wie in den neutestamentlichen Büchern entweder gar nicht oder nur nebenbei berücksichtigte, — jedenfalls nicht ihre gleichberechtigte Stellung zur vollen Anwendung und allseitigen Würdigung kommen liess. Die Sache steht nämlich so, dass, wenn wir bloss das Auftreten des Maleach Jehovah im Pentateuch und in den historischen Büchern des alten Testaments ins Auge fassen, beim Abwägen der Gründe für und gegen das entscheidende Uebergewicht auf Hengstenberg's Seite zu fallen scheint, zumal wenn wir, wie dies bei allen Vertheidigern dieser Ansicht der Fall ist, die Gründe nicht nach orientalischem, sondern nach occidentalischem Gewichtsmaasse abwägen: — obwohl auch in diesen Büchern Data vorliegen, die nur sehr mühsam und gezwungen sich dieser Ansicht einpassen lassen. Ganz anders liegt die Sache aber schon in den Schriften der spätern Propheten, namentlich Daniel's und Sacharjah's, wo der unbefangene Exeget gar bald zur Einsicht gelangen wird, dass diese Propheten den Engel des Herrn nicht mit Jehovah seiner Natur nach identisch gedacht haben können.

Gehen wir nun vollends zum neuen Testament, so tritt sofort die Unmöglichkeit ins Licht, den hier so oft vorkommenden ἄγγελος κυρίου als den Logos, oder den offenbaren Gott im Gegensatze zum verborgenen Gotte fassen zu können. Und es wäre doch in der That ein alle unsere wohlberechtigten Begriffe von der stetigen Fortentwicklung der heilsgeschichtlichen Erkenntniss in der heil. Schrift gradezu umkehrendes Verhältniss, wenn wirklich schon in den Anfängen der alttestamentlichen Geschichte ein so klares Bewusstsein von der Unterschiedenheit des verborgenen und offenbaren Gottes vorhanden gewesen, und sich dies Bewusstsein im alten Testament immer mehr verdunkelt hätte, bis es im neuen Testamente, d. h. in der Sonnenhöhe der heilsgeschichtlichen Offenbarung und Erkenntniss, ganz und gar verschwunden wäre, und zwar so sehr, dass die neutestamentlichen Autoren auch nicht einmal von ferne mehr eine Ahnung davon gehabt hätten, welche hochwichtige Stellung und Bedeutung dem ἄγγελος κυρίου im alten Testament angewiesen gewesen sei.

Dass das ἄγγελος κυρίου, sei es mit oder ohne Artikel, sprachlich völlig ein und dasselbe ist mit מלאך יהוה, (so wie das ἄγγελος τοῦ θεοῦ mit מלאך האלהים), würde völlig unzweifelhaft sein, wenn auch die LXX nicht als Mittelglied zwischen dem Hebräischen des alten und dem Griechischen des neuen Testaments ständen. Hätten nun Matthäus und Lucas auch nur eine Ahnung davon gehabt, dass der Ausdruck ἄγγελος κυρίου im alten Testament immer den Sohn Gottes, der seitdem in Christo Mensch geworden, bezeichne, so würden sie diesen Ausdruck auch nicht ein einziges Mal, geschweige denn so oft, so unbedenklich und so ausschliesslich einem creatürlichen Engel haben beilegen können. (Vgl. Matth. 1, 20; 28, 2; Luc. 1, 11; 2, 9; Act. 5, 19; 8, 26; 12, 7; 12, 33; 27, 23; 10, 3.) Die von mir selbst früher versuchte Ausgleichung hat mir nie völlig genügt*), jetzt muss ich sie geradezu als nichtig bezeichnen. Ebenso wenig kann ich es jetzt gelten lassen, wenn ich früher wenigstens Act. 7, 30 als noch mit dem vermeintlichen alttest. Sprachgebrauch zusammenfallend retten wollte; denn selbst abgesehen davon, dass die von Lachmann u. Tischendorf an dieser Stelle restituirte Lesart ἄγγελος (statt ἄγγελος κυρίου) allen Anspruch darauf hat, für die richtige anerkannt zu werden, — so handelt es sich hier nicht darum, was der Verf. von Exod. 3, 2 sich unter seinem מלאך יהוה, sondern was Stephanus und Lucas sich unter dem ἄγγελος κυρίου gedacht haben, und das muss zunächst ihrem eigenen Sprachgebrauch entnommen werden. Wenn nun Lucas zehnmal von einem ἄγγελος κυρίου redet, und neunmal unzweifelhaft und unwidersprechlich damit einen geschaffenen Engel meint, so müssen wir annehmen, dass er auch das zehntemal einen geschaffenen Engel gemeint habe. Noch un-

*) „Der Maleach Jehovah, nämlich der κατ' ἐξοχήν so genannte, gehört durchaus nur dem A. T. an. Im N. T. ist an seine Stelle Christus, der menschengewordene Gottessohn getreten. Der Maleach Jehovah ist der werdende, Christus der gewordene Gottmensch, jener ist eine Vorausdarstellung der ewigen Heilsidee Gottes, dieser ist die Pleurosis derselben. Mit der Menschwerdung Gottes in Christo hört Gott auf, als Maleach Jehovah zu erscheinen und zu wirken, denn er ist bleibend und leibhaftig eingegangen in den Menschen Jesus. Der Name, wenn er noch weiter gebraucht wird, kann also auch nicht mehr den Maleach Jehovah κατ' ἐξ. bezeichnen; er hat seine einzige, eminente Bestimmtheit, womit er im A. T. prägnirt war, verloren, ist wieder dem Gebiete der Allgemeinheit zurückgegeben, und ἄγγελος κυρίου ist, wenn auch den Worten, doch nicht mehr dem Sinne nach dasselbe, was der Maleach Jehovah im A. T. war.“

ulänglicher ist die Ausflucht von Kahnis (Osterprogr. 1858): „Caret vox ἄγγελος κυρίου, ubi infertur, semper articulo. Cum omnes angelos N. T. ἀγγέλους κυρίου cognominet, vox ἄγγελος κυρίου sine articulo praeposita ex simplicis interpretationis legibus angelum quendam significat Constat igitur nobis, in N. T. vocem ἄγγελος κυρίου semper significare unum eumque incertum ex angelorum creatorum numero In V. autem T., si duos exceperis locos, in quibus מלאך יהוה nominis proprii potestatem tueri potest (Gen. 21, 17; 1 Sam. 29, 9), angelus Dei semper certus est angelus.“ Damit ist aber theils zu wenig, theils zu viel bewiesen. Zu viel, weil mit Nothwendigkeit daraus folgt, dass der Maleach Jehovah, der dem Moseh im feurigen Busche erschien (Exod. 3, 2), und der in Act. 7, 30 ebenfalls bloss ἄγγελος κυρίου oder gar einfach ἄγγελος (ohne Artikel) genannt wird, nach der Anschauung des N. T. ex simplicis interpretationis legibus angelum quendam ex creatorum numero bezeichne; zu wenig aber, weil die für die neutestamentl. Schreiber und Leser maassgebende Ausdrucksweise der LXX, die das alttestamentl. מלאך יהוה ebenfalls durch ἄγγελος κυρίου (ohne Art.) wiedergeben, damit nicht beseitigt ist. Den Ausdruck מלאך דאנדרים übersetzen sie zwar durch ὁ ἄγγελος τοῦ θεοῦ, aber die eigentliche, ungleich häufigere und entschieden primäre Bezeichnung des fraglichen Offenbarungsmittlers ist im A. T. מלאך יהוה = ἄγγελος κυρίου, und von daher ist ohne Zweifel das ἄγγελος κυρίου den neutestamentl. Autoren geläufig geworden.

Ueberdem ist es auch von nicht geringem Gewichte, dass das neutestamentl. ἄγγελος κυρίου im N. T. stets in derselben Weise und zu ähnlichen Zwecken auftritt, wie der alttestamentl. מלאך יהוה. „Warum soll denn, sagen wir mit Delitzsch, der ἄγγελος κυρίου, welcher die Geburt Johannis des Täufers verkündigt, anderes Wesens sein, als der die Geburt Simsons? warum der ἄγγελος κυρίου, der Herodes Agrippa schlägt, dass er stirbt, anderes Wesens, als der das Heer Sanheribs in einer Nacht aufreißt? warum der ἄγγελος κυρίου, der Paulus in den Fesseln ermuthigt, anderes Wesens, als der die vertriebene Hagar tröstet?“

Doch bietet das neue Testament auch ausdrückliche Data dar, aus welchen hervorgeht, dass es sich unter dem alttest. Maleach Jehovah einen geschaffenen Engel gedacht habe. Es ist eine wiederholt ausgesprochene Ansicht der neutest. Autoren, dass das Gesetz διαταγὴς δι' ἀγγέλων, δι' ἀγγέλων λαληθεὶς sei (Act. 7, 53; Gal. 3, 19; Hebr. 2, 2). Dass hier geschaffene Engel gemeint sind, kann nicht in Zweifel gestellt werden. Diese Anschauung hat auch schon eine alttestamentliche Basis in Deut. 33, 2. Vgl. Psalm 68, 18. Es bleibt dabei allerdings feststehen, dass Jehovah herabfuhr mit Feuer auf den Berg Sinai (Exod. 19, 18), dass Gott alle diese Worte redete (20, 1), dass Gottes Stimme die Erde zu der Zeit bewegte (Hebr. 12, 26), — aber eben so sehr steht es auch fest, dass die Myriaden der Heiligen, welche nach Deut. 33, 2 die Folie seiner Herrlichkeit bildeten, nicht bloss als der Hofstaat Gottes auftraten, sondern als dienende Geister, durch deren Vermittelung das Gesetz verordnet (Gal. 3, 19) und das Wort Gottes geredet wurde (Hebr. 2, 2).

Wir sehen also, dass Gott nicht unmittelbar, nicht in eigener Person das Wort des Gesetzes redete, sondern, so zu sagen, sich des Mundes der Engel dazu bediente; — und wenn Stephanus von einem Engel vor Andern weiss (Act. 7, 38), der auf dem Sinai redete, so kann er dabei freilich nur an den Engel des Herrn gedacht haben; aber dass er ihn bloss ἄγγελος ohne nähere Bestimmung nennt, bezeugt hinlänglich, dass er dabei an einen eigentlichen, also geschaffenen Engel gedacht habe. Ein noch bestimmteres Zeugniß giebt Hebr. 2, 2, wo der hohe Vorrang des Evangeliums vor dem des Gesetzes daraus abgeleitet wird, dass dieses nur δι' ἀγγέλων, jenes aber διὰ τοῦ κυρίου verkün-

digt sei. Der ἄγγελος, der nach Stephanus mit Moseh redete, kann also nicht der persönliche κύριος gewesen sein, sondern nur dessen Organ.

Einem ausdrücklichen Zeugnisse fast gleichwiegend ist auch Hebr. 13, 2, wo zur Empfehlung der Gastfreiheit gesagt wird, dass Etliche ohne ihr Wissen Engel beherbergt haben. Dass der Verfasser dabei an den Besuch der drei Männer bei Abraham im Hain Mamre gedacht habe (Gen. 18), wird allgemein angenommen. Hätte er nun einen von diesen drei Männern als Jehovah erkannt, so würde er an diesem Platze gewiss nicht unterlassen haben, es besonders hervorzuheben, dass die Gastfreiheit sogar so hoch begnadigt worden ist, den Herrn selbst bewirthen zu dürfen.

Doch wir verlassen das neue Testament, um das zu betrachten, was die alttest. Propheten über den engelischen Vermittler der göttlichen Offenbarungen aussagen, und wenden uns zunächst zu Daniel. Dass der in K. 10, 13. 21 und 12, 1 unter dem Namen Michael auftretende Engelfürst, der als מִשְׁכֵּל וְהַגָּדֵל, und als einer der הַשָּׂרִים הָרְאשִׁים bezeichnet und als Beschützer des Volkes Israel gepriesen wird, dieselbe Stellung einnehme, die in den historischen Büchern (vgl. besonders Jos. 5, 13) dem Maleach Jehovah angewiesen ist, wird von Hengstenberg (Beitr. I, 165; Offb. I, 66. 612 ff.) mit triftigen Gründen behauptet und von Hofmann nicht bestritten. Natürlich findet aber Hengstenberg auch in ihm den offenbaren Gott, den Logos des neuen Test., wieder, während Hofmann nur einen geschaffenen Engelfürsten in ihm anerkennen will. Dass Michael der Logos sei, wird jedoch schon dadurch widerlegt, dass Michael nicht der einzige מִשְׁכֵּל וְהַגָּדֵל ist, dass er nur Einer von den vielen gleichberechtigten שָׂרִים רְאשִׁים ist. Als ein zweiter dieser Engelfürsten (Erzengel) erscheint bei Dan. 8, 16; 9, 21 Gabriel. Tob. 12, 15 fügt noch den Raphael hinzu und 4 Esr. 1, 4 noch den Uriel, und die Apokalypse (8, 2) zählt sieben Engel, die vor Gott stehen, und wahrscheinlich mit den Danielischen Engelfürsten zu identificiren sind. J. P. Lange löst nun nach seiner Weise diese hehren Gestalten, die doch offenbar als selbständige und unterschiedliche Persönlichkeiten auftreten, in pure Ideen auf. Es seien, sagt er (Dogm. 589), „die nach den mehrfachen Erweisungen des menschwerdenden Christus vereinzelt Gestaltungen der reinen Grundgestalt des Jehova-Engels. Gabriel sei vorzugsweise als Vision des werdenden oder kommenden Welterlösers zu bezeichnen, Michael dagegen als Gestalt des werdenden oder kommenden Weltrichters, Raphael sei die Vision des kommenden heilenden Christus, Uriel die Vision des kommenden Welterleuchters.“ Allein solche spiritualistische Deutungen, so geistreich sie auch aussehen, können uns nicht irre machen. Wie wir nur einen Logos (als einheitliche Person) annehmen, so können wir, soll Michael als Engelfürst der Logos sein, auch nur einen Engelfürsten annehmen, während Daniel ihrer mehrere kennt.

Diese wesentliche Gleichstellung Michaels mit den übrigen Engelfürsten erhellt noch deutlicher aus K. 10, 13. 21 vgl. mit K. 11, 1. Michael ist der Fürst Israels (10, 21), der für das Volk Israel steht (12, 1). Nun giebt es auch noch einen andern (nicht namhaft gemachten) Engelfürsten, der in den Weltreichen waltet. Dieser Letztere verkündet dem Daniel (10, 13. 21), dass Niemand ihm beigestanden habe in dem Kampfe gegen den Fürsten des Perserreiches (wahrscheinlich einen bösen Dämon) als allein Michael; aber er sagt auch, dass er seinerseits wiederum dem Michael geholfen und ihn gestärkt habe (11, 1). Das lässt sich doch in der That schwer reimen, dass der Logos, der offenbare Gott, des Beistandes und der Stärkung von Seiten eines geschaffenen Engelfürsten bedurft habe.*)

*) Dass auch in Judä 9 (vgl. Deut. 34, 5. 6) Michael nicht der Logos sein könne, habe ich im zweiten Bande § 98, 4 gezeigt.

Auch Sacharjah kennt den Engel des Herrn, aber dass er ihn nicht nur persönlich, sondern auch wesentlich von Jehovah verschieden und als ein ihm untergeordnetes, geschaffenes Wesen sich denkt, geht schon deutlich aus K. 1, 12 hervor. Was ferner Jes. 63, 9 von dem מַלְאֲכֵי פְתִיחַ sagt, ruht auf Exod. 23, 32. 33, und muss von dort aus erklärt werden, da Jesaias selbst keine neuen Momente bringt, die für die eine oder die andere Auffassung entscheidend wären. Am meisten Anhalt scheint Mal. 3, 1 für die Hengstenberg'sche Anschauung zu bieten, indem hier der Messias als מַלְאֲכֵי הַפְּתִיחַ bezeichnet wird. Aber dass der Engel des Bundes mit dem Engel des Herrn identisch zu nehmen sei, ist unbegründete Voraussetzung. Hätte Maleachi unter dem Maleach des Bundes den Maleach Jehovah gemeint, so würde er ihn auch wohl so genannt haben. Dieser Prophet, der überhaupt das Wort Maleach gern in seinem ersten und ursprünglichen Sinne (= Bote) gebraucht (K. 2, 7; 3, 1 im Anfange), bezeichnet hier den Messias als Boten und Mittler eines neuen Bundes im Gegensatz zu dem Knechte Gottes (K. 3, 22), dem Mittler des alten Bundes. — Bezeichnet aber überhaupt Maleach Jehovah den Logos, so liegt der Schwerpunkt des Ausdrucks nicht in dem Maleach, sondern in dem Jehovah, denn der Zusatz Jehovah giebt dem Maleach seine eigenthümliche und einzigartige Bestimmtheit. Grade dies allein entscheidende Jehovah fehlt aber in dem Ausdrucke des Propheten, und anstatt desselben steht ein andres Wort, welches dem Maleach eine Bestimmtheit giebt, die ihn mit Moses auf gleiche Linie setzt, denn dass auch Moses ein Bote (oder Mittler) des Bundes war, bedarf keines Beweises.

Dass wenigstens Haggai und Maleachi auch nicht von ferne an eine persönliche Identification des Maleach Jehovah mit Jehovah selbst gedacht haben können, beweist die Thatsache, dass Ersterer (1, 13) sich selbst als Propheten, und Letzterer (2, 17) den Priester als solchen Maleach Jehovah nennt. Man hat die Beweiskraft dieser Stellen durch den Hinweis auf Hebr. 3, 1, wo Christo der Name ἀπόστολος beigelegt wird, entkräften zu können gemeint. Allein es ist doch ein ganz anderes Ding, wenn Christus als von Gott gesandter Lehrer mit demselben Amtsnamen bezeichnet wird, der seinen Schülern als von ihm gesandten Lehrern zukommt, — und wenn andererseits ein Prophet oder Priester mit einem Namen benannt wird, der sonst im ganzen A. T. nach feststehendem Sprachgebrauch und kraft eines specifisch ausgebildeten Theologumenon ausschliesslich als charakteristische Bezeichnung des persönlich erscheinenden Gottes gebraucht ist.

Auch die Einführung des Maleach Jehovah in Ps. 34, 8 („der Engel des Herrn lagert sich um die her, so ihn fürchten und hilft ihnen aus) ist sicher mehr geeignet, unsere als die gegnerische Auffassung zu bewähren. Was sonst von allen Engeln gilt (Ps. 91, 11. 12; Matth. 18, 10; Hebr. 1, 14), wird hier auf den Engelfürsten concentrirt, der in Israels Geschichte so oft als Bote Gottes auch sinnlich sichtbar erschienen ist.

Das Auftreten des Jehovahengels in den historischen Büchern des A. T. können wir hier unberücksichtigt lassen, weil es dem in der Genesis, wovon unten weiter die Rede sein wird, völlig analog ist. Dagegen hat sein Auftreten in Exod. 23, 32. 33 einiges Eigenthümliche, das eine besondre Beleuchtung verdient. Nach Exod. 23, 20 begleitet das aus Aegypten wandernde Volk ein Engel (מַלְאֲכֵי), den Jehovah bald darauf (Vs. 23) מַלְאֲכֵי nennt, und von dem Er sagt (Vs. 21): „Mein Name ist in ihm“ (שְׁמִי בְּיָדָיו). Dass dieser Engel derselbe sei, der uns in der patriarchalischen Geschichte so oft als Maleach Jehovah entgegentritt, liegt schon unzweifelhaft in der Bezeichnung מַלְאֲכֵי, und wird ausserdem noch durch Exod. 14, 19 bestätigt, wo er gradezu מַלְאֲכֵי, genannt wird. Wie in der Patriarchengeschichte wird auch Exod. 13, 21 u. 22.

sein Thun als ein Thun Jehovah's bezeichnet. Daraus schliesst Hengstenberg, dass hier wie dort der Logos damit gemeint sei. Anders soll aber die Sache in Exod. 32, 33 liegen. Nach dem Vorfalle mit dem goldenen Kalbe drohe Gott dem Volke, dass nicht mehr der Maleach Jehovah, der unerschaffene Logos, mitziehen solle, sondern ein untergeordneter, geschaffener Engel (32, 34); lasse sich aber später durch Mose's Bitten bewegen, doch wieder den unerschaffenen Engel mitziehen zu lassen (32, 15). Von zwei Engeln weiss aber der Text offenbar nichts. Es ist ein und derselbe Engel, der vor wie nach Mose's Fürbitte mitziehen soll. Das ergibt sich nicht nur daraus, dass dem angeblich niedrern Engel nach Kap. 33, 2 ganz dieselbe Aufgabe gestellt ist, wie nach K. 23, 23 dem angeblich höhern Engel, sondern viel mehr noch und mit unabweisbarer Gewissheit daraus, dass Jehovah diesen angeblich niedrern Engel in K. 32, 34 eben so מלאכי nennt, wie in K. 23, 23 den angeblich höhern Engel. Es kann ja auch ausserdem keine Frage sein, dass das מלאכי im Munde Jehovah's unbedingt und zweifellos ganz dasselbe ist, wie das מלאך יררר im Munde des Erzählers. Wenn Hengstenberg diesem Argument dadurch zu entgehen sucht, dass er annimmt, im K. 32, 34 rede nicht Jehovah, wie doch ausdrücklich Vs. 33 gesagt ist, sondern der Maleach Jehovah, — und dann weiter Maleachi als den Maleach des Maleach Jehovah deutet, so ist das eine durch Nichts zu rechtfertigende Willkür, und giebt zudem einen Sinn, den Hofmann mit Recht als einen unmöglichen bezeichnet. Weiteres über diese Frage vgl. in Band II, § 51, 3.

Wir wenden uns nun zu dem Maleach-Jehovah der patriarchalischen Geschichte. Schon oben ist zugestanden, dass hier wie noch in gleichem Maasse in den spätern historischen Büchern die Hengstenberg'sche Auffassung am meisten Anhalt hat. Es findet sich hier allerdings Manches, was, wenn es vereinzelt vom Gesamtcomplex der Schriftanschauung über den Jehovahengel, und ohne rückhaltslose Hingabe an die alt-orientalische Anschauungs-, Denk- und Redeweise betrachtet wird, nur so erklärlich zu sein scheint. Gehen wir indessen genauer ein, so finden wir doch auch hier schon manche Momente, die mit dieser Deutung schwer oder gar nicht vereinbar sind.

Dahin rechnen wir: 1) Das eigenthümliche Auftreten der drei Engel, die den Abraham im Hain Mamre besuchen (Gen. 18, 19). Denn hier tritt nicht nur der Eine, der bei Abraham zurückbleibt, als Jehovah auf, sondern auch die beiden übrigen Engel (19, 1), welche nach Sodom ziehen, werden, sobald Loth sie als überirdische Wesen erkannt hat, von ihm mit dem Gottesnamen אֱלֹהִים angeredet, und zwar nicht einer von ihnen, sondern Beide zumal (19, 18), (grade so wie Abraham K. 18, 3 und der Erzähler selbst 18, 1), so dass Loth in der Gesamterscheinung Beider eine repräsentative Erscheinung Gottes erkannt haben muss. Und nicht nur dies, sondern auch sie selbst, obwohl sie Vs. 13 ausdrücklich gesagt haben: „Jehovah hat uns gesandt“, reden Vs. 21 aus der Person Jehovah's heraus; wobei der Erzähler, ebenso wie Loth die Beiden als Einen angeredet hat, auch die Beiden als Einen, nämlich als Jehovah, der in ihnen zur Erscheinung kam, aufführt (Vs. 17, 21). 2) Die Behauptung, dass sich der Jehovahengel der Person nach von Jehovah unterscheide, aber dem Wesen und der Natur nach mit ihm identifice, hat Mancherlei gegen sich. Vielmehr findet offenbar beides statt: bald unterscheidet er sich sowohl der Person wie dem Wesen nach von Jehovah, und bald wiederum identificirt er sich nach beiden Beziehungen mit Jehovah. Es ist Willkür zu sagen: wenn der Jehovahengel von Jehovah als „Ich“ redet, so identificirt er sich bloss mit Jehovah dem Wesen nach und nicht der Person nach; und ebenso willkürlich ist es, wenn man sein Reden von Jehovah in der dritten Person als eine Selbst-Unterscheidung bloss von der Person und nicht auch zugleich von der Natur Jehovah's geltend machen will. — 3)

(grade der Wechsel des „Ich“ und „Er“ in den Reden des Jehovahengels zeugt gegen die Wesens-Identität dieses Engels mit Jehovah, denn bei ihr müsste man ein constantes „Ich“ erwarten, während sich aus der Repräsentativ-Identität das „Ich“ ebenso gut wie das „Er“ erklären lässt. — 4) War sich der Erzähler eines so unendlich wichtigen und bedeutsamen Wesensunterschiedes zwischen dem Jehovahengel und den übrigen Engeln bewusst, so dürfte er den Erstern nur entweder als Maleach Jehovah oder als Jehovah ohne Weiteres einführen, — nicht aber als Engel schlechthin, ohne alle nähere Bestimmung, wie es doch nicht nur Stephanus im N. T. (Act. 7, 38 u. nach der richtigen Lesart auch Vs. 30), sondern auch Moses Num. 20, 16 thut, und zwar in einer Rede, wo sich die Unterschiedenheit dieses Engels von den eigentlichen Engeln gar nicht aus dem Zusammenhang erschliessen lassen konnte, und wo dem Mose doch Alles daran liegen musste, die Führung Israels durch den Engel so hoch wie nur möglich in Rechnung zu bringen. — 5) Es ist keinesweges ohne Bedeutung für unsre Frage, dass der Jehovahengel zuerst uns in der Geschichte der Hagar entgegentritt. Denn wäre er wirklich der Logos, der werdende Gottmensch, und eine erst aus dem Bunde Gottes mit Abraham resultirende Form persönlicher und wesentlicher Gotteserscheinung, so müsste man erwarten, dass sein erstes Auftreten nicht der ägyptischen Magd, die mit ihrem Samen aus der Heilsgeschichte ausschelden sollte, sondern einem Ereignisse zu Theil geworden wäre, das ganz direct und unmittelbar dem Bundeszwecke diene. Und da die Tendenz auf die Menschwerdung Gottes nicht erst mit der Auswahl Abrahams, sondern schon gleich nach dem Sündenfalle in die Heilsgeschichte eintritt, so hat Hofmann vollkommen Recht, zu fragen: „Sollte man denn nicht erwarten, dass vom Beginn der Heilsgeschichte und nicht erst von Abraham an die Gotteserscheinungen, insofern sie der Vorbereitung des Kommens Christi galten, als Erscheinungen des Maleach Jehovah erzählt würden?“ — 6) Endlich bleibt es auch unerklärt und unerklärlich, wie für eine persönliche und wesentliche Erscheinung des offenbaren Gottes der Name Maleach Jehovah aufkommen konnte. Es ist doch wahr, was Hofmann sagt, dass der מַלְאָךְ יְהוָה nach allen Sprachgesetzen nicht den König selbst, und der יְהוָה כְּלֹאֵךְ nicht Jehovah selbst, sondern beidemale einen unterschiedlichen und untergeordneten Boten des Königs oder Jehovah's bezeichnet, wie denn auch der „Engel Jesu“ in Apoc. 1, 1 u. 22, 16 nicht Jesus selbst, sondern nur einen von ihm gesandten Engel bezeichnet, trotzdem, dass dieser Engel gerade so spricht, als wäre er Jesus selbst (vgl. 22, 6. 12: ἰδοὺ ἔρχομαι ταχύ καὶ ὁ μισθός μου μετ' ἐμοῦ, ἀποδοῦναι ἑκάστῳ ὡς τὸ ἔργον αὐτοῦ ἔσται).

Wir haben noch diejenigen Momente zu würdigen, welche zur Annahme der wesentlichen Gottheit des Jehovahengels unabweislich nöthigen sollen. Sie reduciren sich auf Folgendes: 1) Der Maleach Jehovah identificirt sich selbst mit Jehovah; 2) diejenigen, denen er erscheint, erkennen, nennen und ehren ihn als den wahrhaftigen Gott; 3) er selbst nimmt ohne allen Protest Opfer und Anbetung an und 4) die biblischen Erzähler nennen ihn häufig geradezu Jehovah.

Es ist schon wiederholt darauf hingewiesen, wie dies Alles seine Erklärung findet in dem lebendigen Bewusstsein, dass Jehovah in diesem Engel persönlich erscheine und aus ihm rede, — und dass, wenn eine solche Stellvertretung uns befremdlich ja undenkbar erscheint, unsere modern-occidentalisch-abstracte Anschauungsweise dies verschuldet, die sich so schwer in die concrete Anschauungs-, Denk- und Ausdrucksweise des Alterthums und besonders des Orients hineinzudenken vermag. Doch betrachten wir die angegebenen Momente näher. Ad 1: Auch die Propheten identificiren sich in gleicher Weise, wie vor Augen liegt, häufig genug mit Jehovah. Aber, sagt man, beim Jeho-

vahengel ist dies Regel, bei den Propheten Ausnahme; dort geschieht es nur auf den Höhepunkten prophetischer Begeistrung, hier immer in nüchterner, affectloser Stimmung. Darauf ist zu antworten: Die affectvolle Begeistrung ist Sache eines Menschen, nicht eines Engels, und der Engel in Apoc. 22, 6. 12 sagt ohne allen Affect: Ἰδοὺ, ἔρχουαι ταχύ etc. Auch befindet sich der Engel immer auf der Höhe der Gottgemeinschaft, der Prophet nur in momentaner Erhebung über sich selbst und seine dermalige Natur. Dann ist es aber auch nicht so ganz und gar an dem, dass solch ein Versetzen in die Person eines Andern nur im höchsten Affecte beim Propheten oder beim Menschen überhaupt statt finde. Delitzsch hat einige schlagende Beispiele solcher Versetzung aus den Profanscribenten nachgewiesen (Ilias 18, 170 redet Iris, die Botin der Juno, als wäre sie die Juno selbst; Ilias 4, 204 Talthybios, als wäre er der Sender selbst), die sich gewiss noch durch viele andere, auch aus Prosaikern und Historikern, zumal des Orients, vermehren liessen. — **Ad 2:** Auch hierfür bietet die Profangeschichtschreibung zahlreiche Analogien. „Bei Herodot 1, 212 ed. Gron. antwortet Tomyris dem Boten des Cyrus, als wäre er Cyrus selbst, bei Herod. 3, 14 Psammenit dem Boten des Cambyses, als wäre er Cambyses selbst, bei Xenoph. Cyrop. 3, 3, 56 ed. Zeune Cyrus dem Gesandten des Cyaxares, als hätte er diesen vor sich; ähnliche Beispiele vgl. Cyrop. 5, 4, 25; Anab. 1, 4, 16.“ — **Ad 3:** Es ist Hochverrath, wenn ein Beamteter des Königs auf Rechte und Ehren, die nur dem Könige persönlich zustehen, Anspruch macht, oder auch solche nur annimmt, wo sie ungesucht ihm dargeboten werden. Aber es ist nicht Hochverrath, wenn er im Namen und Auftrag des Königs, als Repräsentant der Person des Königs, z. B. die Huldigung der Unterthanen entgegennimmt. Sie gilt dann eben nicht seiner Person, sondern der Person des Königs, die er für diesen Fall repräsentirt. So kann auch ein Engel אֲנֹכְרִי בְּקִרְבֶּךָ (Exod. 23, 21) ohne Hochverrath an der göttlichen Majestät von Denjenigen Opfer und Anbetung annehmen; zu denen er als persönlicher Repräsentant Gottes gesandt ist. — **Ad 4:** Ist der Erzähler überzeugt, dass in diesem Boten Jehovah's Jehovah selbst zur Erscheinung gekommen sei, dass Jehovah aus ihm geredet und durch ihn gehandelt habe, so kann er auch nach der concreten Redeweise seiner Zeit und seines Volkes statt der Erscheinungsform den Erscheinungsgehalt hervorheben und namhaft machen.

Die voranstehenden Untersuchungen führen uns zu demselben Resultate, das Delitzsch also zusammenfasst: „Jehovah stellt sich in dem Maleach dar, aber mittelst eines endlichen, sichtbar werdenden Geistes und darum in einer auch für den, der auf einer niedrigeren Stufe der Gotteseigenschaft steht, erträglichern Weise. Auf der andern Seite halte man aber auch fest, dass Gott sich in diesem personlebendigen endlichen Geiste persönlich darstellt. Der Engel hat Jehovah nicht ausser sich, sondern in sich שְׁמִי בְּקִרְבֶּךָ, d. i. er ist Träger und Organ der Selbstoffenbarung Gottes, denn der Name Jehovah's ist sein sich selbst bezeugendes und dadurch nennbar und erkennbar machendes Wesen. Das Verhältniss Jehovah's zum Maleach Jehovah ist weniger als eine Engelerwerdung, mehr als eine Engelsendung; weniger als eine unio personalis, mehr als eine bloß dynamische Vermittelung. Es ist analog der Gegenwart Gottes in den Propheten, ist aber nur ein Vorspiel der Gegenwart Gottes im menschgewordenen Sohne. Wie der Prophet seine Menschennatur, so hat der Maleach seine Engelnatur ganz in den Dienst des Gottes der Offenbarung gestellt, dass dieser durch sie rede und wirke. Da aber das Wesen des Engels ein rein geistiges und sündloses ist, so ist er eine viel transparentere Selbstdarstellung Gottes als der Prophet. Der Engel ist zwar nicht die blosse Erscheinungsform Gottes, aber beinahe nicht vielmehr als das, weil er sich der göttlichen

Activität zum völlig selbstlosen Werkzeug begiebt und die Strahlen der göttlichen Herrlichkeit ungebrochen und ungetrübt durch sich durchlässt.“

Wir haben schliesslich noch zwei Fragen zu beantworten. Erstens: Ist der Maleach Jehovah durch die ganze Heilsgeschichte hindurch ein und dieselbe engelische Person, oder ist er je für jeden besondern Fall seines Auftretens zwar eine jedesmal bestimmte, aber nicht die ein für alle mal bestimmte Person? Die Grammatik lässt beides zu, auch das Lexikon. Da nemlich מלאך nicht Personennamen, sondern Amtsname ist, so braucht מלאך יררה auch nicht immer ein- und dieselbe Person zu bezeichnen, sondern nur je die Person, die mit dem durch den Status constr. näher bestimmten Amte betraut ist, nämlich mit dem Amte, die persönliche Gegenwart Jehovah's zu repräsentiren. Die Frage kann also nicht aus den Worten, sondern muss aus der Geschichte beantwortet werden. Erfahren wir nun aus Daniel 10, 21 u. 12, 1, dass unter den Engelfürsten Einer mit Namen Michael insonderheit der Fürst Israels ist, der im Dienste und Auftrage Gottes insonderheit über Israels Geschichte wacht und waltet, und nimmt andererseits dieser Michael offenbar dieselbe Stellung und Bedeutung ein, die in den frühern biblischen Büchern dem Maleach Jehovah angewiesen ist, so liegt die Annahme Hofmann's nahe, dass wenigstens da, wo der Jehovahengel im speciellen Dienste der Geschichte Abrahams und seines erwählten Samens auftritt, an diesen einen Engel zu denken sei.

Die zweite Frage ist die: ob die Erscheinung Gottes in dem Maleach Jehovah die einzige Form der Theophanie in der Geschichte des alten Bundes sei, oder ob auch persönliche Gotteserscheinungen noch in andrer, nicht durch eine Engelsendung vermittelter und repräsentirter Weise auftreten. Hofmann entscheidet sich für das Erste. Er sagt: Wenn wir sehen, wie es späterhin immer, wo von Gotteserscheinungen berichtet wird, abwechselnd und mit gleicher Geltung מלאך יררה und מלאך יררה heisst, so dürfen wir nicht nur, sondern müssen von dieser Wahrnehmung einen alle Gotteserscheinungen umfassenden Gebrauch machen.“ Diese Schlussfolgerung scheint uns, insofern ihr unbedingte Nöthigung zugeschrieben wird, doch etwas voreilig zu sein. Nichts desto weniger sind wir ebenfalls geneigt, jede Gotteserscheinung, die in das Gebiet des wachen, sinnlichen Bewusstseins fällt, wie namentlich Gen. 12, 7 und 17, 1 als ein Auftreten des Jehovahengels anzusehen. Wir möchten diese Vermuthung nur anders begründen als Hofmann. Sie wird uns nämlich wahrscheinlich durch Folgendes: 1. Seit dem Sündenfalle ist der Mensch der ursprünglichen Gotteseigenschaft so sehr entfremdet, dass er zum unmittelbaren Gottesschauen nicht mehr befähigt ist. βλέπομεν γὰρ ἄρτι δι' ὁσπίτου ἐν αἰνίγματι (1 Cor. 13, 12). Solche ὁσπίτα ἐν αἰνίγματι sind in der patriarchalischen Geschichte der Engel des Herrn, die Vision, das Traumgesicht, das Symbol, und das Wort Gottes, sei es in äusserer Hörbarkeit als Stimme vom Himmel, oder als innre Einsprache. — 2. Bei der besonders wichtigen Stellung, die dem Engel Jehovah's in der ganzen alten Bundesgeschichte angewiesen ist, ist es wahrscheinlich, dass auch die erste sichtbare Kundgebung des Bundesgottes (Gen. 12, 7; — nach Act. 7, 2 würde Gen. 12, 1 schon dahin gehören) schon in dieser später so constanten Form der Theophanie auftrat. — 3. Das äussere Ansehen des Jehovahengels haben wir uns als das eines gewöhnlichen Menschen zu denken, denn diejenigen, denen seine Erscheinung zum erstenmale zu Theil wird, halten ihn anfangs für einen gewöhnlichen Menschen; (Gen. 16, 8; 19, 2; Jos. 5, 13; Richt. 6, 13; 13, 6. 8. 15) und erkennen erst später seine himmlische Herkunft. Anders Abraham in Gen. 18, 3. Schon gleich beim ersten Anblick der hehren Gäste erkennt und begrüsst er Jehovah in ihnen. Die Erscheinung

ist ihm also nicht mehr eine fremde; er muss schon früher Bekanntschaft mit ihr gemacht haben, und wahrscheinlich geschah dies Gen. 12, 7.

Erkennen wir nun in dem Maleach Jehovah ein geschaffenes Wesen, in welchem Jehovah's persönliche Gegenwart auf eine für die sinnliche Wahrnehmung des Menschen fassbare Weise sich kund giebt und durch welchen seine bundesmässige Mitwirkung in und an der vorbereitenden Heilsgeschichte vermittelt wird, so entsteht die Frage, in welche Beziehung wir diese Form der Gottesoffenbarung zu jener, welche den Gipfelpunkt aller Gottesoffenbarung darstellt, nämlich zur Menschwerdung Gottes in Christo zu stellen haben? Wir meinen, dass dem Maleach-Jehovah auch in der Fassung, die wir jetzt als die allein richtige erkannt haben, die Geltung eines Vorbildes auf die Menschwerdung zukomme. Das Ziel der vorbereitenden Heilsgeschichte ist die Menschwerdung, und der Trieb zu diesem Ziele ist von Anfang an in der Heilsgeschichte wirksam, weil von Anfang an durch Gott in dieselbe hineingelegt. Ein Zeugniß von der Lebenskraft dieses Triebes, eine Bürgschaft dafür, dass es Gott damit Ernst sei, ist das Erscheinen Gottes im Engel des Herrn. Noch ist die Entwicklung der Heilsgeschichte nicht so weit fortgeschritten, dass Gott in einem Menschen selbst sich verleblichen kann, denn der Mensch, in dem allein dies Wunder der Gnade vor sich gehen kann, ist noch nicht da, und kann noch nicht da sein. In vorübergehender, d. h. doch wohl in illusorischer, Menschengestalt zu erscheinen, würde dem hohen Ernst der Sache, um die es sich handelt, nicht entsprechen. Eine Gestalt, die Gott sich behufs momentanen Eintretens in die sinnliche Wahrnehmbarkeit schafft, würde man sich als etwas Wirkliches und somit als etwas Bleibendes zu denken haben, zumal wenn diese Erscheinungsform dem Gebiete der persönlichen Creatürlichkeit angehört. Darum, scheint es, wählte Gott ein Individuum aus der heiligen Geisterwelt der Engel, um in ihm zur Erscheinung zu kommen. Der Jehovahengel ist eine Vorausdarstellung der Menschwerdung Gottes, aber nicht Gott selbst nimmt unmittelbar menschliche Gestalt an, sondern der Engel, in dem Er erscheint, nimmt menschliche Gestalt an, und kann es, weil ihm schon eine leibliche Gestalt zukommt, die entweder an und für sich schon der menschlichen Gestalt analog ist, oder doch nicht eine so starre ist, dass sie nicht derselben sich annähern könnte.

Erster Cyclus der Familiengeschichte.

A b r a h a m.

Abram's Berufung und Einwanderung.

§ 44. (Gen. 12, 1—9). — Abram, der Sohn Terach's, nach den erhaltenen Familiengenealogien der zehnte in der Reihe der Patriarchen seit der Fluth, war es, den der Herr erwählt hatte zu einem neuen Anfänger der Heilsentwicklung¹). In seinem 75. Lebensjahre²) wird ihm

seine Berufung zu Theil. Sie umschliesst eine Negation des Alten und eine Position des Neuen: Die Forderung, sich loszureissen von Vaterland und Freundschaft und zu entsagen all den Interessen, die ihn, den Kinderlosen, an den Volks- und Familienverband knüpften³⁾, — und die Verheissung, dass statt der alten, gemeinsamen Heimath, die er verliess, ihm eine neue, eigne Heimath zu Theil werden, dass statt der Vortheile, welche die Verbindung mit den Seitenlinien seiner Verwandtschaft ihm zu gewähren versprach, er selbst zu einem grossen Volke werden und von ihm aus Segen und Heil über alle Völker kommen solle⁴⁾. An die Stelle der Natur tritt nach allen Beziehungen die Gnade, denn der Bund, der durch die Berufung eingeleitet werden soll, ist ein Gnadenbund; — Nichts soll Abram von der Natur, Alles von der Gnade zu erwarten haben. Und der Verheissung Gottes entspricht sein Glaube, der göttlichen Forderung sein Gehorsam: er glaubt, entsagt und folgt. Mit seinem Weibe Sarai und begleitet von seinem Bruderssohn Loth⁵⁾ zieht er aus, und weiss noch nicht wohin. Im Terebynthenhain More bei Sichem erfährt er, dass er bereits am Ziele ist. Jehovah erscheint und verkündigt ihm: „Dies Land will Ich deinem Samen geben.“ Die Stätte, da ihm Jehovah erschienen ist, weiht er durch einen Altar, und lässt sich dann nieder auf einem Berge zwischen Ai und Betel. Auch hier errichtet er Altar und Gottesdienst⁶⁾.

1. Der Particularismus, der in der Berufung Abram's und seines Samens liegt, war Bedingung und Vorstufe eines alle Völker umfassenden Universalismus. Eine Bevorzugung war es, aber eine solche, die mit der Forderung der Entsagung und Selbstverleugnung anfang, die im weitem Verlauf eine Strenge der Zucht und Bevormundung, eine Unnachsichtigkeit der Strafen und Gerichte entfalten musste, wie sie bei keinem andern Volke gefordert zu werden brauchte; — sie legte ein Joch auf den Hals des auserwählten Volkes, wie es jedem andern Volke unendlich und unerträglich gewesen wäre; sie forderte eine Disposition des Charakters, die nicht Jedermanns Ding ist. — Zudem erwählte Gott in Abram ein Volk, das nicht vorhanden war, das Er erst durch die Kraft seiner Allmacht *παρὰ φύσιν* aus unfruchtbarem, erstorbenem Leibe ins Dasein rufen musste.

2. Es ist von Alters her streitig gewesen, ob die Berufung und Auswanderung Abram's noch bei Lebzeiten Terach's, oder erst nach dessen Tode statt fand. Im letztern Falle muss Abram's Geburtsjahr mit dem 130. Lebensjahr Terach's zusammenfallen. Die Angabe im K. 11, 26, dass Terach 70 Jahre alt den Abram, Nachor und Charran zeugete, muss dann so verstanden werden, dass Terach's ältester Sohn ihm im 70. Lebensjahre geboren wurde, und angenommen werden, dass Abram der jüngste Sohn war und 60 Jahre später geboren wurde. — Aber die Angabe im K. 11, 26 kann (ebenso wie die im K. 5, 32), weil sie dem chronologischen Interesse dient, nur auf Abram, den erstgenannten der drei Söhne, in dessen Geschichte der chronologische Faden fortgeführt wird, sich beziehen, wobei es unentschieden bleiben muss, welcher der drei Söhne der älteste war. Da

nun Terach im Alter von 205 Jahren starb (11, 32) und Abram in seinem 75. Jahre auszog, so fällt dies letzte Datum 60 Jahre vor Terach's Tod, also ins 130. Jahr seines Lebens. Trotz dieser unzweideutigen Angaben hat man aber häufig den Auszug Abram's in das Todesjahr Terach's gesetzt, weil man mit Verkennung der historiographischen Manier der Genesis meinte, da der Tod Terach's unmittelbar vor der Auswanderung Abram's berichtet werde, müsse er auch der Zeit nach dahin fallen. Schon der Samaritaner setzt darum in K. 11, 32 das Alter Terach's statt auf 205 auf 145 Jahre, und Stephanus sagt ausdrücklich in seiner Rede Act. 7, 4, dass Abraham nach seines Vaters Tode ausgezogen sei. Die willkürliche Textesänderung des Samaritaners verdient hier so wenig wie anderswo Berücksichtigung, und die Aussage des Stephanus kann uns bloss als Zeugniß der damals unter den Juden herrschenden Auffassungsweise gelten. Nach den chronologischen Daten des Originals fällt Abram's Berufung in's Jahr der Welt 2023 in's J. 367 nach der Fluth, falls nämlich Abram im 70. Lebensjahre Terach's geboren wurde. Im andern Falle sind diese Data um 60 Jahre später anzusetzen.

3. Die Forderung Jehovah's an Abram: „Gehe aus deinem Lande von deinem Geburtsort und von dem Hause deines Vaters in ein Land, das Ich dir zeigen werde“ hat ein doppeltes, ein objectives und ein subjectives Moment. Die göttliche Negation der ungöttlichen (weil Gott-losen) Entwicklung im Menschengeschlechte, die beim Strafgericht der Völkertrennung zuerst energisch eingriff, vollendet sich in der Aussonderung Abram's. Dort war es eine erzwungene Trennung, hier eine freiwillige; dort bloss That Gottes, hier eine gemeinsame That Gottes und des Menschen. Dort war sie reine Negation, hier ist die Negation schon so weit gediehen, dass sie in die Position umschlagen kann; dort war sie ein Gericht, hier zeigt sich schon, dass der Endzweck des Gerichtes die Gnade war, die richtet, um segnen, und trennt, um einen zu können. Als Anfänger einer durchaus neuen Ordnung der Dinge musste Abram aus der Gemeinschaft des Alten hinaustreten, er musste aus seinem Volks- und Familienzusammenhange herausgerissen werden; denn auch abgesehen davon, dass dieser Zusammenhang wegen des schon in seine nächste Umgebung eingerissenen Götzendienstes (Jos. 24, 2. 14) für ihn gefährlich sein konnte, würde er innerhalb desselben doch immer nur ein gleichgestelltes Glied in der Kette, ein Stammfürst und Nomadenhaupt neben den andern gewesen sein. Die Bande dieser Gemeinschaft würden seine eigenthümliche religiöse und politische Entwicklung gedrückt, gehemmt und zurückgehalten haben; sie würden ihn oder seine Nachkommen über kurz oder lang auf das Gebiet natürlicher und heidnischer Volksentwicklung zurückgezogen haben. — Das subjective Moment der Forderung ist die Prüfung und Bewährung des Glaubensgehorsams in Entsagung und Selbstverleugnung, in Hoffen und Harren. Das sollte und musste der eigenthümliche Volks- und Nationalcharakter des Bundesvolkes werden, und darum auch schon im Charakter des Stammvaters eine entschiedene vorbildliche Gestaltung gewinnen.

4. Die Verheissung, die dem Abraham gegeben wurde, lautete: „Ich will dich machen zum grossen Volke, und Ich will dich segnen und gross machen deinen Namen, und du sollst ein Segen sein. Ich will segnen, die dich segnen, und fluchen Denen, die dir fluchen, und es sollen gesegnet werden in dir alle Geschlechter der Erde.“ Dieser Segen ist die Wiederaufnahme, Fortsetzung und Weiterentfaltung des Segens über Abram's Ahnherrn Sem in Gen. 9, 26. 27. Wie die Knechtschaft, zu der dort Kanaan verurtheilt wurde, in dem Worte: „Dies Land will Ich deinem Samen geben“, wieder aufgenommen ist, jedoch nur unter dem Gesichtspunkte des Segens für Abram, nicht mehr unter dem des

Fluches für Kanaan, — so ist auch die Verheissung, dass Jafet in Sem's Hütten Jehovah und dessen Heil finden solle, wieder aufgenommen in dem Worte: „In dir sollen gesegnet werden alle Geschlechter der Erde“, jedoch nicht mehr beschränkt allein auf Jafet's Nachkommen, sondern ausgedehnt auf alle Völker, die sich des Segens aus Abram's Samen nicht weigern. — Die Folie unsres Segens ist die Kinderlosigkeit Abrams, die natürliche Unfruchtbarkeit seines Weibes. Die ganze überschwengliche Fülle des Segens beruht auf einer physischen Unmöglichkeit. Aus Sarai's erstorbenem Mutterleibe kann nur durch ein Wunder der Allmacht eine reiche Nachkommenschaft hervorgerufen werden. Dadurch schon ist die ganze Entwicklung, die hier beginnen soll, der Sphäre der blossen Natur enthoben und in's Gebiet der Gnade gestellt. Vom engsten Particularismus geht die Verheissung aus, und sich immer mehr steigend gelangt sie in ihrer Spitze zum weitesten Universalismus: Von Abram, dem Erwählten und Gesegneten, soll Segen und Heil ausgehen über das ganze Menschengeschlecht. Grund und Ziel seiner Erwählung, Anfang und Ende der neuen mit ihm beginnenden Geschichte schliessen hier in der Weissagung zusammen. Der Segen nun, der von Abram auf alle Völker übergehen soll, kann kein andrer sein als der, welcher dem Abram und seinem Samen selbst zuvor zu Theil geworden ist: die Erkenntniss, Gemeinschaft und Liebe des wahren, einigen Gottes und alle Heilsgüter, die aus dieser Quelle fliessen. Fragt man, ob hier eine messianische Verheissung vorliege, so muss diese Frage eben so entschieden verneint werden, wenn man dem strengen Wortlaute nach nur diejenige eine messianische Weissagung nennt, der das Bewusstsein von einem zukünftigen persönlichen Messias inneohnt, — als sie bejaht werden muss, wenn man jegliche Beziehung auf das zukünftige Heil auch ohne die Erkenntniss eines persönlichen Heilbringers messianisch nennen will. Denn nichts ist gewisser, als dass diese Verheissung noch gar keine Andeutung enthält, welche die Erkenntniss hätte erwecken können. Abrahams Same, d. i. das Volk, das von Abraham abstammt, in seiner Totalität und Einheit gedacht, ist der Heilsträger und Heilsvermittler. Die ganze Heilserwartung der Patriarchen war noch gebunden in der Erwartung einer Entfaltung des Einen zum grossen Volke. Erst nachdem diese Entfaltung zur Vielheit sich eventuel auseinander gelegt hatte, sollte die bis dahin darin gebundene Heilserwartung sich zur Erwartung eines persönlichen Messias concentriren und fortbilden. Das Wort des Erlösers Joh. 8, 56: „Abraham ward froh, dass er meinen Tag sehen sollte; und er sahe ihn und freute sich“ ist vom neustest. Bewusstsein aus gesprochen. Das was dem Abraham verheissen ist, war Gegenstand seiner Freude und seiner Sehnsucht. Christus aber nennt den Tag der Erfüllung und Verwirklichung dieser Verheissung, den Abraham im Geiste sah und im Glauben gegenwärtig hatte, seinen Tag. — Wenn also diese zweite Fundamentalweissagung mit jener ersten in Gen. 3, 15 noch auf derselben Basis unbestimmter Allgemeinheit steht, so ist doch der Fortschritt, der von der einen zur andern gemacht ist, nicht zu verkennen. Er erweist sich einerseits darin, dass dort das Heil noch vom ganzen Menschengeschlechte erwartet wird, hier aber schon die Erwartung auf Abrahams Samen beschränkt wird, und andererseits darin, dass dort die Erwartung bloss als Negation des Unheils, hier aber bereits schon als Position des Heils auftritt.

Auf Missverständnis beruht es, wenn W. Reuter (in H. Reuter's Repertor. 1846 S. 122) meint: „Wenn das neutestamentliche Wort: Liebet eure Feinde, segnet die euch fluchen etc. ein Wort objectiver Offenbarung sei, so könne das Wort Jehovah's: Ich will verfluchen, die dich verfluchen, etc. nicht in gleichem Sinne für eine Offenbarung angesehen werden.“ Beide Worte sind ganz incomparabel. Es waltet hier nicht einmal, wie so

häufig anderwärts, der disparate Standpunkt des alten und des neuen Testaments (wie etwa zwischen 2 Kön. 1, 10 und Luc. 9, 54 ff.) ob, sondern nur der disparate Standpunkt Gottes als des gerechten, heiligen Richters und Vergelters einerseits, und des Menschen als des Gnade und Vergebung bedürftenden Sünders andererseits, der, weil ihm Vergebung und Gnade widerfahren ist, wiederum unbedingt vergebende Liebe gegen seinen persönlichen Beleidiger soll walten lassen, — und dieser Standpunkt bleibt begreiflich im alten wie im neuen Testament völlig disparat. Im N. T. heisst es noch ebenso schroff und entschieden (Hebr. 10, 30) wie im A. T. (Deut. 32, 35 f.): „Die Rache ist mein, Ich will vergelten, spricht der Herr,“ und für den Standpunkt des Richters gilt im alten wie im neuen Testamente unverändert die Richtschnur: „Auge um Auge, Zahn um Zahn.“ — Zudem handelt es sich hier nicht um Abraham als einzelnes Individuum, sondern um Abraham als Repräsentanten des erwählten Volkes, als Träger der göttlichen Heilsentwicklung, — die Abraham Fluchenden sind also nicht Abrahams persönliche Feinde, sondern die Feinde und Störer der göttlichen Heilsentwicklung; sie sind solche, die in Abraham und seinem Samen nicht sowohl die Person hassen, sondern den Beruf, die Aufgabe, die Stellung, die Gott ihm den Völkern gegenüber angewiesen hat. Es ist also in dem Fluchworte Gottes die göttliche Nemesis in der Weltgeschichte verbürgt, die den Fluch, welchen die Völker und Reiche der Welt über das erwählte Volk bringen wollen, auf sie selbst endlich zurückwirft. Und die ganze Geschichte Israels und seiner Collisionen mit andern Völkern zeigt, wie ernstlich es Gott mit diesem Fluche gemeint und wie buchstäblich strenge Er Wort gehalten hat. Aegypter, Amalekiter, Edomiter, Moabiter, Ammoniter, Syrer und Assyrier, Chaldäer, Perser, Griechen und Römer sind der Reihe nach diesem göttlichen Fluche erlegen. — Sollte man übrigens meinen, in diesem göttlichen Fluchworte liege für Abraham und seine Nachkommen Anlass und Aufforderung zu Hass, Rache und Fluch gegen die Heiden, so ist grade das Gegentheil wahr, denn indem Gott spricht: „Mein ist die Rache und die Vergeltung,“ entreisst Er sie dem Abraham, und indem er hinzufügt: „Du sollst ein Segen sein, und in dir sollen gesegnet sein alle Völker,“ zeigt Er ihm deutlich genug, dass Segnen und nicht Fluchen sein Beruf ist.

5. Dass **Loth's Anschluss** an Abram's Auswanderung nicht göttlich beabsichtigt und — berechtigt war, geht zur Genüge aus der weitem Entwicklung hervor; dass aber dieser Anschluss geduldet wurde, mag allerdings eine göttliche Connivenz gegen Abrahams natürliche Anhänglichkeit an seine Familie bekunden.

6. Wir schliessen noch einige Erläuterungen über die hier erwähnten Lokalitäten an. Der Zug der Einwanderer ging jedenfalls durch die Ebene Jesreel, die offene Pforte des Landes, und erstieg dann das efraimitische Hochland. **Sichem** (שִׁיכֶם, jetzt Nâbulus) liegt in dem herrlichen, überaus fruchtbaren Hochthale zwischen den Bergen Ebal und Garizim. Im S. schliesst sich an dies Thal die breite Ebene el-Mekhna an, die noch jetzt durch ihren Namen (= Lagerstätte) an die Zeiten der pilgernden Patriarchen erinnert. Robinson, der durch die Mekhna in das Thal von Sichem eindrang, schildert es uns als eine der reizendsten Partien Palästina's. „Plötzlich senkt sich das Land (sagt er III, 315) in ein nach W. laufendes Thal, mit einem Boden von reicher, schwarzer, vegetabilischer Dammerde, und eine Aussicht über üppiges und fast unvergleichliches Grün eröffnete sich plötzlich vor unsern Blicken. Das ganze Thal war voll von Gemüse und Obstgärten mit allen Arten von Früchten, bewässert mit mehreren Quellen, welche in verschiedenen Theilen entspringen und in erfrischenden Strömen westwärts fliessen. Dieser herrliche Anblick kam so plötzlich über uns wie eine Scene feenartiger

Bezaubrung. Wir sahen nichts damit zu Vergleichendes in ganz Palästina.“ Solch ein Anblick war also der erste Blick Abrams in das Land seines Berufes. — Der Hain More, in dem sich Abram niederliess, hatte wahrscheinlich seinen Namen von dem kanaanitischen Besitzer der Gegend. Nomadisches Interesse veranlasste Abram weiter nach Süden zu ziehen. **Betel** hiess ursprünglich Lus, Richt. 1, 23; Jos. 18, 13; und wird nur per prolepsin hier Betel genannt. Robinson identificirt Betel mit den Ruinen beim Flecken Makhrûn, vom Volke Beitin genannt, 5 Meilen südlich von Sichem, 2 Meilen nördlich von Jerusalem, am Anfange eines Thales, das in den Wady Kelt mündet (Rob. II, 341 ff.). Für die Identität spricht mit Entschiedenheit sowohl die Lage als auch besonders die Gleichheit der Namen (denn die arabische Endung in für die hebräische el ist eine ganz gewöhnliche Vertauschung), und neuerdings ist sie durch die Auffindung des alten Ai (אִי) gänzlich ausser Zweifel gesetzt. Robinsons Bemühungen nämlich, von **Ai**, welches nach Jos. 7, 2 ff.; 8, 1 ff. in nicht zu grosser Entfernung östlich von Betel lag, eine Spur zu finden, waren fruchtlos, doch vermuthet er es in einer namenlosen Ruine, $\frac{1}{2}$ St. südöstlich von Beitin, nahe beim Dorfe Deir Divân (II, 331 f., 563 ff.). Krafft und Strauss hingegen fanden nicht ganz eine Stunde östlich von Dscheba (Gibeah Saul's), also ungefähr 2 St. östlich von Beitin, auf einer Anhöhe über dem Abhange des abschüssigen Wady es-Suweinît, Ruinen, welche noch jetzt bei den Arabern den Namen Medinet-Chai führen (Krafft), in welchen sie mit Recht die Spuren des alten Ai wieder erkannten. Strauss sagt: „Der Berg, auf dem Gibeah liegt, senkt sich an der östlichen Seite der Stadt und läuft dann in eine Hochebene aus, welche sich weit nach Osten erstreckt. Nach einer kleinen Senkung folgt eine halbe Stunde entfernt eine hügelige Erhebung, auf der wir die Ruinen von Medinet-Gai, Ai, entdeckten; eine bedeutende Anzahl von Trümmern mit einer kreisförmigen Ringmauer, während südlich das Thal Farah, nördlich das Thal Suweinît (welche sich $\frac{1}{2}$ St. weiter östlich vereinigen) mit steilen, abschüssigen Felswänden den Ort schützen.“ Wie trefflich diese Lage zu den Angaben d. A. T., namentlich auch zu dem Feldzuge Josua's gegen Ai passt, wird sich später zeigen.

Abram in Aegypten.

§ 45. (Gen. 12, 10 ff.). — Doch bald wird Abrams Freude über das schöne Land, das er betreten und das seinem Samen zum Besitz verheissen ist, getrübt. Eine neue und schwere Prüfung trifft ihn. Denn eben das Land, das ihm als Ersatz für alle seine Entsagungen angewiesen ist, wird von Misswachs und Hungersnoth heimgesucht und vermag nicht, ihn mit seinen zahlreichen Knechten zu ernähren. Um dieser Noth zu entgehen, vertauscht er ohne göttliche Weisung das ihm angewiesene Land einstweilen mit dem kornreichen Aegypten, in dessen Nähe er auf seiner nomadischen Wandrung durch das Land der Verheissung gekommen war. Auf diesem selbstgewählten Wege entgeht er zwar der ihm von Gott gesandten Prüfung, aber er bereitet sich selbst eine weit gefährlichere Prüfung; — er geräth in Gefahr, zu dem Verlust des verheissenen Landes, das er selbst aufgegeben, auch noch den andern wichtigern Theil des Ver-

heissungssegens, den verheissenen Samen zu verlieren. Da er befürchten musste, dass seines Weibes Schönheit bei den wollüstigen Aegyptern ihm gefährlich werden könne¹⁾, giebt er dieselbe für seine Schwester aus und glaubte sich damit entschuldigt, dass sie wirklich seine Halbschwester war (20, 12)²⁾. Ihre Schönheit fällt auch in der That den Fürsten Pharaos auf, und dieser lässt sie gegen Abrams Erwartung ohne Weitres in sein Harem bringen, beschenkt dagegen den vermeintlichen Bruder reichlich mit allen Gütern, die einem Nomadenfürsten von Werth waren. Aber Jehovah giebt die Mutter des verheissenen Samens nicht Preis, wie Abram es gethan hatte: Er plagte den Pharaos und sein Haus mit grossen Plagen. Dadurch aufmerksam gemacht, erfährt der König die wahre Lage der Dinge, und giebt mit nicht ganz unverdienten Vorwürfen, durch welche aber seine eigene Gewaltthat keineswegs entschuldigt wird, dem Abram sein Weib unberührt zurück³⁾. Mit einem königlichen Ehrengelock zieht Abram nun nach Palästina zurück.

1. Man hat aus dem **Alter der Sarai** (65—70 Jahre) Bedenken gegen den historischen Charakter dieser Erzählung genommen. Zuvörderst ist aber dagegen zu erinnern, dass das damals gewöhnliche Lebensalter noch mehr als das Doppelte des jetzigen betrug und somit eine Frau von 60—70 Jahren noch in der Blüthe ihrer Schönheit dastehen konnte, wobei noch besonders zu berücksichtigen ist, dass die Lebensweise einer vornehmen Nomadenfürstin wie Sarai, frei von allen Beschwerlichkeiten und doch theilnehmend an dem wohlthätigen Einfluss eines freien, fröhlichen Naturlebens der Nomaden, ganz geeignet war, die Frische der Gesundheit und die Blüthe der Schönheit, die ohnehin durch keine Geburten bedroht gewesen war, lange zu bewahren. Es ist also nicht zu verwundern, wenn Sarai, zumal den ägyptischen Weibern gegenüber, die nach alten und neuen Berichten, in der Regel hässlich und von der Sonne verbrannt sind, als seltene Schönheit erschien.

2. Erschien Sarai als das, was sie war, als Abrams Weib, so blieb Dem, der sie zu besitzen wünschte, kein andrer Weg zum Ziele übrig, als der der Gewaltthat, wobei dann allerdings Abrams Leben gefährdet war. Galt sie aber als seine Schwester, so war zu erwarten, dass auf friedlichem Wege unterhandelt werden würde, und — Zeit gewonnen, Alles gewonnen. Auch konnte und musste er hoffen, dass Jehovah, der sein Weib zur Mutter des verheissenen Samens bestimmt hatte, die Ehre seiner Verheissung retten werde. Was nun die sittliche Würdigung der halbweisen Aussage Abrams betrifft, so haben Juden und Christen gewetteifert, jeglichen Vorwurf von dem „Freunde Gottes“ abzuwälzen. Luther sogar konnte, ebenfalls in dem hergebrachten tiefgewurzelten Vorurtheile gefangen, meinen, Abram „habe diesen Rath aus einem sehr starken Glauben durch Eingebung des heil. Geistes gefasst.“ (Walch's Ausg. I, S. 1188). Im wahren Lichte sah aber schon Calvin ad Gen. 20, 12 die Sache, und die spätern reformirten, wie lutherischen Theologen, emancipirten sich ebenfalls meist von dem hergebrachten Vorurtheile. Dadurch, dass Sarai wirklich in gewissem Sinne seine Schwester war (entweder Terach's Tochter von einer andern Mutter, oder was nicht unwahrscheinlich und auch mit Gen. 20, 12 vereinbar ist, die Tochter seines Bruders Charran), wird Abram

unter solchen Umständen nicht entschuldigt und Augustin's Vertheidigung (c. Faust. 22, 3): *Indicavit sororem, non negavit uxorem; tacuit aliquid veri, non dixit aliquid falsi* — verfehlt den eigentlichen Gesichtspunkt des Tadels. Wohl aber wird man Abram's Entschluss auf eine in der damaligen Offenbarungsgeschichte viel milder als jetzt zu beurtheilende Unsicherheit des sittlichen Bewusstseins zurückführen dürfen.

Der Name פֶּרְעֶה, LXX: *Φαραώ*, arab. *فرعون* ist bekanntlich der gemeinschaftliche Amtsname sämmtlicher ägypt. Könige i. A. T. Rosellini u. Lepsius identificiren ihn mit dem altägyptischen Worte *Φ—PH* d. i. Sonne, als Bezeichnung der königlichen Herrscherwürde; wogegen Gesenius thes. 1129 an der früher gewöhnlichen Ableitung (Joseph. ant. 8, 6 § 2) von dem koptischen *oupo* (mit dem männl. Artik. *πoupo*), d. i. König festhalten. — Bei der grossen Unsicherheit der Chronologie der ältern ägyptischen Geschichte lässt sich weder die Dynastie noch die Residenz des jetzt herrschenden Königs sicher bestimmen. Merkwürdig und wichtig ist aber die Bemerkung, dass sich hier noch keine Spur von dem spätern ägyptischen Volksgeiste, wonach die nomadischen Viehhirten den Aegyptern ein Gräuel waren, findet. Diese Thatsache spricht ebenso entschieden für das Alter wie für den histor. Charakter des Berichtes.

3. Die Vermuthungen, welcherlei Art die von Gott über Pharaon und sein Haus gebrachten **Plagen** seien, sind ohne Basis. Auch die Analogie von 20, 6. 17 ist bei dem Mangel aller Andeutungen unsicher. Möglich ist allerdings, dass die Plagen in das Gebiet des geschlechtlichen Lebens fielen, und darum sowohl die baldige Vollziehung des Beilagers hinderten, als auch durch ihre Natur schon auf ihre rechte Ursache hinwiesen. Sah Pharaon — nach der relig. Anschauung des Alterthums — in den Plagen eine göttliche Strafe, so musste er oder seine Wahrsager und Zeichendeuter zuerst auf die jedenfalls gewaltsame und unrechtmässige Aneignung der Sarai als die Ursache derselben fallen, und dann war es ein Leichtes, entweder von der Sarai selbst, oder von den Knechten Abrams, die wahre Lage der Dinge zu erfahren. — Da Pharaon die Sarai — die vermeintliche Schwester eines Nomadenfürsten — nicht zur blossen Beischläferin sondern zu seinem Weibe bestimmt hatte (Vs. 19), so forderte Sitte und Gesetz wohl eine längere Vorbereitung, ehe das Beilager gefeiert werden konnte (vgl. Esth. 2, 12), und Abram erhielt sein Weib unberührt zurück.

4. Nach Anleitung von Ps. 105, 8—15 findet Hengstenberg (Beitr. III, 532) die **Bedeutung dieses Factums** darin, dass es zeige, „wie Gottes Fürsorge über seinem Erwählten wacht, wie es ihn aus der menschlich rathlosen Verlegenheit befreit, in die er sich durch seine eigne Schuld gestürzt hatte; wie Er, während Abraham durch seine fleischliche Klugheit das Seinige thut, die Verheissung zunichte zu machen, dafür sorgt, dass die Keuschheit der Stammutter des erwählten Geschlechtes unverletzt erhalten wird; wie der mächtigste König der damaligen Welt sich vor Abraham, dem Wehr- und Hülflosen, beugen und ihm seinen Raub zurückerstatten muss.“ — Aber auch das giebt dieser Geschichte noch eine besondre, beziehungsreiche Bedeutung, dass es grade Aegypten ist, wo sie sich zuträgt, das dem Verheissungslande benachbarte Aegypten mit seiner lockenden Fülle von Reichthümern, Bildung und Weisheit, der Typus der Weltreiche mit ihrer Macht und Glorie: Aegypten, das mit seinen anziehenden und abstossenden Kräften dem erwählten Volke durch seine ganze Geschichte hindurch ein Baum des Erkenntnisses Gutes und Böses zu sein bestimmt war. — Wie in Abraham schon die Prädisposition zu den Entwicklungen seiner Nachkommen gegeben ist, so bietet auch sein Leben schon eine Vorausdarstellung des Verhältnisses dar, in welches seine Nachkommen zu Aegypten

treten. Dieselbe Bedrängniss führt sie wie ihn dahin, eine ähnliche Gefahr droht ihnen dort, derselbe starke Arm errettet sie und führt sie zurück, bereichert mit den Gütern des reichen Landes.

Abram und Loth. Melchisedek.

§ 46. (Gen. 13). — Mit neuem Zuwachs seines Heerdenreichthums kehrt Abram nach Kanaan zurück und lässt sich zunächst wieder an seinem frühern Aufenthaltsort zwischen Betel und Ai — den Jehovahdienst daselbst erneuernd — nieder. Loth hatte ihn bisher auf allen seinen Wandrungen begleitet, aber diese Gemeinschaft, noch dem Boden der alten Entwicklung entsprossen, muss, jemehr die neue sich Bahn bricht, als ungehörig und den Absichten Gottes mit seinem Auserwählten widerstrebend, gelöst werden. Diese innere Nothwendigkeit entzog sich noch dem Bewusstsein Abrams, ihre Realisation wird aber dennoch unter göttlichem Walten durch eine äussere Nothwendigkeit herbeigeführt. Die von den Kanaanitern übrig gelassenen Weideplätze lieferten für die vereinigten Heerden Beider nicht hinreichenden Raum, und die dadurch veranlassten Zwistigkeiten unter den beiderseitigen Hirten führen eine Trennung der beiden Familienhäupter auf friedlichem Wege herbei. Abram, in der Selbstverleugnung schon geübt, überliess Loth die Wahl, und dieser, zwar der Eingebung seines Eigennutzes folgend, der aber auch hier, wie so oft, ohne sein Wissen und Willen dem Plane Gottes dienstbar wird, wählte den Umkreis des Jordans, der ausserhalb der dem Samen Abrams vorerst bestimmten Grenzen lag, eine Gegend, die wasserreich war, wie ein Garten Gottes, — und wohnte zu Sodom, — nicht achtend der Verruchtheit dieser Stadt, die sie schon reif gemacht hatte zu einem göttlichen Zorngericht. — Abram, dem nun — mit seinem Gott allein — von Neuem und in viel grösserer Fülle und Bestimmtheit¹⁾ Land und Samen verheissen wird, durchzieht das ganze Land in die Länge und Breite, und lässt sich im Hain Mamre bei Hebron, auch hier Jehovah Gottesdienst errichtend, nieder²⁾.

1. Die **Verheissung** steigert sich in Beziehung auf das Land dahin, dass es ihm und seinem Samen zum ewigen Besitzthum **עַד עוֹלָם** bestimmt sei, und in Beziehung auf den Samen, dass derselbe zahlreich werden solle, wie der Staub auf Erden. Ueber das **עַד עוֹלָם** vgl. M. Baumgarten ad h. l.: „Ewig ist das, was auf innerer Nothwendigkeit beruht... Das **עַד עוֹלָם** spricht den Besitz des Landes dem Abram und seinem Samen kraft einer innern Nothwendigkeit zu, der man seine ganze Seele anvertrauen könne. Denn nach diesem Worte kann das Band zwischen dem Volke und dem Lande der Verheissung durch keine Macht von Aussen gelöst werden.“ Und es besteht, fügen wir hinzu, dies Band, auch wenn Israel 70 Jahre und wenn es 1800 Jahre aus dem Lande

seines Erbtheils verbannt gewesen ist. Israel ist für das Land und das Land für Israel bestimmt, wie der Leib für die Seele, und die Seele für den Leib. Das Land ohne Israel ist wie ein Leichnam ohne Seele, und Israel ohne das Land, wie ein Schatten der Unterwelt, der keine Ruhe findet. Weitres darüber zum Schluss unsers Handbuchs. —

2. Der Eichenhain **Mamre** מִמְרֵי hatte seinen Namen von dem amoritischen Fürsten der Gegend. K. 14, 13. — Hebron, הֶבְרֹן, ist eine der ältesten Städte der Welt, noch 7 Jahre vor Zoan (Tanis), der uralten Hauptstadt Aegyptens, erbaut (Num. 13, 23). Zu Abrams Zeit hiess sie auch nach ihrem Besitzer Stadt Mamre's Gen. 23, 19; 35, 27. Als später die Enakiter sich der Stadt bemächtigten, wurde sie nach einem ihrer Fürsten Stadt Arba's, אֶרְבַּע, genannt, doch kam der ursprüngliche Name Hebron wieder in Gebrauch, seit sie zu Josua's Zeit den Enakiten von den Israeliten entrissen wurde Num. 13, 23; Jos. 15, 13. 14. Ihren gegenwärtigen Namen el-Khalil (i. e. der Freund) trägt sie Abram zu Ehren, der in der Schrift (2 Chron. 20, 7; Jes. 41, 8; Jac. 2, 23) wie bei den Arabern der Freund Gottes heisst. — Die Gegend, in welcher Hebron liegt, gehört zu den schönsten Partien Palästina's; Schubert sagt: „Die Umgegend dieser Stadt gleicht einem grossen reichen Oelgarten; die Abhänge der Hügel, wie die Fläche des Thales grünen und blühen mit allen Kräutern der Wiesen und Gärten; dazwischen, vorzüglich auf der gen Jerusalem gelegenen Seite, zeigen sich reiche Weinpflanzungen.“

§ 47. (Gen. 14, 1—16). — Loth meinte gut gewählt zu haben, aber gar bald schon bewährt sich das Gegentheil. Die Könige der Pentapolis im untern Jordanthal, wo Loth sich niedergelassen (Sodom, Gomorrhah, Admah, Zebojim und Bela oder Zoar) hatten nach 12jähriger Zinsbarkeit sich der Herrschaft des mächtigen Königs Kedorlaomer von Elam (Elymais am persischen Meerbusen) entzogen. Dieser verstärkte sich nun durch den Beistand dreier andrer (Vasallen-) Könige zu einem Raub- und Rachezuge, fiel in das Jordanthal ein, schlug die Abtrünnigen und führte nebst reicher Beute auch viele Gefangene — unter ihnen auch Loth — weg. Ein Entronnener verkündigt dies dem Abram, welcher 318 kriegsgeübte, in seinem Hause geborne Knechte bewaffnete, sich mit seinem Nachbar Mamre und dessen Brüdern Eschkol und Aner verbündete, den Siegern bis in den Norden Kanaans nachjagte, sie in der Nacht unversehens überfiel und schlug¹⁾, sie bis Damaskus verfolgte und alle Gefangenen nebst grosser Beute zurückbrachte²⁾.

1. Abram erlitt den Feind bei **Dan**, welche Stadt nicht mit dem erst zur Richterzeit so benannten Laisch oder Leschem (Jos. 19, 47; Jud. 18, 29) identisch ist. Denn Dan-Leschem lag nach Richt. 18, 28 im Thale der zum Stamme Asser gehörigen Stadt Bet-Rechob, welches von Rechob nach Chamath führte (Num. 13, 21), also in dem den Libanon vom Antilibanon scheidenden Thale el-Bekâa = Cölesyrien. Dieses Dan kann aber ebensowenig in Gen. 14, 14 wie in Deut. 34, 1 gemeint sein, denn es lag nicht, wie Gen. 14 fordert, auf dem Wege nach Damaskus, und konnte auch nicht, wie Deut. 34 fordert, als Grenzpunkt Gileads angesehen werden. Nun aber lag am Ursprung der

mittlern Jordanquelle, etwas westlich von Paneas (= Caesarea Philippi) nach Josephus und Eusebius ein Dan, dessen Lage eben so vortrefflich zu Gen. 14, wie zu Deut. 34 passt und das man ganz irrthümlich, weil mit Richt. 18, 28 unvereinbar, mit Dan-Leschem identificirt. Dieses Dan, und nicht Dan-Leschem ist auch ohne Zweifel das so häufig als nördlichste Grenzstadt Palästina's („von Dan bis Berscha“) bezeichnete. Von Dan-Leschem finden wir später nirgends mehr eine Spur, und aus Richt. 18, 30, 31 wird es fast bis zur Gewissheit wahrscheinlich, dass es schon zur Zeit Sauls zerstört und die Bewohner des ganzen Landstrichs (wahrscheinlich durch den König von Zoba 1 Sam. 14, 47 vgl. 2 Sam. 8, 3 ff.) in die Gefangenschaft geführt wurden. Die von Hengstenberg u. A. beliebte Annahme, dass im Pentateuch das in 2 Sam. 24, 6 als Dan-Jaan eingeführte Dan, (welches durch diesen Zusatz eben von dem bekannten Dan = Laïs oder Leschem habe unterschieden werden sollen) gemeint sei, ist unhaltbar. Denn dies vermeintliche Dan-Jaan ist unstreitig eben dieselbe Stadt, die als nördlichste Grenzstadt so häufig genannt ist, also = Dan-Leschem. Ueberdem beruht die angeblich unterscheidende Apposition Jaan höchst wahrscheinlich auf einer Textescorruption. Statt יַדִּן יַעֲרָא ist mit der Vulgata (= in Dan sylvestria) יַעֲרָא יַדִּן (= nach Dan im Walde) zu lesen. —

Betreffs der Bedenken über die Unwahrscheinlichkeit, dass ein so kleiner Haufe über das Heer der verbündeten Könige den Sieg davon tragen konnte, ist das Hauptgewicht auf Abrams Glaube und Gottes Hülfe zu legen. Daneben ist aber auch nicht zu übersehen, dass durch die Verstärkung der benachbarten Emire das Heer Abrams leicht auf 1000 Mann steigen konnte, und dass man auf der andern Seite Kedorlaomers bloss zu einem Raubzuge bestimmtes Heer sich gewöhnlich irrig als ein sehr bedeutendes vorstellt, — ferner muss in Anschlag gebracht werden die Sicherheit des feindlichen Heeres, der plötzliche Schrecken, die Dunkelheit der Nacht, die Kriegslust Abrams (Vs. 15). Auch schlugen sich zu Abrams Haufen wahrscheinlich Viele der entronnenen Bewohner der Pentapolis (Vs. 10) und auf dem Kampfplatz noch die gefangenen Mitgeführten.

2. Für Abraham mochte allerdings zunächst die Liebe zu Loth Motiv, und Loth's Befreiung Zweck seines Kriegszuges sein, — eine andre und höhere Beziehung hat aber sein Zug und sein Sieg für die objective Betrachtung der Geschichte. Auch hier will die Genesis nicht sowohl Abram verherrlichen, als vielmehr die wundervollen Führungen Gottes mit seinem Auserwählten, durch welche Alles in unmittelbare Beziehung zum göttlichen Plane tritt. Abram ist der designirte Besitzer des Landes; darum ist es seine Sache, das Land vor jeder Unbill, die ihm widerfährt, zu schützen und zu rächen; und Gottes Sache, der ihn dazu designirt hat, ist es, ihm dabei zum Siege zu helfen. Der Sieg, der ihm zu Theil wurde, stellte ihn vor Aller Augen als den dar, der dem Lande Schutz und Segen bringt, und in seinen eignen Augen sollte der Sieg ihm eine Bürgschaft sein, dass der verheissene Besitz des Landes eben so sicher und kräftig sei, als der wirkliche zukünftige Besitz, dass er dem Wesen und dem Berufe nach Besitzer und Beschützer des Landes sei.

§ 48. (Gen. 14, 17 ff.) — Auf dem Rückwege kam ihm Bera, der König von Sodom, bis zum Königsthal, nördlich von Salem, wo die Wege nach Hebron und Sodom sich schieden, entgegen¹). Auch Melchisedek (מֶלְכִּי־צֶדֶק), der König von Salem, ein Priester des Gottes in der Höhe, begrüßte hier den Sieger, priesterlich ihn erquickend mit

Brot und Wein und priesterlich ihn segnend im Namen des höchsten Gottes, der ihm den Sieg verliehen; und Abram gab ihm den Zehnten von der gewonnenen Beute²⁾. Bera bot ihm dagegen die dem Feinde wieder entrissene Habe an zum Lohn für seine Hülfe, aber Abram schwört bei Jehovah, dem Gott in der Höhe, dass er nicht einen Faden noch Schuhriemen davon wolle, — nicht Sodoms König, sondern Jehovah, der ihn berufen und gesegnet, soll ihn reich machen — fordert aber, dass seinen Bundesgenossen zu Theil werde, was Rechtsens ist.

1. Salem ist der alterthümliche Name der spätern Hauptstadt des jüdischen Reiches, entweder so, dass Jerusalem (nach Hengstenberg Ps. III, 331 = ירוש שלם, der friedliche Besitz, während Hofmann Weiss. I, 102 es von ירי und שלם ableitet und aus dem Vergleich der Bedeutung des ירי in Gen. 31, 51 und des Ortsnamens ירושאל 2 Chron. 20, 16 die Bedeutung *πίσμα ειρήνης* gewinnt) erweiterte, oder Salem verkürzte Form ist. Dafür spricht schon Ps. 76, 3, wo Salem unbezweifelt = Jerusalem ist, und ebenso sehr die spätre jüdische Tradition bei Onkelos und Josephus (ant. I, 10, 2). Eine neue Bestätigung findet diese Ansicht in dem Namen des Jebusiterkönigs Adonizedek = Melchisedek Jos. 10, 3, nach alter Sitte stehender Name der Könige dieser Stadt. Auch der Ort des Zusammentreffens, das Königsthal, weist auf Jerusalem hin; denn nach 2 Sam. 18, 18 setzte sich Absalom in diesem Thale ein Denkmal, „gewiss doch nicht in irgend einem abgelegenen Winkel, sondern in der Nähe der Hauptstadt“ (Hengstenb.). Raumer vermuthet, dass dies Thal identisch sei mit dem Thale Josaphat, durch welches der Kidron fiesst, nördlich von Jerusalem (worüber zu vergl. Robinson II, 31 ff.: „Bevor das Thal die Stadt erreicht und auch ihrem nördlichen Theile gegenüber, breitet es sich in einem Becken von einigem Umfang aus, welches bebaut wird und Pflanzungen von Oliven- und andern Fruchtbäumen enthält“). Auch die Tradition bestätigt die Identität des Thales Josaphat mit dem Königsthale, indem sie ein daselbst befindliches Denkmal freilich mit Unrecht als das Denkmal Absaloms ansieht. Der Einwand, Jerusalem habe vor der Erobrung durch David Jebus geheissen (Richt. 19, 10), ist völlig ohne Bedeutung. Es verhält sich damit, wie mit den verschiedenen Benennungen Hebrons. Salem oder Jerusalem war der ursprüngliche Name, neben welchem der von den kanaanitischen Besitzern entlehnte Name üblich wurde, aber seit David's Zeiten gänzlich wieder verschwand. Ja es lässt sich nicht einmal stricte beweisen, dass Jerusalem je den Namen Jebus geführt habe, da das „Jebus“ in Richt. 19, 10 (vgl. Vs. 11) gar wohl kollektivischer Volksname sein kann. Wäre Jebus früher der einzige Name gewesen, so müsste der Name Jerusalem von David herrühren, wovon sich keine Spur findet, und was auch wegen des Mangels aller Beziehungen des Namens zu den Verhältnissen der Zeit höchst unwahrscheinlich ist. — Rosenmüller, Bleek, Tuch, Ewald identificiren unser Salem mit dem *Σαλείμ* am jenseitigen Ufer des Jordans, wo Johannes taufte (Joh. 3, 23). Es beruht dies aber einzig auf der irrigen Ansicht, dass Abram auf dem Rückzuge von Damask nach Sodom nicht Jerusalem, wohl aber dies Salim berührt haben könne und müsse. Aber es ist reine, durch nichts begründete, durch Alles ausgeschlossene Voraussetzung, dass Abram diesen bedeutenden Umweg über Sodom nach Hebron beabsichtigt habe. Er spricht seine Gesinnung, mit dem Könige von Sodom nichts gemein haben zu wollen, so entschieden aus, dass dies unmöglich seine Absicht gewesen sein kann. Der Weg von Damask nach Hebron führt

aber über Jerusalem. „Während der König von Sodom das heutige Wady en-Nâr heraufzog, in dem sich das Kidronthal bis zum todtten Meere fortsetzt, stieg Melchisedek von seiner nahen Felsfeste Salem nach jenem Thal herab, den Abram zu begrüßen“. An ein angebliches Salem in der Nähe von Sichem ist gar nicht zu denken, da dies bloss auf einer falschen Uebersetzung von Gen. 33, 18, wo שלם = wohlbehalten ist, beruht.

2. Erinnern wir uns daran, dass die Ureinwohner Palästina's höchst wahrscheinlich Semiten (von dem Semitenstamme Lud) waren, die durch die später einwandernden Kanaaniter verdrängt wurden oder in ihnen aufgingen, und berücksichtigen wir dabei, welch eine einzige und absonderliche Stellung Melchisedek unter den gegenwärtigen Besitzern Kanaans einnimmt, so wird es uns sehr wahrscheinlich, dass derselbe nicht kanaanitischen sondern semitischen Stammes war, und insonderheit, dass er als der letzte selbständige Repräsentant der sonst schon durch die Kanaaniter verdrängten semitischen Urbevölkerung anzusehen ist. Wenigstens reimt sich dies besser mit dem Segen Noah's in Gen. 9, 25 ff. und giebt auch ein neues Licht für das Verständniss der hier erzählten Begebenheit. Abram, der Auserwählte Jehovah's, der Inhaber so grosser und umfassender Verheissungen, wird von Melchisedek gesegnet und giebt ihm den Zehnten; — eine Unterordnung, die um so auffallender erscheint, je klarer sich Abram seines hohen Berufs bewusst ist, je bestimmter er gleich darauf dem Könige von Sodom gegenüber die Würde und Ehre seiner Stellung zu wahren befiessen ist. Melchisedek's Stellung muss also — wenigstens beziehungsweise — eine höhere sein, als die seinige, ja er selbst muss diese höhere Stellung ebenso bestimmt, wie seine Erhabenheit über Sodoms König erkannt und anerkannt haben. „Abram's Grösse, sagen wir mit Hofmann, bestand in Hoffnungen, Melchisedek's Grösse in gegenwärtigen Gütern.“ Was dem Abram fehlt, was ihm als zukünftig verheissen ist, das findet er bei Melchisedek als gegenwärtig, und er beugt sich vor der hohen Erscheinung, die ihm vielleicht ganz unerwartet und bisher unbekannt entgegentrat. Melchisedek ist Priester des lebendigen Gottes, dem auch Abram dient, Abram ist dagegen bis jetzt nur Prophet dieses Gottes, nur der Vermittler dessen, was „Jehovah einst bringen wird;“ dem Melchisedek hat sich dieser Gott als der Gott der Gegenwart, der Himmel und Erde besitzt, als אֱלֹהֵי עֲלֵיוֹן, dem Abram als Gott der Zukunft, der das Heil verheisst, als יְיָ, erwiesen; Melchisedek ist anerkannter Besitzer und König des Landes, das zwar dem Abram verheissen ist, von dem er aber in der Gegenwart noch keinen Fuss breit sein nennen kann. Zwar die Zukunft, wenn sie einst sich entfaltet haben wird, ist unendlich herrlicher als die Gegenwart, und Abram, wenn er einst in seinem Samen geworden sein wird, was Melchisedek ist, wird es in unendlich höherem und vollkommnerem Maasse sein; dennoch hat der Besitz auch des geringern Gutes für die unmittelbare Stellung in der Gegenwart grössere Bedeutung als das Anrecht an das höhere, noch nicht vorhandene. Melchisedek ist der Erscheinung, Abram der Idee nach der höhere; das erkennt Abram, das erkennt wie es scheint auch Melchisedek; darum giebt Melchisedek der Zukunft die gebührende Ehre, indem er den Abram segnet, und Abram der Gegenwart, indem er dem Melchisedek den Zehnten giebt. Melchisedek ist die letzte übrige Blüthe einer vergangenen Entwicklung, Abram der Keim und Anfang einer neuen verheissungs- und hoffnungsreichen Entwicklung; Melchisedek steht noch im alten Noachischen Bunde mit universalistischer, Abram bereits in einem neuen Bunde mit particularistischer Basis, und auch insofern ist Melchisedek's Stellung eine höhere. Aber der universalistische Bund lief aus in den engsten Particularismus, denn Melchisedek steht als Diener und Verehrer Gottes, der mit Noah den Bund geschlossen, vereinzelt da unter einem entarteten Geschlechte, welches von diesem Gotte

abgefallen und den Naturgewalten anheim gefallen ist; wogegen der particularistische Bund, der mit Abram beginnt, zum weitesten und grossartigsten, allen Völkern Heil bringenden Universalismus führen soll und wird, — und insofern ist wiederum Abram's Stellung die höhere. — Von diesem Standpunkt erklärt und rechtfertigt sich nicht nur alles Auffallende in der Geschichte selbst, sondern ebenso sehr auch die typische Behandlung derselben im Hebräerbriefe. Als höchste und letzte Blüthe des Noachischen Bundes ist Melchisedek eine Vorausdarstellung Christi, der höchsten und letzten Blüthe des Abramischen Bundes. Melchisedek vereinigt Königthum und Priesterthum in seiner Person, Abram besitzt noch keins von beiden, aber beides ist ihm verheissen, er oder sein Same nach ihm soll zu einem Melchisedek in viel höherer Potenz werden. In Aaron gewinnt Abram die eine Seite der Melchisedek'schen Würde, in David die andre; aber beide sind noch getrennt, sind noch nicht so weit herangereift, dass sie geeinigt werden können, darum beugt sich in Abram auch Aaron und David noch vor Melchisedek; Aaron und David schliessen aber wieder einheitlich zusammen in Christo, darum ist Christus in derselben Weise wie Melchisedek höher als Aaron und David, aber er ist auch unendlich höher als Melchisedek selbst, weil dieser die alte, vergangene und zerfallene Entwicklung beschliesst, jener aber die Krone und Vollendung der neuen, ewig dauernden Entwicklung ist: Melchisedek ist nur Schatten und Vorbild, Christus ist Wesen und Urbild.

Gehen wir nun auf das Einzelne ein. Melchisedek ist seinem Namen nach ein König der Gerechtigkeit, seinem Wohnorte nach ein Fürst in der Burg des Friedens; nach beiden ein Bote des Reiches, in welchem Gerechtigkeit und Friede sich küssen (Ps. 85, 11), an den Helden, durch dessen Samen Gerechtigkeit und Friede über alle Geschlechter der Erde kommen sollen. Zufall und Spielerei mag man das auf anderm Gebiete nennen, auf dem Gebiete der heil. Geschichte müssen wir darin die Sinnigkeit eines höhern Waltens erkennen (Hebr. 7, 2). Nicht Vater, nicht Mutter, weder Tag der Geburt noch des Todes wird genannt. Charakteristisch und auffallend ist es jedenfalls, dass die Genesis, die plan- und principmässig so viel Fleiss und Sorgfalt an die Genealogien wendet, eine solche hohe Erscheinung, vor der auch der gefeierte Stammvater des erwählten Volkes sich in Demuth beugt, ἀγενεαλόγητον einführt und ebenso abtreten lässt. Mag immerhin dies Schweigen als ein durch Nicht-Wissen des Verfassers der Genesis, also durch äussre Nothwendigkeit gebotenes erklärt werden können, so wissen wir doch, dass über der Thätigkeit der heiligen Autoren noch ein höherer Wille wachte, der ihnen die Quellen ihrer historischen Forschung nach seiner Weisheit öffnete und verschloss, durch welchen ihr Schweigen wie ihr Reden Bedeutsamkeit gewonnen hat, und wir können unbedenklich mit dem Hebräerbrief (K. 7, 3) behaupten, dass von dieser Seite durch dies Schweigen angedeutet sei, wie Melchisedek's Stellung und Würde nicht bloss auf dem natürlichen Zusammenhang der Abstammung beruhe, und auch darin κατὰ σὰν eine Vorausdarstellung der Idee verborgen liege, dass der vollkommene Priesterkönig sein Amt nicht bloss auf das Recht und die Kraft menschlicher Abstammung gründen solle. — Jerusalem ferner, die κατ' ἐξοχὴν königliche Stadt, ist Melchisedek's Residenz. Jerusalem ist die Warte des heiligen Landes, die Königin unter den Städten, Ezech. 5, 5, wie Palästina unter den Ländern; sie ist es nicht erst durch David und durch Christus geworden, sie ist es ihrer Natur und Lage nach (wie später — bei der Geschichte David's — weiter erörtert werden soll). Abram soll zu Melchisedek werden, in David ist er es nach der Seite des Königthums geworden, Melchisedek's Stadt ist daher auch David's Stadt geworden. Brot und Wein gilt hier, wie in der ganzen Symbolik des

Alterthums, und namentlich auch im ganzen mosaischen Kultus, als der beste Ertrag des Landes, in welchem die Blüthe und der Inbegriff aller Nahrung gegeben ist. Dass dem Abram diese Gaben aus priesterlicher Hand geboten werden, bezeugt ihm, dass Gott, dessen Mittler der Priester ist, ihn nach jedem Kampf erquickten, ihm des verheissenen Landes besten Ertrag zuwenden wolle. Die Darbringung von Brot und Wein dient als Symbol demselben Zwecke wie der Segen Melchisedek's in Worten. Durch seinen Segen weiht Melchisedek den Abram zu seiner Laufbahn; es ist der Segen eines Greises, der sein Tagewerk vollbracht, an den Jüngling, der am Anfang einer unabsehbaren Entwicklung steht. Mit dem Segen tritt Melchisedek vom Schauplatz ab. — Abram aber giebt dem Priesterkönige den Zehnten nicht von seiner eignen Habe, denn davon hatte er ja nichts bei sich, noch weniger von der Habe der Weggeführten, von der er ja nicht einen Faden antasten will, sondern von der Beute, die er von dem besiegten Feinde erobert hatte. Er weiss, dass Gott ihm den Sieg gegeben, er bekennt und bezeugt diess, indem er den Zehnten der Früchte des Sieges durch die Hand des Priesters dem Gott in der Höhe darbringt. —

Erste Stufe der Bundschliessung durch ein Bundesopfer.

§ 49. (Gen. 15). — In dem Siege über Kedor-Laomer war Abram durch den Beistand seines Gottes über die Sphäre seiner natürlichen Kraft gehoben, und seine dadurch schon erhöhte Stimmung war durch das Zusammentreffen mit Melchisedek noch mehr gesteigert worden. Diese Spannung musste aber nachlassen, sobald er wieder in sein gewöhnliches Nomadenleben zurücktrat, und je mehr er über sich selbst erhoben gewesen war, um so natürlicher war es, dass er in das andre Extrem, in Kleinmuth und Verzagttheit, verfiel. In seiner Unternehmung gegen den mächtigen König des Ostens hatte er — die Sache mit menschlichen Augen angesehen — ein bedenkliches und gefährliches Spiel gespielt. Er musste die empfindlichste Rache des gewaltigen Erobrers fürchten. In solcher Stimmung geschah das Wort Jehovah's zu ihm im Gesicht¹⁾: „Fürchte dich nicht, Abram, Ich bin dein Schild und dein sehr grosser Lohn.“ Aber wie es überhaupt geschieht, wenn der Mensch einmal der Verzagttheit Raum gegeben, dass dann Alles in einem trübern Licht erscheint, weil das Auge, des Leibes Licht, selbst trübe geworden, und so die Verzagttheit immer neuen Zuwachs gewinnt, so hatten auch bei Abram sich zu der Furcht vor Kedor-Laomers Rache noch niederschlagende Bedenken und Zweifel über seine ganze Stellung zur verheissenen Zukunft eingeschlichen. Durch den kräftigen Zuspruch Jehovah's aufgemuntert, macht er auch diesen Bedenken Luft: „Jehovah Adonai, spricht er, was willst Du mir geben? Ich gehe kinderlos dahin, und der Erbe meines Besitzes ist dieser Damascener Elieser²⁾.“ Aber Jehovah erwiedert ihm einfach und bestimmt: „Er soll nicht dein Erbe sein, sondern der von deinem Leibe kommt, der soll dein Erbe sein,“ — und hiess ihn hinaus gehen:

„Siehe gen Himmel und zähle die Sterne. Kannst du sie zählen? Also soll dein Same sein.“ Da glaubte Abram Jehovah, und er rechnete es ihm zur Gerechtigkeit³⁾. Auf Grundlage dieses Glaubens, der zu seiner selbst Vergewissung ein Zeichen fordert, an dem er in künftigen Zweifeln und Stürmen sich halten und aufrichten könne, — schreitet nun Jehovah zur ersten Verwirklichung der bisher nur angebahnten Bundschliessung⁴⁾ durch ein Bundesopfer, das Abram darbringt und zubereitet⁵⁾. Raubvögel fallen auf die Opferstücke, doch Abram scheucht sie davon. Unterdess geht die Sonne unter; Abram, bekümmert über jenes der Verwirklichung des Bundes gefährdende Omen, versinkt in einen tiefen Schlaf, und Schrecken und grosse Finsterniss überfällt ihn. Dann erfährt er die Deutung jenes Omens und den Grund, warum ihm die Prämie des Bundes, nämlich der Besitz des verheissenen Landes noch nicht zu Theil werden kann. Die Missethat der Amoriter ist noch nicht voll, darum kann erst sein Same das Land besitzen. Aber wie Abram selbst, so muss auch sein Same durch Prüfung und Trübsal hindurch: fremd soll er vorher sein in einem Lande, das nicht sein ist, da man sie zwingen wird zu dienen und sie bedrücken, — 400 Jahre lang. Aber Jehovah wird auch richten das Volk, dem sie dienen müssen, und sie sollen ausziehen mit grossem Gute. — Als nun die Nacht hereingebrochen, erscheint die Herrlichkeit des Herrn unter dem Symbol einer Rauch- und Feuersäule, die, mitten durch die Opferstücke hindurch fahrend, den Bund von Seiten Gottes sanctionirt und abschliesst⁶⁾. Mit der Erweiterung durch eine prophetische Grenzbestimmung⁷⁾ wiederholt Jehovah zum Schluss die Verheissung: „Deinem Samen will ich dies Land geben.“

1. Die Ausleger sind darüber uneins, ob der ganze hier berichtete Vorgang in das Gebiet der **Vision** fällt, oder ob und wann im Verlaufe desselben die Ekstase wieder in die Sphäre der sinnlichen Wahrnehmung übergehe. Baumgarten verlegt den Uebergang in Vs. 5, Andre erst in Vs. 8 oder 9. Uns scheint der ganze Vorgang bei dem äussern und innern Zusammenhange der Begebnisse der Vision anzugehören und das פְּאִיזוֹרָה in Vs. 1 das ganze Kapitel zu beherrschen. Man meint, wenigstens die Auswahl der Opferthiere, das Schlachten und Zertheilen derselben setzten als rein sinnliche Vorgänge doch wohl nothwendig ein Aufhören der Ekstase voraus. Indess beruht dies auf einer Verkennung des Wesens der prophetischen Ekstase und auf einer Confundirung mit der bloss natürlichen, krankhaften oder magnetischen Ekstase. Die reine, prophetische Vision ist kein Starrkrampf, keine krankhaft magnetische Erscheinung, welche den vollen Gebrauch der äussern Sinne ausschliesse und eine äussre Thätigkeit unmöglich mache. Die Potenzirung des innern Sinnes geschieht nicht auf Kosten der äussern Sinne, denn durch das Hineinragen des Göttlichen wird die Harmonie der menschlichen Natur nicht gestört, sondern vielmehr erhöht und erst in's rechte Gleichgewicht gesetzt. — Eben so uneinig sind die Ausleger über die Dauer des Vorgangs. Baumgarten lässt wegen

Vs. 5 die Vision in der Nacht eintreten, Hengstenberg hingegen (Bileam S. 51) wegen Vs. 12 am hellen Tage. Jener behauptet dann, der Vorgang habe sich von der einen Nacht bis in die andre fortgezogen, Dieser dagegen, das Schauen der Sterne habe in der Vision auch am hellen Tage geschehen können. Halten wir fest, dass die prophetische Ekstase kein krankhafter und unnatürlicher, sondern ein gesunder, übernatürlicher Zustand ist, durch welchen der Mensch keineswegs für das gewöhnliche, sinnliche Leben unbrauchbar gemacht wird, so kann uns eine 12—18stündige Dauer derselben nicht befremden; während das Schauen der Sterne am hellen Tage durch den innern Sinn uns unangemessen erscheint, da kein Grund vorhanden ist, warum ein Object des äussern Schauens dem innern Schauen aufgezwungen werden sollte.

2. Losgerissen von seiner Verwandtschaft, in hohem Alter noch kinderlos, schon seit 10 Jahren vergeblich auf die Erlangung des verheissenen Samens wartend — glaubt Abram, dem der sonst freudige Blick auf die Verheissung durch die Verzagtheit seiner Stimmung umnebelt ist, dass kaum etwas Andres übrig bliebe, als dass Elieser, sein Hausverwalter (den man gewöhnlich mit dem K. 24, 2 erwähnten Knechte, welcher Abrams unbedingtes Vertrauen besass, identificirt) ihn beerben werde, und vielleicht geht er schon mit dem Gedanken um, ihn durch Adoption in seine Rechte und Hoffnungen eintreten zu lassen.

3. Gerecht ist, wer durch die Freiheit seines Willens der göttlichen Idee und Bestimmung seines Daseins entspricht. Dieser Gerechtigkeit, oder vielmehr der Fähigkeit, sie zu gewinnen, ist der Mensch durch den Sündenfall verlustig gegangen. Da es nun ohne Gerechtigkeit keine Seligkeit giebt, und Gott nach dem ewigen Rathschluss seiner Gnade den Menschen dennoch zur Seligkeit führen will, so muss Er selbst die Gerechtigkeit in der Menschheit herstellen. Dies ist die Aufgabe des Heils. An die Stelle der göttlichen Schöpfungsidee tritt nun als Norm und Probe der menschlichen Freiheit die göttliche Herstellungs- oder Heilsidee. Nun wird gerecht, wer ihren Forderungen entspricht, wie nach der ursprünglichen Weltordnung der gerecht gewesen wäre, der den Forderungen der göttlichen Schöpfungsidee entsprochen hätte. Die göttliche Heilsidee fordert aber vom Menschen nicht mehr, dass er durch seine Freiheit sich selbst gerecht mache, sondern nur, dass er durch seine Freiheit der Herstellung der Gerechtigkeit durch göttliches Wirken kein Hinderniss in den Weg lege, und in dies ihm dargebotene Heil, soweit es in der jedesmaligen Stufe der Entwicklung zur Erscheinung gekommen ist, eingehe. So ist also ein neuer Weg, zur Gerechtigkeit zu gelangen, für den Menschen gebahnt, der Weg des Glaubens, d. i. der freien, vollen und unbedingten Hingabe an die göttliche Heilsidee. Der Glaube wirkt zwar nicht selbst das Heil, aber er ist die Bedingung der Heilsaneignung. Indem Abram glaubte, d. i. indem er sich der göttlichen Verheissung, in welcher die bisdahinnige Entwicklung des Heils zur Erscheinung gekommen war, ganz und gar hingab, entsprach er den Forderungen der göttlichen Heilsidee, und war formal gerecht, — aber sein Glaube ergreift das objectiv dargebotene Heil, und so wird die formale Gerechtigkeit auch zur materiellen, d. h. sein Glaube wird ihm zur Gerechtigkeit gerechnet. — Und weil in Abram diese nothwendige Stellung zur Heilsidee zuerst zum klaren und bestimmten Bewusstsein gekommen ist, weil er in seinem Glauben den Typus des rechten Verhältnisses zur Heilsidee lebenskräftig und weiter zeugend dargestellt hat, so ist er durch seinen Glauben der Vater der Gläubigen geworden.

4. Hier ist zum ersten Male von einem **Bunde**, der zwischen Gott und Abram geschlossen werden soll, die Rede. Alles, was vorangegangen ist, alle Forderungen, Ver-

heissungen und Führungen von Seiten Gottes, aller Gehorsam und Glaube, alle Entsagung und Verleugnung von Seiten Abrams sind nur die Präliminarien zum Bunde. Aber auch der Bund, der hier geschlossen wird, ist nur ein einseitiger, der noch der Ergänzung und Vervollständigung bedarf, weshalb wir ihn auch als das erste Stadium der Bundschliessung bezeichnet haben. Ein einseitiger ist er aber, weil Gott hier allein — und nicht Abram ihn abschliesst und sich dadurch bindet, denn nur Gott nicht Abram geht durch die zwei Hälften der Opfer-Thiere mitten hindurch. Diese Auffassung passt vollkommen zum ganzen Hergang der Sache. Das Motiv, von der die Bundschliessung ausging, war die Verzagtheit und der Kleinglaube Abrams. Gott will ihm durch die förmliche und feierliche Bundschliessung Gewähr leisten für die unbedingte Zuverlässigkeit seiner Verheissung und ihm das erbetene Zeichen geben, an welchem sein Glaube sich halten könne. Dazu genügt es, dass Gott allein den Bund ratificirt, dazu passt es, dass er von Abram noch nicht die feierliche Uebnahme der Bundesverpflichtungen seinerseits fordert. Erst nachdem auf der Basis der göttlichen Bundesverpflichtung Abrams Glaube erstarkt ist, erst als die Geburt des verheissenen Samens nahe vor der Thür ist, wo das göttliche Geben und Fordern Hand in Hand gehen kann, da fordert Gott, dass Abram auch seinerseits den Bund ratificire, dass auch er feierlich seine Bundesverpflichtungen übernehme, und das geschieht durch den Bund der Beschneidung K. 17. So ergänzen und bedingen sich diese beiden Bundschliessungen gegenseitig.

5. Die Bundschliessung wird durch ein **Opfer** vermittelt. Gewöhnlich deutet man diese Bundeshandlung dahin, dass dadurch ausgesprochen sei, es solle den bundbrüchigen Paciscenten ebenso gehen, wie den zu zertheilenden Opferthieren. Aber diese Deutung, die im Jer. 34, 18—20 durchaus nicht begründet ist, trifft nicht den ursprünglichen Sinn der symbol. Handlung und ist erst in späterer Zeit entstanden, wo die Unmittelbarkeit und Sicherheit des symbolischen Bewusstseins schon getrübt war. Der Zweck des Symbols ist kein anderer als der, die Einheit der Idee des Bundes in der Zweiheit der Erscheinung der Bundschliessenden auszusprechen. Das zertheilte Opferthier vertritt die beiden Bundschliessenden; wie die beiden Hälften des Thieres ein Wesen ausmachen, so sollen die beiden Paciscenten ebenfalls eine wesentliche Einheit bilden. Durch das Hindurchgehen zwischen den Opferhälften wird für die getrennte Zweiheit derselben gleichsam ein sie wieder einigendes Mittel dargestellt. — Was die Auswahl der Thiere betrifft, so fällt die Forderung Jehovah's auf, dass dieselben sämmtlich mit begreiflicher Ausnahme der Tauben dreijährig sein sollen. Hofmann's Deutung: („Dreijährig mussten die Thiere sein, im vierten also nahm sie Jehovah an, weil Abram's Same erst im vierten Geschlecht ins verheissene Land eingehen sollte Vs. 16), der auch Delitzsch folgt, möchte wohl angemessener sein, als Baumgarten's Meinung, die Dreijährigkeit solle den Antheil Gottes am Opfer bezeichnen. Der Begriff des Jahres an dem Thiere kann aber gar wohl den Begriff der Generation (דָּוָר) in Abrams Nachkommenschaft vertreten, da beide Begriffe der Lebenszeit angehören, und das Opferthier zweifelsohne Repräsentant Abrams und somit seines Samens, der noch von seinem Leibe kommen soll (Vs. 4), ist.

6. Zum erstenmal erscheint hier die **Herrlichkeit des Herrn** (die Schechinah) in einem Symbole, dem ähnlich, das später dem Moseh im feurigen Busch, dem wandernden Volke in der Wüste als Wolken- und Feuersäule sich kund gab und in der Stiftshütte als Wolke über der Kapporet schwebte. Wie dort durch den verhüllenden Busch und die verhüllende Wolke, erscheint sie hier umschlossen von einem Ofen (wie im Orient gewöhnlich: cylinderförmig, aus dessen Oeffnung oben das Feuer, von Rauch umhüllt, hervorschlägt). Sie ist das Symbol der Gnadengegenwart Gottes: der Lichtglanz seiner

Herrlichkeit, das verzehrende Feuer seiner Heiligkeit, die kein blödes Menschenauge ertragen, vor dem kein sündiges Menschenkind bestehen kann, ist aus Gnaden verhüllt.

7. Ueber die prophetische **Grenzbestimmung** des verheissenen Landes vgl. Hengstenberg Beitr. III., 265 ff. Der Fluss (נָהָר) Aegyptens, der die Grenze nach der einen Seite bezeichnet, ist allerdings der Nil (nicht der Grenzbach el Arisch, נַחַל מִצְרַיִם), und richtig ist es ebenfalls, dass selbst in den blühendsten Zeiten des theokratischen Staates die Grenzen desselben nicht vom Euphrat bis zum Nil gereicht haben. Eine solche geographisch-streng zu nehmende Angabe ist aber nicht und kann nicht der Zweck dieser prophetischen Verheissung sein. Euphrat und Nil gelten hier, wie so häufig, als Repräsentanten der beiden Weltmächte des Ostens und des Westens, und der Sinn der Verheissung ist kein anderer, als der, dass Land und Reich der Nachkommen Abrams selbständig neben und zwischen diesen beiden Weltreichen bestehen, dass zwischen beiden keinem andern Reiche, Staate oder Volke selbständiges und bleibendes Bestehen vergönnt sein solle.

Hagar und Ismael.

§ 50. (Gen. 16). — Abram weiss nun, dass der verheissene Same von seinem Leibe kommen solle (15, 4) und wartet gläubig vertrauend der Erfüllung. Nicht so die ungeduldige Sarai. In keiner der bisherigen Verheissungen war ihrer erwähnt, ihr Alter nimmt täglich zu und ihre Unfruchtbarkeit wird immer entschiedener. Endlich hält sie es für ausgemacht, dass nicht sie zur Mutter des verheissenen Samens bestimmt sei, und dringt nun in ihren Gatten, ihre ägyptische Magd Hagar zum Kebsweibe zu nehmen, um — nach damaliger Sitte — durch die leibeigene Magd zu erlangen, was ihr versagt schien. Abram gehorcht, aber gar bald richtet der Erfolg über die eigenwillige Selbsthülfe. Hagar wird schwanger und verachtet übermüthig ihre unfruchtbare Herrin, und als diese sie demüthigen will, entflieht sie ihrer Heimath zu. Doch auch die Widerspenstige ist durch ihre Verbindung mit Abram geheiligt, und der Sohn, den sie unter dem Herzen trägt, soll in Abrams Hause geboren und erzogen werden, um das Maass des Segens, das ihm bestimmt ist, erlangen zu können. In der Wüste unweit Schur hält sie der Engel des Herrn auf und veranlasst sie zur Rückkehr. Im 86. Lebensjahre Abrams gebiert sie dem Abram einen Sohn, den er nach des Engels Gebot an Hagar Ismael (יִשְׁמָעֵאל = Gotterhört) nennt.

Der Jehovahengel fand die Hagar bei der Quelle am Wege von **Schur**. Ueber die Lage und den Begriff des Schur vgl. besonders Tuch in d. Zeitschr. der deutsch. morgenl. Gesellsch. I, S. 173 ff. In Gen. 25, 18 wird dies Schur als „vorn an Aegypten liegend“ — אֶשְׂרַח עַל פְּנֵי-מִצְרָיִם — bezeichnet (Vgl. 1 Sam. 15, 7; 27, 8). Dass Hagar ihrem Vaterlande Aegypten zu floh, ist ohnehin wahrscheinlich. „Je weniger Abweichungen die Wüste überhaupt gestattet, um so wahrscheinlicher ist es, dass Hagar die

Strasse zog, wie sie zu allen Zeiten die gangbare war. Diese führt vom jetzigen Kairo nach Adschrud, sodann durch den Pass Mukscheb zum Plateau des et-Tih, durchschneidet die westliche Hälfte der grossen Wüste bis zum nördlichen Ende des Dschebel Helâl und vereinigt sich nach Osten gewandt mit den Strassen vom Sinai und Akabah nach Hebron über Bersaba.“ (Tuch l. c. S. 175). Im Allgemeinen wird demnach Schur zusammenfallen mit dem westlichen Theile der Wüste, die jetzt bei den Arabern im Unterschiede von ihrem östlichen Theile („der Wüste der Kinder Israel“) die Wüste Dschifar heisst, und die noch als zu Aegypten gehörend angesehen wird. Die Urkunde bestimmt die Oertlichkeit noch näher durch den Zusatz zwischen Kadesch und Bered; aber bei der noch immer nicht zweifellos ausgemachten Lage des erstern und der gänzlichen Unbekanntheit des letztern dient diese Angabe uns nur zur Bestätigung des auch sonst feststehenden Ergebnisses, dass die Scene in der Wüste zwischen Palästina und Aegypten lag. — Hagar benennt den Brunnen, wo ihr die Gotteserscheinung zu Theil wurde, als בְּאֵר לְיִי d. h. Brunnen zum Lebendigen, der mich schaut. Rowlands (in Williams the holy city S. 489 f. Vgl. K. Ritter XIV, 1086) hat diesen Brunnen wieder aufgefunden zehn Stunden südwärts von er-Ruhaibeh (dem biblischen Rehobot). Die Araber nennen ihn Moilahhi Hadschar (Hagar) und Rowlands findet darin den alten Namen Beer-Lachai wieder, nur dass statt Beer = Brunnen Moi = Wasser eingetreten ist. Auch Robinson kennt den Ort, nennt ihn aber Muweilih (Rob. I, 315).

In der Nähe von Moilahhi liegt zwischen Bergen in einer Schlucht ein seltsamer Fels, den die Beduinen Beit Hadschar (Haus der Hagar) nennen. An diesem Fels ist nämlich in oberer Höhe eine viereckige Kammer ausgehöhlt, zu der als einziger Eingang eine von unten durchbrochene Oeffnung mittelst einer Wendeltreppe führt. Hinter der grössern Felskammer befinden sich noch drei kleinere Kammern, die etwa zu Schlafstellen (schwerlich zu Grabstätten) gedient haben mögen. Die Beduinen sagen, in diesem Beit Hadschar habe Ismael seine Behausung (Gen. 21, 20 f.) gehabt.

Zweite Stufe der Bundschliessung durch die Beschneidung.

Vorbemerkung. — Dreizehn Jahre sind seit der letzten Offenbarung Gottes an Abram verflossen: — eine Prüfungszeit, in welcher er den Glauben, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet worden war, bewahren und bewähren sollte. Durch das lange Warten auf den verheissenen Samen hatte es sich immer entschiedener herausgestellt, dass Sarai von Natur unfruchtbar sei. Nun ist aber die Zeit herangenaht, wo durch die Gnade erlangt werden soll, was der Natur unmöglich war, — wo die Verheissung in die erste Stufe der Erfüllung übergehen, und dem Abram der Sohn geboren werden soll, durch den er zum grossen Volke und zum Segen der Menschheit werden soll. Bisher hatte bloss die Verheissung ohne alle Erfüllung gewaltet; von nun an aber soll neben der Verheissung auch die Erfüllung, immerdar wachsend und sich erweiternd, einhergehen; immer mehr soll sie von dem Gebiet der Verheissung sich aneignen, bis am Ende die Verheissung gänzlich aufgegangen ist in die Erfüllung. Die Verheissung ist ausschliesslich Gottes Sache, die Erfüllung aber geht hervor aus der beiderseitigen Bundesthätigkeit Gottes und des Menschen. Bisher war der Bund nur ein einseitig sanctionirter gewesen, nur Gott, nicht Abram hatte Bundesverpflichtungen übernommen. Jetzt soll und muss der Bund auch von Abram's Seite sanctionirt werden, auch Abram soll die Bundespflichten feierlich übernehmen. Bisher hatte Abram Alles, was er selbst gethan, in der Kraft der Natur gethan, und 24jährige Erfahrung hatte bewiesen, dass

nicht Natur, sondern Gnade ihn zu dem hohen Beruf, in seinem Samen ein Segen für die Völker zu werden, befähigen könne. Erst die volle Ratification des Bundes stellt ihn auf diese Höhe. Den Ismael hatte er in der Vorhaut gezeugt, aber Ismael war auch nicht der Sohn der Verheissung; — die Zeugung des verheissenen Sohnes ist nur möglich vermitteltst des Bundes, vermitteltst des Zusammenwirkens beider Bundesparten: Abram zeugt, aber dass seine Zeugung eine fruchtbare ist, dass in Sarai's erstorbenem Leibe ein Born des Lebens sich öffnet, geschieht in Folge der Mitwirkung der schöpferischen, neu belebenden Kraft Gottes. Isaak's Geburt ist die erste Frucht des Bundes; die Vollendung der Bundschliessung muss also seiner Zeugung und Geburt nothwendig vorangehen. —

§ 51. (Gen. 17). — Als Abram 99 Jahre alt war, erschien ihm der Herr. „Ich bin der allmächtige Gott, spricht Er, wandle vor mir und sei fromm . . . Siehe, Ich bins und habe meinen Bund mit dir . . . Du aber halte meinen Bund, du und dein Same nach dir.“ — Abram, so lautet die erneuerte Verheissung, soll zum Vater einer Schaar von Völkern werden, und darum nicht mehr Abram sondern Abraham, und Sarai, die zur Mutter des verheissenen Samens bestimmt ist, nicht mehr Sarai, sondern Sarah heissen¹⁾. Neben dem Samen, durch den das Heil kommen soll, wird auch von Neuem ihm das Land, in dem das Heil sich entfalten solle, zu ewiger Besizung²⁾ verheissen. Als Zeichen des Bundes, der nun vollständig und allseitig ratificirt werden soll, setzt der Herr die Beschneidung³⁾ ein, der Abraham selbst und alle männlichen Glieder seines Hauses⁴⁾ sofort, jeder neugeborne Knabe aber am achten Tage nach der Geburt unterzogen werden sollen. „Also soll mein Bund an eurem Fleische sein zum ewigen Bunde“, ⁵⁾ spricht der Herr. Jede Unterlassung der Beschneidung ist ein Bundesbruch, und als solcher ein todeswürdiger Frevel. Jeder Empfang der Beschneidung giebt Theil an der Bundesgnade, aber jede ist auch eine persönliche, bleibende Mahnung an die dadurch übernommene Bundesverpflichtung⁶⁾. — Abraham, dem es immer noch nicht recht einleuchten will, dass der Herr ihm solchen Samen aus Sarah's erstorbenem Leibe schenken wolle, bittet: „Ach dass Ismael leben sollte vor dir!“ Da verkündigt ihm Gott mit ausdrücklichen Worten: „Ja, Sarah, dein Weib soll dir einen Sohn gebären, den sollst du Isaak heissen. Mit ihm will Ich meinen Bund aufrichten und mit seinem Samen nach ihm. Dazu um Ismael habe ich dich auch erhört. Siehe, Ich habe ihn gesegnet und will ihn mehren sehr sehr. Aber meinen Bund will ich aufrichten mit Isaak, den dir Sarah gebären soll über's Jahr.“

1. Die **Umwandlung der Namen** Abram's und seines Weibes tritt höchst bedeutungsvoll und sinnig grade an der Schwelle dieses zweiten Stadiums im Leben der

Erwählten ein. Sie giebt ihnen Symbol und Bürgschaft des Neuen, das der Herr nun schaffen will, denn „der Name ist des Sein's Enthüllung“, sie ist die Losung für den neuen noch vor ihnen liegenden Lebensweg. Was die Etymologie der ursprünglichen und geänderten Namen betrifft, so ist אֲבִירִים = אֲבִירִים 1 Kön. 16, 34 so viel als pater altitudinis, ein Name, der wegen seiner Unbestimmtheit weniger geeignet ist, den Beruf des Völkervaters zu bezeichnen, als der neue Name אֲבִירִים = pater multitudinis

(عَافٍ = numerus copiosus). Schwieriger ist die Deutung der beiden andern Namen. Gewöhnlich deutete man den Namen שָׂרִי (LXX: Σάρα) durch „meine Fürstin“, und שָׂרָה (LXX: Σάρρα) = „Fürstin“, und bezieht dies dann, nach Hieronymus's Vorgang darauf, dass sie nun nicht mehr eines Hauses Mutter, sondern allgemein und unbeschränkt „Fürstin“ heissen solle. Allein auch abgesehen davon, dass die Masculinarform שָׂרִי dem widerspricht, so hat gewiss Iken (diss. philogg. theoll. I, diss. 2) Recht, wenn er ausruft: quid quaeso dici potest frigidius! Ewald hebt allen Unterschied zwischen den beiden Namen auf, indem die zweite Form nur eine vollere Aussprache der erstern sei, und deutet beide durch „streitsüchtig“ von שָׂרָה, kämpfen. Auch Lengerke identificirt beide Formen (= Fürstin) als spätere und jüngere Sprachgestalt. Indess der Verfasser der Gen. hat jedenfalls nicht bloss eine Modification der Form, sondern auch der Bedeutung in der Umwandlung gesehen; und so möchte Iken's Meinung, dass שָׂרִי nach einem gewöhnlichen Gebrauch des Plurals soviel als principatus, nobilitas sei, und dass hingegen שָׂרָה von שָׂר II. fruchtbar sein, abzuleiten sei, doch immer die wahrscheinlichere sein. Die Verwechslung des א und ה ist nichts Ungewöhnliches. Eine Bestätigung erhält diese Deutung durch die Verdoppelung des 2 rad. bei LXX; und in den Context (Vs. 16: „Völker sollen aus ihr werden“) passt sie vortrefflich.

2. In der erneuerten Verheissung (Vs. 8) wird der Besitz des Landes eine אֶרֶץ עוֹלָם und ebenso der zu stiftende Bund eine בְּרִית עוֹלָם (Vs. 7. 13) genannt. Dass der Bund ein ewiger heisst, kann nicht auffallen, denn es ist ein Bund, der sein Ziel erreichen soll. Ist die Frucht des Bundes eine bleibende, so ist es auch der Bund selbst, dessen Vollendung sie ist. Die Verheissung einer ewigen Besitzung des Landes steht zunächst im Gegensatz zu dem Pilgerstande Abrahams, in welchem er noch nicht einen Fussbreit des ihm verheissenen Landes sein nennen kann. Das Land der Verheissung ist aber seines Samens Erbtheil und Besitz und bleibt es immerdar, ob Israel auch aus demselben exilirt werde, und ob auch das Exil 70 Jahre oder 2000 Jahre daure.

3. Nach Herodot wäre die **Beschneidung** von den Aegyptern zu den Israeliten herübergekommen (II, 104: *Μοῦνοι πάντων ἀνθρώπων Κόλχοι καὶ Αἰγύπτιοι καὶ Αἰθίοπες περιτέμνονται ἀπ' ἀρχῆς τὰ αἰσθα.* *Φοίνικες δὲ καὶ Σύριοι οἱ ἐν τῇ Παλαιστίνῃ καὶ αὐτοὶ ὁμολογοῦσι παρ' Αἰγυπτίων μεμαθημένοι.* Diese Angabe beruht aber sicher nicht auf dem Bericht der palästinensischen Syrer, sondern auf dem der ägyptischen Priester. Umgekehrt haben die christlichen Gelehrten älterer Zeit meist aus unhistorischer Befangenheit behauptet, die Aegypter hätten sie von den Israeliten entlehnt, wogegen aber, wie Tuch Comm. S. 344 mit Recht einwendet, das zur Zeit des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten schon völlig ausgebildete ägyptische Isolirungssystem und der Abscheu vor fremden Nomadenstämmen das entscheidendste Zeugniß ablegt. Die Beschneidung war indess bei den Aegyptern kein allgemeiner Gebrauch, sondern nach Origenes hom. 5 in Jer. wurden nur die Priester und nach Clemens Strom. I, p. 302 ed. Sylb. auch diejenigen, welche zu den Mysterien Zutritt erhalten wollten, derselben unterzogen. — Die Vergleichung der relig. Symbolik des A. T. mit der des

heidnischen Alterthums lehrt, dass die Grundlagen und die Ausgangspunkte der symbolbildenden Anschauung bei beiden dieselben sind, und die Culturgeschichte bezeugt, dass die Priorität in dieser Beziehung nicht den Israeliten zusteht; — aber ebenso sehr lehrt jene Vergleichung auch, dass die Symbole, die aus der Naturreligion in die Religion der Geistigkeit übergingen, vorher durch das göttliche Läuterungsfeuer der specifisch-israelitischen Theologie, in welchem die Schlacken pantheistischer Naturvergötterung ausgeschieden wurden, hindurchgehen mussten. Wir tragen von diesem Standpunkt aus kein Bedenken, der ägyptischen und wenn man will — jeder andern Beschneidung im Verhältniss zur Abrahamischen Gleichzeitigkeit oder Priorität des Ursprungs zuzugestehen. Möglich ist es, dass Abraham während seines Aufenthaltes in Aegypten die dort bereits übliche Beschneidung kennen gelernt hat, und dass darin der subjective Anknüpfungspunkt für die objective göttliche Einsetzung lag; aber ebenso sehr ist es auch möglich, dass die Beschneidung im Hause Abraham's und im Reiche Pharaos unabhängig von einander, aber in einer gemeinsamen religiös-symbolischen Anschauung wurzelnd, eingeführt wurde. Letzteres wird dadurch wahrscheinlich, dass wir die Beschneidung auch in solchen Kreisen finden, wo sie (wie z. B. in Amerika, auf den Südseeinseln etc.) weder auf eine Berührung mit den Israeliten, noch mit den Aegyptern zurückgeführt werden kann.

Dass die Beschneidung auf dem Standpunkt der Naturreligion mit dem Phallusdienst in Zusammenhang stehe, wird wohl nicht geleugnet werden können, wogegen wir entschieden beanstanden müssen, dass sie „als eine bis zur Hinwegnahme der Vorhaut zusammengeschrumpfte Entmannung zu Ehren der Gottheit“ zu betrachten sei. Sie ist vielmehr der andre Pol derselben; Entmannung ist Ertödtung, Beschneidung hingegen ist Steigerung der Zeugungskraft; jene ist Heiligung des Zeugungsgliedes an die zerstörende Naturkraft durch Aufopferung und Hingabe; diese ist Heiligung desselben an die zeugende Naturkraft durch Erhöhung seiner Bestimmung. — Die Symbolik nimmt ihren Ausgangspunkt von der sinnlichen Erscheinung und Erfahrung und trägt die von hier abstrahirte Bedeutung der Naturgegenstände auf die übersinnlichen Ideen über. Wenn Herodot II, 37 sagt: τὰ δὲ αἰδοῖα περιτμύονται καθαρότητος εἶνεκεν und Philo de circumcis. II. p. 210 noch den Zweck der Fruchtbarkeit hinzufügt, so stammt allerdings diese Deutung aus einer Zeit, die schon der Unmittelbarkeit und Lebendigkeit der symbolischen Anschauung entfremdet war und diesen Mangel durch kahle Nützlichkeitstheorien zu ersetzen suchte; sie lässt auch unerklärt, warum die Beschneidung auf die Priesterkaste beschränkt blieb; denn die Erhaltung der Gesundheit und die Beförderung der Fruchtbarkeit hatte für die übrigen Stände ganz dasselbe Interesse wie für die Priester. Aber dennoch scheint diese Deutung die Elemente der Anschauung zu enthalten, von welcher die Symbolik ausging. Die Zeugung galt als Central- und Höhepunkt des gesammten (vergötterten) Naturlebens, daher ihre religiöse Bedeutung für den Standpunkt der Naturreligion. Das Zeugungsglied war ein heiliges, der Gottheit zu weihendes Glied. Da nun aber alles Menschliche, um zur Gottheit in unmittelbare Beziehung und Gemeinschaft treten zu können, der Reinigung, Weihung und Heiligung bedurfte, so sah man auch gewiss die Zeugung und das Zeugungsglied als der Weihung und Heiligung bedürftig an, um in ihnen ein vollkommenes Bild und einen Repräsentanten der zeugenden göttlichen Naturkraft darstellen zu können. Da nun ferner in der Erfahrung sich die Vorhaut als Receptaculum mancher die Gesundheit gefährdenden Unreinigkeit oder in einzelnen Fällen als Hinderniss der Fruchtbarkeit der Zeugung zeigen mochte, so lag es nahe, in ihr überhaupt das Symbol des Ungeweihten und Ungeheiligten in diesem Gebiete zu sehen und

die Wegnahme derselben als Symbol der Weihung und Heiligung festzusetzen. Dadurch war es dann Denen, die sich ganz besonders oder ausschliesslich dem Dienst der Naturreligion widmeten, zur Pflicht gemacht, die Beschneidung zu übernehmen, um durch sie diejenigen Lebensfunctionen, welche vor allen andern als Bild und Repräsentation der Lebensäusserungen der Gottheit galten, in höchster idealer Reinheit, Kraft und Fülle darzustellen.

Das Specifisch-Heidnische bei dieser Auffassung der Beschneidung ist die ihr zu Grunde liegende Anschauung von der Zeugung; — diese Anschauung konnte nimmermehr das Judenthum adoptiren, ohne sich selbst völlig zu negiren. Das Allgemein-Gültige aber, das einer Herübernahme in die religiöse Anschauung der Patriarchen und ihrer Nachkommen nicht widerstrebte, war die Ansicht, dass das Gebiet des Zeugens in seiner Naturwüchsigkeit ein ungeweihtes und ungeheiltes Element an sich trage, dass es von Unreinheit und Störung umgeben sei, die in der Vorhaut sich repräsentire. Aber wie der Begriff der Zeugung in seinem Verhältniss zur Religion, so war auch der Begriff der an der Zeugung haftenden Unreinigkeit und Ungeweihtheit ein völlig und wesentlich andrer als der heidnische. Auch für Abraham und seine Nachkommen hatte die Zeugung religiöse Bedeutung, denn sie war ja der Träger der Bundesentwicklung: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden.“ Abraham musste zeugen, um die Verwirklichung dieser Verheissung herbeizuführen, und seine Nachkommen mussten zeugen, bis das Heil für die Geschlechter der Erde in ihrem Samen vollkommen dargestellt war. Bis dahin stand also die Zeugung im Dienste des Bundes, dessen Ziel ohne sie nicht hätte erreicht werden können. Aber die bloss natürliche Zeugung, wie sie schon bei Abraham nicht einmal fähig war, das erste Glied in der Kette der Bundeszeugungen darzustellen, würde auch bei seinen Nachkommen nimmer das Ziel aller Bundeszeugungen haben erreichen können. Aber damit es dennoch erreicht werde, hatte Gott in der Bundschliessung seine Mitwirkung zugesichert, und wie Er den Abraham durch die mitwirkende Kraft seiner Allmacht zur Zeugung des ersten Gliedes der Kette befähigte, so wird noch viel mehr zur Zeugung des letzten Gliedes, welches die Verheissung ganz und gar erfüllen sollte, seine Allmachtswirkung in Anspruch genommen werden müssen. — Bloss menschliche Zeugung vermag also nicht den Samen darzustellen, durch den das Heil kommen soll. Und warum nicht? Weil der Same, der das Heil bringen soll, selber frei sein muss vom Unheil, das in der Sünde beruht. Die Zeugung ist der Kanal, durch welchen sich das von der Sünde inficirte Wesen des Menschen fortleitet von Geschlecht zu Geschlecht. Sie ist also mit Unreinigkeit und Unheiligkeit behaftet. Diese muss weggethan werden, wenn anders das Ziel der Bundeszeugungen erreicht werden soll. Die Vorhaut ist das Symbol der Naturwüchsigkeit, der natürlichen Unreinheit und Störung im Gebiete der Zeugung. Soll nun die Idee dargestellt werden, dass die natürliche Zeugung an sich eine ungeweihte, mit Unheiligkeit behaftete sei, dass sie darum als solche das Ziel der Bundeszeugungen nicht erreichen könne, dass sie aber dennoch durch göttliche Wirkung dies Ziel erreichen solle, so muss kraft göttlichen Befehls die Vorhaut weggethan werden, und zwar schon ehe die erste Zeugung innerhalb des Bundes vor sich geht. Aber die Vorhaut ist nur das Symbol des Hindernisses der rechten Zeugung, mit ihrem Wegthun ist also das Hinderniss selbst noch keineswegs weggethan. Weil dennoch das Bundesziel erreicht, also dennoch auch das Hinderniss im Verlaufe der Entwicklung durch Gottes Wirkung hinweggethan werden soll, so ist das Symbol für die Gegenwart zugleich auch Typus der Zukunft; und als solches weist es auf eine Art der Zeugung hin, von der die Unheiligkeit und

Ungeweiheit auch factisch und absolut hinweggethan, in welcher das Bundesziel erreicht sein wird.

Die Beschneidung im Hause Abraham's ist negativ die symbolische Entfernung des Unheiligen und Ungeweihten aus dem Bereich der Zeugung; sie ist positiv die symbolische Weihe und Heiligung dieses Gebietes für die göttlichen Bundeszwecke; denn durch die Zeugung entsteht und durch die Zeugung besteht das Volk des Bundes; und dies soll als gezeugtes und als zeugendes ein heiliges, ein priesterlich-geweihtes Volk sein (Exod. 19, 5. 6.). Darin liegt die objective Bedeutung der Beschneidung, der Grund, warum Gott sie fordert. Ihre subjective Seite, der Grund, warum Abraham sie an sich und seinem Hause vollzieht, ist das Eingehen des Menschen in die göttliche Bundesidee und die Uebernahme der menschlichen Bundespflichten. Die Beschneidung wird dadurch zum Bundeszeichen und zum Bundessiegel, d. h. sie versichert einem Jeden, der sie übernommen hat, die Bundesrechte, sie heischt von ihm die Bundespflichten. Und weil nicht bloss die abstracte ideelle Gesamtheit des Volkes, sondern jeder Einzelne in ihm Bundesrechte und Bundespflichten haben soll, muss auch jeder Einzelne persönlich dem Bunde einverleibt werden und persönlich das Bundeszeichen übernehmen.

Soll nun im Bundesvolke schon die Zeugung, durch die das Leben in's Dasein tritt, geheiligt und den Bundeszwecken geweiht sein, so versteht sich von selbst, dass auch das ganze Leben, das in der Zeugung seinen Anfang nimmt, den Bundeszwecken geweiht sein (Röm. 11, 16), ihnen dienen, sie fördern soll. Das Kind, das in der Beschneidung gezeugt ist, ist schon dadurch zur Bundes-Heiligkeit bestimmt (1 Kor. 7, 14), und diese Bestimmung wird zur Realisation, indem es selbst beschnitten wird. Die Beschneidung, die von dem Princip und Born des Lebens das Naturwüchsige, Unheilige, Unreine, Ungeweihte entfernt, soll von da aus in alle Verzweigungen des Lebens ihre Kraft und Geltung ausdehnen; sie trägt die Verpflichtung in sich, alles Naturwüchsige in den übrigen Beziehungen des Lebens, die Vorhaut des Herzens, der Lippen, der Ohren etc. (Lev. 26, 41; Deut. 10, 16; 30, 6; Jer. 4, 4; 9, 25 etc.) ebenfalls zu beschneiden, und Herz und Sinn allein den Bundespflichten und den Bundeszwecken zu weihen.

Das neugeborne Kind soll am **achten Tage** beschnitten werden. Diese Forderung reducirt sich sicherlich auf die Heiligkeit der Siebenzahl. Aber warum nicht am siebenten Tage selbst? Sieben Zeiträume (Tage, Jahre, Jahrwochen) bilden einen Zeitcyclus, in dem der Lauf der Zeit sich in kleinern oder grössern Kreisen abschliesst, um wieder von neuem zu beginnen und eine neue Entwicklung auf die alte folgen zu lassen. Der achte Zeitraum der alten Entwicklung ist darum der erste der neuen Entwicklung. So mussten auch die ersten sieben Tage vollständig abgelaufen sein, ehe das Kind beschnitten werden konnte. Mit der Beschneidung trat das Kind in den Bund Gottes, in eine neue Welt, in das Reich Gottes ein, ein neuer Aeon seines Lebens begann. Der achte Tag, mit dem der neue Zeitcyclus beginnt, sollte das Kind auch in die neue Lebenssphäre einführen.

Die Beschneidung wurde ausschliesslich dem **männlichen** Geschlechte zu Theil. Dem weiblichen ward kein Aequivalent dafür geboten. Es hat dies weder in den physischen noch in den ethischen Zuständen des Weibes, sondern in der unselbständigen Stellung, die das Weib im Alterthum einnahm, seinen Grund. Zwar liegt in der Beschneidung ebenso sehr eine Demüthigung für den Mann als eine Erhebung desselben. Es liegt darin seine natürliche Unfähigkeit für die Bundesgliedschaft, wie sein specieller gött-

licher Beruf für dieselbe ausgesprochen. Keins von beiden soll durch den Mangel der Beschneidung am Weibe negirt werden, sondern die unselbständige sociale Stellung des Weibes, vermöge welcher es nicht ohne den Mann, sondern nur in und mit dem Manne, nicht als Weib, sondern nur als Gattin (und Mutter) eine Bedeutung für das Volks- und Bundesleben hat, liess keins von Beiden in dem Maasse hervortreten, dass es eine gleiche Berücksichtigung wie beim Manne in Anspruch genommen hätte. In und mit dem Manne ist aber auch das Weib geweiht und geheiligt, in und mit ihm hat es Theil am Bunde, hat, so weit seine Natur und Stellung es fordert und zulässt, mitzuwirken an der Entwicklung des Bundes.

4. Nicht nur Abraham und der Sohn der Verheissung, der ihm geboren werden soll, sollen beschnitten werden, sondern auch **Ismael**, der Sohn der Magd, und alle **Knechte** des Hauses, seien sie nun im Hause geboren oder erst durch Abraham erworben. Auch sie erlangen also Alle durch das übernommene Bundeszeichen Theil und Anrecht an dem Bunde, den Gott mit Abraham geschlossen. Ismael trat zwar später aus der Gemeinschaft des Vaterhauses und somit auch aus dem Bunde, der an dies Haus geknüpft war, aus, — aber er wurde nur ausgeschieden, weil er sich selbst ausgeschieden hatte, weil er innerlich den Zwecken und Interessen des Bundes völlig entfremdet war. Wer aber von den Knechten in der Gemeinschaft des erwählten Hauses blieb, blieb auch in der Gemeinschaft des Bundes. Es zeigt sich auch hier, wie entfernt der alte Bund schon in seinen Anfängen von einem engherzigen und ausschliessenden Particularismus, dessen man ihn oft beschuldigt, war. Auch später noch war es jedem Fremden, der nicht vom Samen Abraham's war, gestattet, durch die Uebernahme der Beschneidung in die Bundesgemeinschaft einzutreten und ihres Segens theilhaftig zu werden. Doch ist allerdings ein wesentlicher Unterschied zwischen solchen von Aussen hinzugekommenen Gliedern des Bundesvolkes und dem eigentlichen Samen Abraham's. Nur von dem letztern kann nach der Verheissung die Zeugungsreihe, die bis zur Darstellung des Heils reichen soll, Ausgang und Fortgang haben.

5. Wenn durch dies zweite Stadium der Bundschliessung der bereits von Seiten Gottes abgeschlossene Bund auch von menschlicher Seite sanctionirt und besiegelt wird, indem nun auch Abraham sich zur Haltung des Bundes verbindet, so fragt sich, welche denn die von ihm dadurch übernommenen **Bundespflichten** seien. Sie sind im Allgemeinen ausgesprochen in den Worten, womit die Rede Gottes beginnt: „Wandle vor mir und sei fromm“ (unsträflich, צדק). Es ist der Glaube, der sich unbedingt den Führungen Gottes hingiebt; es ist der aus dem Glauben hervorgehende Gehorsam, der den Forderungen Gottes immerdar, so viel an ihm ist, entspricht. Wie die Verheissungen Gottes, deren Erfüllung die göttliche Bundespflicht ausmacht, so bewegt sich auch die Angabe der menschlichen Bundespflicht vorerst noch im Gebiete unbestimmter Allgemeinheit. Bestimmter schon treten die Bundespflichten Abraham's in K. 18, 19 in der Form von zuversichtlichen Hoffnungen und Zumuthungen Jehovah's an Abraham's Stellung zu seinem Samen hervor. „Ich kenne ihn, sagt dort Jehovah, dass er wird befehlen seinen Kindern und seinem Hause nach ihm, dass sie Jehovah's Wege halten, und thun, was recht und gut ist, damit Jehovah auf Abraham kommen lasse, was er ihm verheissen hat.“

Der Jehovah-Besuch im Hain Mamre.

§ 52. (Gen. 18, 1—15). — Bald darauf erscheinen vor dem Zelte Abraham's im Hain Mamre drei Männer, in denen er sogleich Jehovah's

persönliche Repräsentation erkennt. Dennoch ladet er, aus richtigem und feinem Takte die Erscheinung nehmend, wie sie sich gab, die Männer mit freudiger Demuth zur Einklehr in sein Zelt, und bewirthe sie mit gastfreundlicher Geschäftigkeit. Doch der Besuch galt zunächst mehr der Sarah als dem Abraham. Denn die Gäste erkundigen sich zuerst nach ihr, und als Abraham berichtet, dass Sarah drinnen im Zelte sei, verkündigt der Eine der Gäste unter feierlicher Betheuerung ihm, dass Sarah, sein Weib, ihm binnen Jahresfrist einen Sohn gebären werde. Das hörte Sarah, und von dem grellen Contrast der Idee mit der Erscheinung getroffen, mehr auf ihren erstorbenen Leib als auf die Verheissung und den Verheissenden blickend, lacht sie, an der Möglichkeit der Erfüllung zweifelnd. Dies veranlasst ein Zwiegespräch des hehren Gastes mit der Sarah, in welchem er ihr zweifelsüchtiges Lachen rügt, die Verheissung mit der zuversichtlichsten Bestimmtheit wiederholt und für ihre Erfüllung auf die Allmacht Jehovah's sich beruft. Nun möchte Sarah beschämt und verlegen gern ihr Lachen verleugnen, doch der hohe Gast erwiedert ihr: „Es ist nicht also, du hast gelacht.“

1. Die Gäste haben eine zweifache Mission; die eine gilt der Sarah, die andre dem Abraham. In der vorigen Gottesoffenbarung war dem Abraham die Geburt des Sohnes von der Sarah verkündigt worden, und Abraham hatte im Glauben die Verheissung ergriffen. Vermittelst dieser gläubigen Hingabe an die Verheissung empfing Abraham die Einwirkung der göttlichen Schöpferkraft, die ihn trotz seines Alters zur Zeugung befähigte. Aber Sarah soll den verheissenen Samen empfangen und gebären, dazu muss auch ihr erstorbener Leib, dem es nicht mehr ging nach der Weiber Weise, durch die Schöpferkraft Gottes erneuert und neu belebt werden. Auch bei ihr ist das gläubige Hingehen in die Verheissung Bedingung dieser Neubelebung. Abraham's Bericht von der ihm gewordenen göttlichen Offenbarung hatte wahrscheinlich sie nicht dazu vermocht. Sie muss stärker angefasst werden, Jehovah selbst muss ihr das ihr Unglaubliche verkündigen und bethenurn. Nun erst kann sie glauben, nun erst ist sie auf der Höhe, auf der sie befähigt werden kann, die Mutter des verheissenen Samens zu werden (Hebr. 11, 11). — Dass die erneuerte Verheissung nicht dem Abraham, sondern der Sarah gilt, spricht die Urkunde unzweifelhaft und bestimmt genug aus. Das erste Wort, das die Gäste sprechen, ist die Frage: „Wo ist Sarah, dein Weib?“ und unmittelbar daran knüpft der Jehovahbote die Verheissung, die Sarah hören konnte, hören sollte, und auch wirklich hörte; und daran reiht sich dann das Zwiegespräch des erhabenen Gastes mit der Sarah, bei welchem Abraham völlig unthätig und in den Hintergrund getreten ist.

Dass die Jehovah repräsentirenden Engel (so werden sie K. 19, 1 ausdrücklich genannt) die vorgesetzte Speise geniessen, kann nicht befremden. Hatten sie einmal menschliche Leiblichkeit angenommen, so konnten sie auch essen. Die Analogie mit Luc. 24, 41 ff. etc. liegt nahe. Jedenfalls aber lag in dieser Einklehr in Abraham's Zelt, in dieser Tisch- und Hausgenossenschaft mit Abraham, zu der der Jehovahengel sich herabliess —, wie sie uns als eine Vorausdarstellung Dessen erscheint, der unter uns zeltete (Joh. 1,

14) und an Geberden als ein Mensch erfunden war (Phil. 2, 7), — auch für Abraham eine Gewähr für die Realität des jüngst geschlossenen Bundes und eine weissagende Bürgschaft zukünftiger noch herablassender Offenbarungen Jehovah's.

Dass hier die Jehovahbotschaft nicht wie gewöhnlich in einem einzigen, sondern vielmehr in drei Engeln sich darstellt, erklären wir uns mit Delitzsch aus der Vielfältigkeit ihres Berufes, der nicht bloss ein verheissender, sondern auch ein strafender und rettender ist. In dem einen Engel aber, der mit Sarah redet, und bei Abraham zurückbleibt, möchten wir allerdings einen sonderlichen Engel erkennen, nämlich den Engelfürsten, der nach Daniel 10, 21; 12, 1 durch Jehovah's Anordnung in besondere Beziehung zu Abraham's Samen gestellt ist, — ohne dass wir deshalb den beiden andern, die bei Loth einsprechen, den Beruf der Gottesrepräsentation irgend wie schmälern, wie denn auch Loth die beiden, ebenso wie Abraham die drei, mit אֱלֹהִים (19, 18) anredet.

§ 53. (Gen. 18, 16 ff.) — Der eine Zweck der Theophanie ist erreicht. Sarah ist zum Glauben an die Verheissung gebracht und dadurch befähigt, die Mutter des verheissenen Samens zu werden. Darum verlassen die Männer jetzt Abraham's Zelt und wenden sich gen Sodom. Abraham giebt ihnen das Geleit, und nun entfaltet sich ein zweiter Zweck der Theophanie, welcher dem Abraham gilt. Jehovah kann ihm, seinem Freunde und Bundesgenossen, nicht verhehlen, dass Er hingehe, um Gericht zu halten über die Städte des Siddimthales, deren Sündenmaass jetzt voll geworden ist. Abraham, seines Berufes und seiner Bundesstellung eingedenk, wagt es, in Kühnheit und Demuth gleich stark, Fürbitte einzulegen, dass Jehovah der Städte verschonen möge um der Gerechten willen, die etwa noch darin seien. Jehovah erhört seine Bitte, aber Abraham schöpft aus jeder Gewährung immer neuen Muth und neue Freudigkeit zu weiterer Fürbitte, und erlangt zuletzt die Zusage, dass Jehovah der Städte, auch wenn nur zehn Gerechte darinnen seien, um dieser Zehne willen verschonen wolle.

Der göttliche **Rathschluss des Gerichtes**, welches Jehovah über die entarteten Städte zu halten gekommen ist, steht zu Abraham in so naher Beziehung, dass Jehovah kraft des eingegangenen Bundes ihm denselben offenbaren muss. „Wie kann Ich, spricht Er, dem Abraham verbergen, was Ich thue? Sintemal Abraham zum grossen und mächtigen Volke werden, und alle Völker auf Erden in ihm gesegnet werden sollen. Denn Ich habe ihn ausersehen, dass er befehle seinen Kindern und seinem Hause nach ihm, dass sie Jehovah's Wege halten und thun, was recht und gut ist, damit Jehovah auf Abraham kommen lasse, was Er ihm verheissen hat.“ Abraham ist durch den Bund mit Jehovah zum erblichen Besitzer des Landes geworden. Jehovah will, dieses Bundes eingedenk, nichts über dies Land verfügen, ohne Abrahams Wissen und Zustimmung. Diese bundesgemässe Condescendenz, zu der Jehovah sich herablässt, steigert nun aber auch auf der andern Seite Abrahams bundesgemässe Pflichten. Besitzer oder Erbe des Landes ist Abraham nur kraft des Bundes, er kann es nur bleiben, wenn er und sein Same nach ihm dem Bunde getreu in Jehovah's Wegen wandeln. Darum

muss er sein Haus und seine Kinder in diesem Wege mit allem Ernst unterweisen und darauf halten, dass auch sie dem Bunde getreu bleiben. Verlassen sie Jehovah's Wege, um auf den selbstgewählten Wegen der Heiden zu wandeln, so trifft sie dasselbe Gericht, dem die Heiden anheimfallen. So schliesst Jehovah's Mittheilung seines Rathschlusses über Sodom auch eine ernste, tief einschneidende Warnung für ihn und seine Nachkommen in sich. Wie später die Israeliten selbst den Bann über die Amoriter, nachdem das Maass ihrer Missethat voll geworden ist, ausführen müssen, und dadurch factisch dies Gericht für gerecht, und sich selbst dieses Gerichtes schuldig erklären, falls auch sie einst Jehovah's Wege verlassen und der Heiden Wege einschlagen sollten (Deut. 8, 19, 20), — so muss auch hier Abraham selbst das Gericht über Sodom billigen, gewissermaassen selbst es aussprechen (und das that er ja, indem er bei seiner Bitte um Verschonung nicht weiter als bis auf zehn Gerechte herabgehen konnte) und dadurch factisch in seinem und seiner Nachkommen Namen erklären, billigen und willigen, dass ein gleiches Gericht sie treffen solle, wenn sie der Bundespflichten vergessend sich den Heiden gleich machen in Abfall und Missethat. So sieht unser Bericht, so sieht das ganze alte Testament (Deut. 29, 23; Jes. 1, 9, 10; 13, 19; Jer. 20, 16; 23, 14; 49, 18; 50, 40; Klagel. 4, 6; Hes. 16, 46 ff.) das Gericht über Sodom an, nicht als eine beziehungslose Geschichte, die sich vor der Besitznahme des Landes durch die Israeliten einmal zugetragen, und die zu ihrer Geschichte in keinem Verhältniss stehe, sondern als stets zeugenden Warnungs- und Bussprediger, als Vorbild und Weissagung zukünftiger Gerichte, die sie selbst herbeirufen, aber auch abwenden können. Das ist der eine Grund, warum Jehovah dem Abraham seinen Rathschluss nicht verhehlen will und kann. Er spricht ihn deutlich genug aus in den Worten, durch welche Er seine Mittheilung einleitet. Ein andres Motiv der Mittheilung schliessen die Worte Jehovah's: „Denn in ihm sollen alle Völker auf Erden gesegnet werden,“ ein. Als dem Segensvermittler für alle Völker soll dem Abraham nicht verborgen bleiben, was im Rathe Gottes über diese Völker beschlossen wird.

Beides führt uns denn auch zugleich auf den einzig richtigen Standpunkt, von dem aus wir Abraham's **Fürbitte** für die vom Gericht des Unterganges bedrohten Städte zu beurtheilen haben. Es ist verkehrt, das Motiv der Fürbitte auf das Interesse Abraham's an Loth's Geschick, oder gar auf einen sentimentalischen Edelmuth beschränken zu wollen. Jenem Interesse, das allerdings vorhanden gewesen sein mag, wäre genügt, wenn er seine Fürbitte auf Loth's Familie beschränkt hätte, und dieser sogenannte Edelmuth wäre hier dem heiligen und gerechten Richter gegenüber mindestens sehr übel angebracht gewesen. Die Verheissung des Landes und die Verheissung des Völkerheiles in seinem Samen, diese beiden mächtigen Angelpunkte, um die sich Abrahams ganzes Leben bewegt, diese gewaltigen Hebel, durch welche die ganze Entwicklung des Bundes getragen wurde, sind auch die Angelpunkte und Hebel seiner Fürbitte, [sie sind es, die ihm dazu Muth und Freudigkeit auf der Folie der Demuth gewähren. Abraham war der designirte Besitzer, der Erbe des Landes, in welchem jene entarteten Städte liegen. Wie er schon einst (§ 47, 2) aus diesem Grunde sich zum Beschützer, Rächer und Befreier des Landes den Feinden desselben gegenüber berufen gefühlt hatte, so ist er auch jetzt berufen, Jehovah's Richterzorne gegenüber als Mittler und Versöhner an die Bundesgnade Jehovah's zu appelliren. — Abraham war ferner zum Segens- und Heilsbringer für alle Völker bestimmt; er oder sein Same nach ihm sollte der Träger und Vermittler der göttlichen Heilsidee für die Heiden sein: Das gab ihm das Recht und die Pflicht, auch hier als Mittler für die vom Zorngerichte des Untergangs bedrohten Völker aufzutreten, und sie durch Appellation an die Gnade Jehovah's, der das Heil beschlossen hatte, wo

möglich noch zu retten vom Untergange und aufzubewahren für das Heil, das von ihm einst über alle Völker ausgehen sollte.

Sodom's Untergang und Loth's Errettung.

§ 54. (Gen. 19, 1—26.) — Während Abraham mit dem Einen der drei himmlischen Gäste unterhandelte, hatten sich die beiden andern nach Sodom gewandt. Loth¹⁾ nimmt sie gastlich auf, aber der ruchlose Sinn der Sodomiter wird durch den Anblick der schönen Männergestalten zu schnöder Lust entbrannt. Sie umlagern in der Nacht Loth's Haus und fordern die Auslieferung der Fremdlinge. Vergeblich sind Loth's Vorstellungen, vergeblich bietet er ihnen, um wenigstens von seinen Gästen den Frevel abzuwenden, seine beiden noch unberührten Töchter an. Sie fallen wüthend über ihn selbst her, doch die Engel retten ihn und schlagen die Frevler mit Blindheit. Früh Morgens zieht Loth, auf das Gebot der Engel, mit seiner Familie aus Sodom, und erntet von den Verlobten seiner Töchter, die er zur Mitsucht auffordern darf, nur Hohn und Spott. Vor der Stadt ermahnt ihn Jehovah, zur eiligen Flucht auf das Gebirge, gewährt ihm aber auf seine Bitte die kleine Stadt Bela oder Zoar, die um seinetwillen verschont wird, zum Zufluchtsorte. Nun lässt Jehovah Feuer und Schwefel vom Himmel herabregnen und zerstört die ganze Gegend mit ihren Städten und Bewohnern²⁾. Loth's Weib sieht trotz ausdrücklichen Verbotes hinter sich und wird zur Salzsäule³⁾.

1. Loth's sittliche und religiöse Stellung tritt aus diesem Berichte klar hervor. Zu tief jedenfalls hatte er sich in die Gemeinschaft der Sodomiter eingelassen; wenn gleich die Urkunde selbst es andeutet, dass er gegen ihr ungöttliches Wesen häufig als rügender Sittenrichter opponirt habe, denn der Ausdruck Vs. 9: וַיִּשְׁפֹּט שְׁפֹט (er will immerfort richten) lässt auf wiederholte vorhergegangene Ermahnungen Loth's zu andern Zeiten schliessen. — Wenn Loth nach Vs. 29 errettet wird, weil Gott an Abraham gedachte, so steht dies nicht, wie Tuch meint, mit K. 18, 16 ff., wonach er um seiner eignen Gerechtigkeit willen errettet werde, im Widerspruch. Ueber Loth's Gerechtigkeit sagt K. 18, 16 ff. nicht das Mindeste, weder sie bejahend noch verneinend, aus, und K. 19, 29 will darauf aufmerksam machen, dass Gott Abraham's Fürbitte dennoch erhört habe, so weit es nur mit seiner richterlichen Gerechtigkeit vereinbar war.

2. Zahl und Namen der untergegangenen Städte wird Deut. 29, 23 genau und vollständig angegeben. Es waren Sodom, Gomorrhah (עֲמֹרָה), Admah und Zebojim. Vgl. Hos. 11, 8. — Sap. 10, 6 ist gar von fünf Städten die Rede, doch ist der Ausdruck πενήπολις gewiss nicht zu pressen. Gen. 19, 24 werden nur Sodom und Gomorrhah genannt; diese Ungenauigkeit erklärt sich einfach daraus, dass dieser Bericht nicht den Untergang der Städte an sich, sondern die Errettung Loth's aus denselben ex professo erzählen will.

Gewöhnlich setzt man voraus, dass an die Stelle der zerstörten Städte das **totte**

Meer getreten sei. Dies hat aber Roland Pal. p. 254 f. mit Gründen bestritten, die auch jetzt noch nach den Resultaten der nordamerikanischen Jordanexpedition gehört und erwogen zu werden verdienen, da die Annahme von Lynch (S. 192), die untergegangenen Städte seien in dem Schlamm des südlichen Beckens des todtten Meeres begraben, doch aus der Verschiedenheit seines Bodens von dem des nördlichen Beckens nicht mit Sicherheit gefolgert werden kann. — Nach Gen. 13, 10 lagen die Städte im Jordankreise (בְּפֶרֶךְ הַיַּרְדֵּן), und nach Gen. 14, 3 trat das todtte Meer an die Stelle des Siddimthales (עֶמְקֵי הַשִּׁדִּימִים); — beide Benennungen völlig zu identificiren, ist kein Grund vorhanden. Aus Gen. 14, 3 geht zwar hervor, dass das Siddimthal in der Nähe der Städte lag, aber keineswegs, dass die Städte im Siddimthale selbst gelegen waren, vielmehr scheint Gen. 14, 3, wonach die Könige der Pentapolis sich zur Schlacht im Siddimthal versammelten, eher für eine Unterscheidung beider Namen zu sprechen. Sehr deutlich scheint aber Deut. 29, 23 und Zeph. 2, 9 (Jer. 49, 18; 50, 38) für Roland's Ansicht zu sprechen. Denn nach Zeph. 2, 9 war die Stätte von Sodom und Gomorrhah „zum Nesselgesträuch und zur Salzsteppe, zur ewigen Wüstniss“ geworden, und nach Deut. 29, 23 ist ihr Land „mit Schwefel und Salz verbrannt, dass es nicht besäet werden mag, noch wächst, noch kein Kraut darinnen aufgehet.“ — Damit ganz übereinstimmend berichtet Josephus de bell. jud. IV, 8, § 4, dass die Landschaft Sodomitis, welche vor Zeiten eine fruchtbare Gegend mit vielen Städten gewesen, am todtten Meere liege. Γεωργία δὲ ἡ Σοδομιτῆς αὐτῇ. — Dennoch muss die Entstehung des südlichen Meerbeckens mit dem Untergang der Städte in Zusammenhang gestanden haben, da Gen. 19, 17. 25 ausdrücklich hervorgehoben wird, dass nicht nur die Städte, sondern auch die ganze umliegende Gegend zerstört worden sei. Da das todtte Meer noch jetzt im Süden von Salzthälern, ganz so wie sie Zeph. 2, 9 und Deut. 29, 23 beschreibt, umgeben ist, und da nach Gen. 10, 19 die Städte die südlichste Grenze Kanaans bildeten, so haben wir die Lage der vier Städte wohl in den Salzsteppen, welche das todtte Meer im Süden umgeben, zu suchen. — Ueberhaupt gehört die Bildung des südlichen Meerbeckens durch Einsturz des durch Erdbrand unterhöhlten Bodens wohl einer spätern Zeit als die Zerstörung der Städte an. —

Ueber die **Lage Zoar's** hat Robinson III, 755 ff. eine ausführliche Untersuchung angestellt. Die Angaben der Bibel, des Josephus, Hieronymus, Eusebius etc. führen auf die Ostseite des todtten Meeres, in das moabitische Gebiet, und Robinson ist geneigt, die Lage dieser Stadt bei der Mündung des Wady Kerak, wo dieser sich nach der Landenge der in das todtte Meer hineingehenden Halbinsel öffnet, und wo neuere Reisende Spuren einer ausgedehnten alten Ortslage fanden, zu suchen (III, 22).

3. Die alten Ausleger nahmen meist an, dass **Loth's Weib** ganz eigentlich in eine **Salzsäule** verwandelt worden sei. So sehr nun auch Tuch versichert: „Wer die Metamorphose für die Würde des A. Tl. Jehovah unpassend finden kann und durch Umdeutung ein mögliches Factum herauszubringen unternimmt, der zeigt, dass ihm der Ton der alten Dichtung völlig unklar blieb,“ — so müssen wir dennoch bei der Annahme eines möglichen Factums beharren, und könnten dagegen unsrerseits behaupten, dass wer eine Ovidische Metamorphose für den A. Tl. Jehovah passend finden könne, dadurch verrathe, dass ihm der Geist des alten Testaments völlig unklar geblieben ist, — wenn dergl. Versicherungen nur irgend einen Werth hätten. Die Urkunde will von keiner Metamorphose berichten, sie würde sich dann ganz anders und bestimmter haben ausdrücken müssen. Die Unbestimmtheit des Ausdrucks (וְהָיָה כְּצֵיב מַלַּח) zeigt, dass die Urkunde nichts Näheres über den Vorgang ihres Todes zu berichten wusste. Loth selbst musste eilen,

und hatte keine Zeit, erst lange zu untersuchen, was aus seinem Weibe, die unterwegs zurückgeblieben war, geworden sei. Spätre Nachforschungen zeigten vielleicht an der Stelle, wo sie zurückgeblieben, einen Salzhaufen (סֹלֶם מֶלֶח), in dem man ihr Grabmal sehen musste, und der daher ein Denkmal göttlichen Gerichtes über menschlichen Unglauben (ἀπιστοσύνης ψυχῆς μνημεῖον ἐστὶν αὐτῆς στήλη ἁλός Sap. 10, 7) erschien. Wenn Josephus (ant. I, 11 § 4: ἱστορεῖται δ' αὐτὴν, καὶ γὰρ καὶ νῦν διαμένει) und spätere Reisende versichern, die Säule selbst gesehen zu haben, so bezieht sich dies wohl auf irgend eine Salzmasse jener Gegend, welche der Volksglaube als die Reliquie des unglücklichen Weibes bezeichnen mochte. Die nordamerikanische Expedition unter Lynch (S. 189 f. der Meissner'schen Uebers.) fand an der östl. Seite von Usdum eine Säule von massivem Salze, vorne cylindrisch, hinten pyramidal. Der obere abgerundete Theil ist etwa 40 Fuss hoch, und ruht auf einer Art von ovalem Piedestal von 40—60 Fuss über der Oberfläche des Meeres. Wahrscheinlich ist dies dieselbe Säule, die Josephus meint. Das Verbot des Umsehens und Stehenbleibens hat einen innern und einen äussern Grund. Jener lag darin, dass der Stehenbleibende leicht von der rasch um sich greifenden Zerstörung der Gegend übereilt und mit in das Verderben hineingezogen werden konnte. Der innere Grund des Verbotes lag aber in der Gesinnung, deren Aeussrung das Umsehen war. Dass Loth's Weib in dieser Stunde angstvollen Eilens nicht umhin kann, sich umzusehen, setzt einerseits Zweifel und Unglauben an der göttlichen Warnung und andererseits einen Zug der Wahlverwandschaft voraus, vermöge dessen ihr Herz an den Lüsten Sodoms hing, und sie nur widerwillig den rettenden Engeln gefolgt war (Luc. 17, 32). —

§ 55. (Gen. 19, 27 ff.) — Nicht lange verweilt Loth in Zoar. Das Strafgericht über Sodom hatte seine Seele so erschreckt, dass er nirgends in der Nähe der Kanaaniter, die mehr oder minder gleicher Gottentfremdung wie die Sodomiter schuldig waren, sich sicher wähnte, und in der Einöde seine Zuflucht suchte. Eine Höhle in den Bergen des spätern Moabitischen Landes wird seine Wohnung. Seine Töchter, durch sein Zurückziehen von der Welt aller Aussicht auf Verheirathung beraubt, ohnehin von dem sittlichen Gifte Sodoms angesteckt, erschleichen sich, zur Entschädigung für den Verlust ihrer Verlobten, ihres trunken gemachten Vaters blutschändrische Umarmung und gebären den Moab und den Ben-Ammi, die Stammväter der Moabiter und Ammoniter.

Seit de Wette (Krit. d. mos. Gesch. S. 94 f.) sieht die Kritik es als ausgemachte Thatsache an, dass diese Erzählung aus dem **Nationalhass der Israeliten** gegen die Ammoniter und Moabiter entstanden sei. Aber der Pentateuch bietet keine Spur eines solchen Nationalhasses dar, vielmehr das grade Gegentheil (Deut. 2, 9, 19) und nicht aus Nationalhass, sondern zur Strafe für ihre unbrüderliche, feindselige Begegnung Israels (Deut. 23, 4, 5) und aus abwehrender Rücksicht auf ihren abscheulichen und verführerischen Natureultus (Num. 25, 1 ff.) ist ihnen der Zutritt zur israelitischen Gemeinde abgeschnitten. Der Grund, warum die vorstehende Erzählung hier mitgetheilt wird, ist aber auch nicht, wie M. Baumgarten meint, zunächst und alleinig das Interesse, welches die heil. Geschichte an dem Brudersohne Abraham's nimmt, vielmehr wird sie mitgetheilt,

um dadurch die Unterlage für die später zu berichtenden Berührungen jener Völker mit den Israeliten zu geben, und um der Geschichte Loth's, der hier gänzlich vom Schauplatz abtritt, einen Abschluss zu geben.

Obschon Jehovah dem Loth ausdrücklich Zoar als ungefährdetes Refugium zugesichert hatte, hält dieser es doch in seiner Verzagtheit für rathsamer, das ihm anfangs angewiesene einsame Gebirge zur bleibenden Wohnung zu erwählen. Dieser Zug passt vortrefflich in den Charakter Loth's. Je tiefer und unbedenklicher er sich früher in die Gemeinschaft der entarteten Völker eingelassen hatte, um so natürlicher erscheint jetzt bei einem so charakterschwachen Manne, nach Dem, was vorangegangen ist, das Ueberspringen ins andre Extrem.

Es ist gewiss völlig verkehrt, wenn man, um ein Motiv für die Schandthat der Töchter Loth's zu gewinnen, ihnen die absurde Meinung unterschiebt, als sei mit dem Untergange Sodoms die ganze männliche Bevölkerung der Erde erloschen; aber verkehrt ist es auch, wenn Baumgarten (S. 215) das fragliche Motiv darin sucht, dass Loth's Scheu vor aller Berührung mit Fremden auch auf die Töchter übergegangen sei, und dass sie, um Nachkommen von reinem, unvermischem Blut zu erhalten, die Blutschande für gering geachtet hätten. Ihre Verlobung mit sodomitischen Männern zeigt, dass der Ruhm unvermischten Blutes weder ihnen noch ihrem Vater grade sehr am Herzen lag. Der Verdross über den Verlust ihrer Verlobten, der Unmuth über das Absperrungssystem ihres Vaters, eine in Sodoms Lüsten aufgeregte, vielleicht in der Einsamkeit sich besonders geltend machende Sinnlichkeit, ein abgestumpftes sittliches Gefühl, — das Alles, verbunden vielleicht auch mit wirklicher oder vorgespigelter Sehnsucht nach Nachkommenschaft, war Motivs genug zu ihrer That.

Abraham und Abimelech.

§ 56. (Gen. 20; 21, 22—34.) — Tags darauf, als Abraham Fürbitte für die Städte des Jordanthales eingelegt hatte, begab er sich früh morgens auf die Höhe des Gebirges bei Hebron, wo der Blick nach jener Gegend geöffnet war, und sahe mächtige Rauchsäulen aufsteigen aus der Tiefe des Thales (K. 19, 27 ff.). Vielleicht die Nähe der rauchenden Trümmer, vielleicht auch nomadisches Interesse trieb ihn nun, sein geliebtes Mamre zu verlassen und sich weiter südöstlich im Gebiete des Philisterkönigs Abimelech von Gerar niederzulassen¹⁾. Wiederum giebt er, wie früher in Aegypten, sein Weib für seine Schwester aus, und Abimelech lässt sie, durch dies Vorgeben inducirt, in sein Harem bringen²⁾. Abimelech war kein gewalthätiger Mann, vielmehr von edlem Sinn und sittlicher Würde, auch nicht ohne Gottesfurcht. Darum hindert Gott auch um seinetwillen ihn durch Krankheit, die Sarah zu berühren, und würdigt ihn einer besondern Offenbarung im Traume, worin er die wahre Lage der Sache erfährt und aufgefordert wird, nicht nur dem Abraham sein Weib zurückzugeben, sondern auch der Fürbitte Abrahams, der ein Prophet sei³⁾, sich zur Tilgung seiner Schuld zu versichern. Mit ehrfurchtsvoller

Gesinnung und in feierlicher Volksversammlung giebt er ihm mit reichen Geschenken sein Weib zurück und Abraham kann dem Tadel Abimelech's, dass er ihn durch sein Vorgeben in solche Gefahr gebracht habe, nur die gehegte Befürchtung, dass keine Gottesfurcht an diesem Orte sei, und die Entschuldigung, dass Sarah allerdings in gewissem Sinne seine Schwester sei⁴), entgegensetzen. Auf Abraham's Fürbitte schwindet nun die Plage, mit welcher Abimelech's Haus geschlagen war⁵). — Nicht lange darnach suchte ihn Abimelech in Begleitung seines Feldhauptmanns Pikol auf, um mit ihm einen Bund zu schliessen; denn er hatte gesehen, wie Gott mit Abraham war in Allem, was er vornahm. Abraham geht darauf ein, und das Bündniss wird zu Berseba⁶) abgeschlossen.

1. Nach Gen. 10, 9 lag **Gerar** nicht weit von Gaza und nach K. 26, 26 in der Nähe von Berseba. Da man nun ferner nach Gen. 26, 23 von Gerar nach Berseba hinaufzog, so wird seine Lage etwa zwischen Gaza und Berseba, doch näher dem Meere zu als Berseba, zu suchen sein. Damit stimmt 2 Chron. 14, 12 f, demzufolge Gerar südwestlich von Juda lag. Rowlands hat 3 Stunden Wegs von Gaza in südsüdöstlicher Richtung einen tiefen, breiten Wady gefunden, der Dschurf el Gerâr (d. h. Giessstrom Gerar) genannt wurde. Etwas oberhalb der Stelle, wo dieser den Wady es-Scheriah aufnimmt, zeigten sich auch Spuren einer alten Stadt, Khibet el-Gerâr genannt. Vgl. K. Ritter Erdkunde XIV, S. 1084 f.

2. Ueber Abraham's Betragen vgl. was wir § 45, 2 zu Abraham's Schuldigung und Entschuldigung gesagt haben. Auch für die Bedenklichkeiten, welche gegen den historischen Charakter dieser Begebenheit aus dem **Alter der Sarah** genommen werden, vgl. § 45, 1. Freilich wächst hier die Schwierigkeit dadurch, dass seitdem Sarah 23 bis 24 Jahre älter geworden ist; wozu noch kommt, dass sie selbst K. 18, 11 f. sagt, sie sei über die Periode der Menstruation schon hinaus und zu alt, um noch Wollust zu pflegen. Sarah war seit jenem Besuch in Mamre zur Mutter bestimmt und durch Gottes Schöpferkraft auch befähigt worden. Sollte sie aber Mutter werden, so mussten die Katamenien als Bedingung der Empfängniss wieder eintreten. Diese Verjüngung und Neubelebung im Centrum des weiblichen Lebens musste aber von da auch in die ganze Peripherie ihres physischen Lebens eradiiren, und derselben neue Fülle, Schönheit und Reize verleihen.

3. Gott bezeichnet den Abraham als **Propheten** (נָבִיא). Abraham's bloss natürliche Stellung würde in dieser Begebenheit der natürlichen Stellung Abimelech's gegenüber eine gar zu traurige Figur abgegeben haben; darum war es nöthig, diesem die andre Seite in Abraham's Stellung, die demselben durch Gnade und Berufung zu Theil geworden, und die auch jetzt noch bei aller Schwachheit der Natur in ihrer hehren und einzigen Grösse dasteht, bemerklich zu machen. Während Gott mit Abimelech nur in der niedrigsten Weise der Gottesbezeugung durch den Traum verkehrt, ist Abraham der Vertraute und der Freund Gottes, in dessen Busen Er seine Rathschläge, in dessen Mund Er seine Worte legt, der Heilsvermittler für die Völker, der auch jetzt, da Abimelech in natürlicher Würde und sittlicher Kraft so hoch über ihm zu stehen scheint, für ihn bitten muss, damit die Schuld, die er auf sich geladen, wenn auch ohne ihren ganzen Umfang

gekannt zu haben, gesühnt, und die Plage, die ihn und sein Haus bereits getroffen, gehoben werden können.

4. Abraham beruft sich darauf, dass Sarah allerdings seine **Schwester** sei, nämlich seines Vaters Tochter, aber nicht seiner Mutter Tochter. Auffallend ist es nun, dass in dem Geschlechtsregister Terach's K. 11, 27 der Sarah gar nicht als Tochter Terach's gedacht wird. Man hat daher die Vermuthung ausgesprochen, dass die Jiskah, die Tochter Charran's, in 11, 29, deren Name sonst völlig müssig dastehe, mit Sarah identisch sei. Schon Josephus ant. I, 6. 5 setzt statt der Jiskah die Sarah als Charrans Tochter, und auch die arabische Tradition (Abulfeda hist. antisl. ed. Fleischer p. 20) stimmt damit. Dann wäre hier die Bezeichnung Schwester wie häufig im weitern Sinne gebraucht; und Jiskah hätte den Namen Sarai = Fürstin erst durch ihre Heirath mit Abraham, dem Erstgeborenen Terach's und Fürsten der Familie, erhalten.

5. „Gott heilte nach Vs. 17 den Abimelech, sein Weib und seine Keksweiber, dass sie Kinder gebären.“ Dies hat man häufig so verstanden, als ob die Meinung sei, dass an Abraham begangene Unrecht sei durch eine Unfruchtbarkeit der Weiber Abimelech's bestraft worden. Dann, schliesst man aber weiter, hätten mindestens 2—3 Jahre vergehen müssen, ehe diese Unfruchtbarkeit hätte auffällig werden können, und dann könne unser Bericht unmöglich seine richtige Stelle einnehmen, denn nach K. 17. 18 sollte Sarah binnen Jahresfrist gebären, und K. 21 gebiert sie wirklich. Aber dass nicht eine blosser Unfruchtbarkeit der Weiber hier gemeint sei, ergibt sich daraus, dass auch Abimelech selbst geheilt werden muss (vgl. auch Vs. 6). Es kann also nur eine impotentia copulae, beruhend auf krankhafter Affection der geschlechtlichen Organe beider Theile, die allerdings auch die Unfruchtbarkeit der Weiber in sich schloss, gemeint sein. Eine solche Plage musste aber schon gleich in den ersten Tagen des Aufenthaltes der Sarah sich zeigen. Tuch u. A. beziehen die Worte auf mangelnde Geburtswehen, weshalb die Weiber des Harems nicht zum Gebären hätten kommen können, und dann sei kein Grund vorhanden, einen langen Aufenthalt Sarah's bei Abimelech zu folgern. Sollten denn aber gerade in dieser Zeit alle oder doch viele der Weiber Abimelech's nicht nur schwanger gewesen, sondern sich auch in der letzten Stunde ihrer Schwangerschaft befunden haben? Konnte Abimelech mit seinen Weibern keinen geschlechtlichen Umgang pflegen, so war den letztern natürlich auch das Gebären abgeschnitten. Die Urkunde betrachtet den ehelichen Umgang im Hause Abimelech's aber nicht vom Gesichtspunkt der Lust, sondern von dem des Kinderzeugens, nicht als Zweck, sondern als Mittel; darum hebt sie auch als Resultat der Heilung nicht die Möglichkeit des Beischlafs, sondern die des Gebärens hervor.

6. Bei der **Bundschliessung** stellte Abraham sieben Lämmer dar, zum Symbol des eidlich beschwornen Bundes. Dass sie zum Bundesopfer gedient hätten, wird nicht gesagt, doch ist es wahrscheinlich aus der Sitte der Zeit und dem auch hier gebrauchten Ausdruck (Vs. 27) פָּרָה פָּרָה. Sieben ist die Zahl des Bundes, und daher auch des Eides. Die Urkunde stellt den Namen des Ortes, wo der Bund geschlossen wurde, zu dieser Thatsache in Beziehung. Tuch hat Recht, dass der Name **Berseba** (בְּאֵר שֶׁבַע) zunächst nicht „Eidesbrunnen“, sondern „Siebenbrunnen“, bedeutet; es ist aber damit weder für seine Auffassung der Urkunde etwas gewonnen, noch für die unsrige etwas verloren. Es handelte sich übrigens bei dem Bunde von Abraham's Seite um rechtskräftige Zusprechung eines Brunnens, den er gegraben und den Abimelech's Unterthanen ihm mit Gewalt entrissen hatten. Die Lage von Berseba, das nicht nur als südlichster Grenzort Palästina's sondern auch durch die Erinnerungen, die sich aus der Pa-

triarchenzeit an den Namen knüpfen, später von grosser Bedeutung war, ist von Robinson (nach Jahrhunderten wieder der erste Besucher des Ortes) genau bestimmt worden (I, 337 ff.). Er schildert, von der Wüste aus die Gegend ersteigend, sie also: „Unser Weg war soweit zwischen schwellenden Hügeln von mässiger Höhe dahingegangen. Wir fingen nun an, andere höhere, jedoch im Allgemeinen von derselben Beschaffenheit zu ersteigen. Auf der Höhe angelangt, eröffnete sich uns die Aussicht auf einen breiten, niedrigen Landstrich, in dessen Hintergrund unser Blick zum erstenmale die Berge von Judah, im Süden von Hebron, begrüßte, welche das offene Land umgürten und den Horizont im O. und N. O. begrenzen. Jetzt empfanden wir, dass die Wüste ihr Ende erreicht hatte. Nach 1½ Stunden erreichten wir den Wady es-Seba, das weite Wasserbett eines Winterstroms. An der Nordseite, dicht an den Ufern desselben, liegen zwei tiefe Brunnen, welche noch immer Bir es-Seba heissen — das alte Ber-Saba. Wir hatten nun die Grenze von Palästina betreten . . . Wir erstiegen die niedrigen Hügel nördlich vom Brunnen und fanden dieselben mit Ruinen früherer Wohnungen bedeckt, von deren Grundmauern noch die deutlichsten Spuren vorhanden sind, ungeachtet kaum noch ein Stein auf dem andern liegt.“

Isaak's Geburt. Ismael's Austreibung.

§ 57. (Gen. 21, 1—21.) — Zu Berseba, in dessen Umgegend Abraham lange Zeit nomadisirte, gebar nun auch endlich Sarah den längst erschnitten Sohn der Verheissung¹⁾ (im 100. Jahre Abraham's, im 90. der Sarah). Abraham nannte ihn Isaak²⁾ und beschnitt ihn am achten Tage. Am festlichen Tage der Entwöhnung des Knaben fordert Sarah die Verweisung des Spötters Ismael mit seiner Mutter aus dem Hause der Verheissung. Abraham widerstrebt, aber Gott gebietet ihm, der Forderung Sarah's Folge zu leisten, und fügt, um ihm den Gehorsam zu erleichtern, die Verheissung hinzu: dass auch der Magd Sohn, weil er seines Samens ist, zum grossen Volke werden solle. Nun gehorcht Abraham und entlässt Hagar mit ihrem Sohne.³⁾ Diese zieht ihrer Heimath Aegypten zu, verirrt sich aber schon in der Wüste unweit Berseba. Doch der Engel Gottes errettet Mutter und Sohn vom Verschmachten, und Ismael wächst in der Wüste Paran⁴⁾ zum mächtigen Stammvater von zwölf arabischen Stämmen⁵⁾ heran.

1. Die **Geburt Isaak's** ist die erste Frucht des geschlossenen Bundes, der erste Schritt zum Ziele des Bundes. Bei einer organisch-fortschreitenden Entwicklung liegt aber im Anfang schon das Ende keimartig präformirt und beschlossen. In der Geburt Isaak's beginnt die Verheissung: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde“ sich zu entfalten und ihrer höchsten Realisation lebenskräftig entgegenzustreben. Isaak ist in der That selbst schon jener Same; in seiner Geburt ist das Heil der Welt von Seiten Gottes schon verbürgt und, zwar noch implicite aber doch factisch, dargestellt. Isaak's weite Entfaltung ist auch die Entfaltung des Heils, und das Ziel seiner Entwicklung ist auch die Vollendung des Heils. Der Träger dieser Entwicklung ist die Zeugung.

Darum ist die Zeugung innerhalb des Bundes eine geweihte: Abraham konnte nicht in der Vorhaut den Isaak zeugen, sondern erst in der Beschneidung, denn die Zeugungskraft in ihrer Naturwüchsigkeit vermag das Ziel der Bundeszeugungen nicht darzustellen. Isaak's individuelle Entwicklung kann indess noch nicht zum Ziele führen, sondern erst seine generelle Entwicklung; auch Isaak muss zeugen und die Zeugung muss so lange im Dienste des Bundes fortdauern, bis der Same der Verheissung zu der extensiven und intensiven Entfaltung gekommen sein wird, in welcher er das Heil in seiner Vollendung darzustellen vermag. Darum muss auch Isaak beschnitten werden, und aller Same nach ihm, bis in der Fülle der Zeit durch die erzielte höchste Entfaltung des Verheissungs-Samens die Bedeutung der Beschneidung erschöpft und erfüllt ist, und darin die weitere Fortsetzung derselben sich als überflüssig erweist. Mit Isaak's Zeugung beginnt also eine Zeugungsreihe, deren Ende noch nicht abzusehen ist; aber ihr Ziel ist ihr schon in ihrem Anfang klar vorgezeichnet, und der Anfang selbst ist die Bürgschaft für die sichere Erreichung des Zieles. Denn die Zeugung Isaak's ist nicht *κατὰ φύσιν* sondern *παρὰ φύσιν* geschehen, nicht durch die sich selbst überlassene menschliche Kraft, sondern durch die bundesmässige Mitwirkung der schöpferischen Allmacht. Aber der Anfang ist nicht bloss die Bürgschaft, sondern auch die Vorausdarstellung, die Präformation des Zieles, denn die Trieb- und Gestaltungskraft, welche die Entwicklung zum Ziele führt, muss schon im Anfange sich lebenskräftig erweisen, muss schon dem Anfange das Bild ihres Dichtens und Trachtens einprägen, muss schon hier die auszeichnende Eigenthümlichkeit ihres Charakters darstellen. Kann die ganze Entwicklung des Bundes nur durch specielle und energische göttliche Mitwirkung getragen und gefördert, kann vor Allem das Ziel nur durch die höchste Potenz dieser göttlichen Mitwirkung erreicht werden, so muss auch der Anfang sich als ein Anfang *παρὰ φύσιν* darstellen; — aber auch umgekehrt: ist der Anfang *παρὰ φύσιν*, so ist man berechtigt, zu erwarten und den Schluss zu ziehen, dass auch das Ziel, dem der Anfang zustrebt, *παρὰ φύσιν* sein werde.

2. Der **Name** des Verheissungssohnes — *יִצְחָק* — weist hin auf den Contrast der Idee und der Wirklichkeit: auf der einen Seite die Verheissung Gottes und die göttliche Bürgschaft ihrer Erfüllung, auf der andern Seite die erloschene Zeugungskraft Abraham's, der erstorbene Leib der Sarah und die daraus folgende physische Unmöglichkeit der Erfüllung; und als nun wirklich durch die Geburt des Sohnes dieser Contrast gehoben und in der Erscheinung ausgeglichen ist, da tritt ein neuer, nicht minder schroffer Contrast ein, einerseits die unendliche Fülle des Segens für alle Völker der Erde, welche die Verheissung diesem Sohne prädicirte, und andererseits die Schwäche und Armseligkeit des Menschenkinde, das schwach und hilflos wie alle andern Menschenkinder seiner Mutter Schooss verlassen hat. Jener Contrast brachte Abraham und Sarah, dieser den Ismael zum Lachen. Abraham vermittelt den Contrast durch seinen Glauben, und lacht in freudiger Hoffnung (K. 17, 17); Sarah lacht bei der Verkündigung über den ihr unlösbar scheinenden Contrast (K. 18, 12) und nach der Geburt spricht sie in der seligen Gewissheit des versöhnten Contrastes: „Gott hat mir ein Lachen zugerichtet, wer es hören wird, der wird mein lachen“ (K. 21, 6); und als Isaak entwöhnt wird, lacht Ismael spottend über den schwachen Säugling, um den die Eltern so viel Wesens machen, an den sie so grosse Hoffnungen knüpfen (K. 21, 9). Und all' dies Lachen ist kein zufälliges, unbedeutendes; — es berührt allenthalben das Centrum der Begebenheit, es trifft das eigentliche Wesen der Thatsachen und bekundet die Stellung der Personen zur Thatsache.

3. Ismael's Alter betrug mindestens 15 Jahre (13 Jahre war er bei der Beschneidung alt K. 17, 25; ein Jahr ging noch bis zur Geburt Isaak's hin K. 17, 21; 18, 10, und wenigstens noch ein Jahr bis zur Entwöhnung Isaak's). Damit stände es nun freilich in grellem Widerspruche, wenn es, was Tuch S. 382 behauptet, wahr wäre, dass der vorliegende Bericht den Ismael als ein kleines Kind, das noch auf dem Arme getragen werden musste, darstellt. Tuch führt für die Behauptung drei Gründe an: 1) Nach Vs. 14 lege Abraham der Hagar den Reisevorrath „sammt dem Knaben“ auf den Nacken. Die LXX freilich übersetzen schon: *ἔλαβεν ἄρτους καὶ ἄσπὸν ὕδατος καὶ ἔδωκε τῇ Ἁγάρ· καὶ ἐπέθηκεν ἐπὶ τὸν ὤμον αὐτῆς τὸ παιδίον*, und Tuch schliesst sich ihnen an. Die Worte des Originals lauten aber in wörtl. Uebers. also: „Abraham nahm Brot und einen Schlauch mit Wasser, und gab (es) der Hagar, (es) auf ihre Schultern legend, und den Sohn, und entliess sie.“ Die Stellung der Worte zeigt unverkennbar, dass der Verf. nur Brot und Wasser, nicht aber den Knaben auf ihre Schulter gelegt sein lassen will. 2) Wenn Vs. 15 ff. erzählt werde, wie Hagar das verschmachtende „weinende Kind“ unter einen Strauch lege, so passe die Schildrung nur zu einem „Kinde weniger Jahre“, das noch getragen oder an der Hand geleitet (Vs. 18) werden müsse. Auch hier scheint Tuch sich die LXX zum Vorbild genommen zu haben, die rein aus eigenen Mitteln die Scene recht kläglich und bedauerlich ausmalend Vs. 16 sagen: *ἀναβοῶσαν δὲ τὸ παιδίον ἐκλαυσεν*, — denn im Original steht nicht das mindeste davon, dass der Knabe geweint habe, wohl aber steht mit klaren Worten da: *Sie* (die Hagar) erhob *ihre* Stimme und *sie* weinte. Die Urkunde denkt sich im Gegentheil mit dem unverkennbarsten Gepräge der Wahrheit den verschmachtenden Knaben als so matt, dass er nicht einmal zum Weinen Kraft hat, die Mutter hingegen als noch kräftiger und rüstiger, sie hat wenigstens noch Thränen und Kraft, sich von dem Anblick des leidenden Knaben zu entfernen. Es ist aber bekannt, wie die elastische Natur des Weibes solche Beschwerden und Entbehrungen viel leichter erträgt, und ihnen bei Weitem nicht so schnell erliegt, als der Mann oder gar als ein 15jähriger Knabe. — Dass sie den Knaben unter einen Strauch legt, beweist nicht, dass derselbe noch ein zartes Kind war, sondern nur, dass er sich vor Mattigkeit nicht mehr selbständig auf den Füßen halten konnte, sondern von der Mutter mehr hingetragen und hingelegt werden musste. Dass sie dann aber den durch den Trunk erquickten, natürlich aber immer noch matten Knaben an der Hand führt, beweist eben gegen Tuch; denn wäre er noch ein Kind von wenigen Jahren gewesen, so würde sie ihn wohl auf den Arm haben nehmen müssen. — 3) Wenn die Erzählung Vs. 20. 21 hinzufüge, dass Ismael, als er herangewachsen, ein fertiger Bogenschütz geworden und ein Weib aus Aegypten genommen habe, so bezeichne sie ihn deutlich als unerwachsenen Knaben. Allerdings, denn vom 15. bis zum 20. oder 30. Jahre ist Ismael wahrscheinlich noch gewachsen etc. — Das sind Tuch's Gründe! Dass aber Vs. 9, wo Ismael als Spötter dargestellt ist, viel eher auf einen unartigen Bengel von 15 Jahren als auf ein zartes Kind von 2—3 Jahren führt, hat Tuch übersehen, oder übersehen wollen: denn dass er hinterher den *בִּצְרֹק* der Urkunde zu einem unschuldigen, kindlichen „Scherzenden nach Knabenweise“ machen will, zeigt, dass ihm das Gewicht dieser Stelle allerdings auf dem exegetischen Gewissen gelegen. Das Piel hat bekanntlich intensive oder iterative Bedeutung, es kann nur heissen „spotten, sehr stark, wiederholt spotten.“ Aber auch Sinn und Zusammenhang spricht entschieden gegen die Tuch'sche Abschwächung des *בִּצְרֹק*. Es soll ja offenbar durch die Worte: „Sarah sah ihn, dass er ein Spötter war“, der Grund angegeben werden, der sie grade jetzt zur Fordrung der Austreibung Ismael's anspornte. Wie würde damit ein „kindlich-

unbefangenes Scherzen“ vereinbar sein? — Die Austreibung Ismael's an sich bezweckte die Ausscheidung desselben aus dem Verbande der erwählten Familie und ihrem Berufe. Innerlich war er schon davon losgelöst, die äussere Loslösung war eine natürliche Folge der innern. Ismael würde die Bestimmung, die ihm natürliche Anlage, eigne Wahl und Gottes Segen angewiesen hatte, als Glied des Hauses Abrahams nicht haben erlangen können, so wie andererseits die eigenthümliche Entwicklung auch der erwählten Familie durch Ismaels längeres Verweilen in derselben würde gewiss mehrfach gestört und gehemmt worden sein. Dass aber diese nothwendige Ausscheidung in der harten Form der Austreibung eintreten sollte, geschah unstreitig mehr um Abraham's als um Ismael's oder Hagar's willen. Abraham soll um des göttlichen Berufes und um der Verheissung willen Alles, auch die natürliche Vaterliebe, verleugnen lernen, um auf diesem Wege zu der Höhe der Selbstverleugnung, der Gottergebenheit und des Glaubens, die wir ihn bald werden erreichen sehen, zu gelangen. Treffend bemerkt M. Baumgarten l. c.: „Abraham soll seine natürliche Empfindung verleugnen und dem Worte der Sarah Folge leisten. Demgemäss ist die Entlassung eine förmliche Vertreibung, und es ist ganz verfehlt, wenn J. D. Michaelis und Tiele die Scene auf eigne Hand zu einem zärtlichen Abschiede mit reicher Ausstattung ausmalen. Hagar bekommt nichts als ein Stück Brot und einen Schlauch Wasser, und weder Knecht noch Thier wird ihr mitgegeben (Vs. 14). Erleichtert war dem Abraham diese Härte durch die Verheissung für Ismael, die ihm noch so eben wiederholt worden war. Diese war ihm Bürgschaft genug, dass Ismael mit seiner Mutter in der Wüste nicht umkommen werde. Nur durch diese Verstossung konnte der Unterschied zwischen dem Sohn der Gnade und dem Sohn der Natur scharf und bestimmt heraustreten, und dass dieses geschehe, daran liegt in unserer Geschichte Alles. Nachdem nun dieser Unterschied hinlänglich offenbar geworden, darf auch Ismael sich wieder nähern und von seines reichen Vaters Gut geniessen“; denn nach K. 25, 6 stattet Abraham alle seine Söhne, die er von seinen Knechtweibern hatte, mit reichen Geschenken aus, und dass Ismael unter ihnen mit inbegriffen ist, ist um so sicherer anzunehmen, als Ismael nach 25, 9 in Gemeinschaft mit Isaak seines Vaters Leiche begräbt.

4. Ueber die *Wüste Paran* vgl. Bd. II § 60.

5. Schon als Hagar noch mit Ismael schwanger aus Abraham's Hause freiwillig geflohen war K. 16, hatte der Engel des Herrn ihr in kurzen und kräftigen Zügen ein Bild von dem Charakter des Sohnes, den sie gebären werde, gegeben: „Er wird ein wilder Mensch sein (eigentl. ein Waldesel von einem Menschen), seine Hand wird gegen Jedermann sein und Jedermanns Hand gegen ihn, und er wird vor (d. i. östlich von) allen seinen Brüdern wohnen.“ Und wie der Stammvater, so seine Nachkommen bis auf den heutigen Tag. Treffender kann nämlich die durch Jahrtausende sich stets gleichgebliebene ungebundene Freiheitsliebe und das wilde, zügellose Umherstreifen der arabischen Beduinen nicht bezeichnet werden. — Den weitem Verfolg über die Entwicklung Ismael's zum Volke berichtet Gen. 25, 12—18. Ismael starb 137 Jahre alt. Seine Nachkommen, die sich zu Mose's Zeit schon zu einer Dodekas mächtiger Stammfürsten organisirt hatten, wohnten damals „von Chavilah bis Schur, östlich von Aegypten bis gen Assyrien“; sie durchschweiften also das ganze Gebiet der Wüste von Aegypten bis zu den Steppen des Euphrat.

Isaak's Opfrung.

§ 58. (Gen. 22, 1—19.) — Während des langen Aufenthaltes Abra-

ham's zu Berseba war der Sohn der Verheissung herangewachsen. Da vernahm Abraham einst im nächtlichen Gesichte die Stimme des ihn versuchenden Gottes: „Nimm deinen Sohn, deinen einzigen, den du lieb hast, den Isaak, und gehe in das Land Morijah und opfre ihn daselbst zum Brandopfer, auf einem der Berge, den ich dir sagen werde.“ Das war der Höhepunkt aller Prüfungen und Führungen im Leben Abraham's. Erst hat er Vaterland und Freundschaft dahingeben müssen; dann hat er an dem Sohn der Magd, der der Sohn allein der Natur und des Fleisches war, gelernt, die natürliche Vaterliebe dem Glauben aufzuopfern; nun ist er hinlänglich vorbereitet auf die grösste und schwerste aller Prüfungen; — nun soll er auch den Sohn der Verheissung herausreissen aus dem natürlichen Vaterherzen, ihn hinausstössen nicht nur wie Ismael aus dem Vaterhause, sondern ganz und gar aus dem Lande der Lebendigen, ohne die Tröstung einer göttlichen Verheissung, die ihm doch noch bei Ismael's Ausstossung gewährt worden war. Und der Held des Glaubens siegt auch hier im Glauben über alle Bedenklichkeiten und Zweifel, die Fleisch und Blut ihm eingeben mussten. Früh morgens macht er sich mit dem Knaben in Begleitung zweier Knechte auf den Weg nach dem bezeichneten Orte, den er am dritten Tage erreicht. Am Fusse des Berges lässt Abraham die Knechte zurück. „Bleibet hier, spricht er, ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angebetet haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ Isaak trug das Holz zum Brandopfer, Abraham selbst Feuer und Messer, — und so gingen die Beiden miteinander. In kindlicher Unbefangenheit fragt Isaak: „Mein Vater! Siehe hier ist Feuer und Holz. Wo ist aber das Lamm zum Brandopfer?“ Das Wort musste wie ein zweischneidiges Schwert durch die Seele des Vaters dringen, doch er fasst sich, und erwiedert: „Gott wird ihm ersehen ein Lamm zum Brandopfer, mein Sohn.“ Das Bewusstsein, dass Gott allein hier walte, beruhigt den Sohn und hält den schwer geprüften Vater aufrecht — und so gingen die Beiden mit einander. Auf dem Berge baute Abraham einen Altar, band seinen Sohn auf das Holz und schon zuckt das Opferrmesser in seiner Hand: — da rief ihm abwehrend der Engel des Herrn vom Himmel zu: „Lege deine Hand nicht an den Knaben und thue ihm kein Leid, denn nun weiss Ich, dass du Gott fürchtest und hast deines eigenen Sohnes nicht verschonet um meinetwillen.“ Und siehe, hinter ihm hing ein Widder mit seinen Hörnern in der Hecke; den opferte er an seines Sohnes Statt. Nun wiederholt ihm der Engel des Herrn die alten Verheissungen, sie eidlich bekräftigend, in einer Fülle und Ausdehnung, wie nie vorher. Dann kehrt Abraham mit seinem Sohne wieder nach Berseba zurück.

Die **Zeit** dieser Begebenheit lässt sich nicht genau bestimmen. Dass Isaak das Holz zum Opfer selbst den Berg hinaufträgt, zeigt, dass er kein zartes Kind mehr sein konnte. Wenn aber Josephus ant. I, 14 sein Alter zu 25 Jahren und die Rabbinen noch später ansetzen, so möchte dem doch die ganze Haltung des Berichtes widerstreben.

Hengstenberg (Beitr. III, 145 f.) hält die Wirklichkeit des göttlichen Befehls fest, erklärt aber das Verständniss dieses Befehls von Seiten Abraham's für ein Missverständniss. Die Bedeutung der Versuchung sei, festzustellen, in welchem Sinne allein Gott Menschen zum Opfer verlange 1 Sam. 1, 25.

Dagegen lehnen sich aber alle einzelnen Worte des göttlichen Befehls mit Macht auf und strafen — nicht Abraham's Exegese, sondern die der christlichen Ausleger des 19. Jahrh. des Missverständnisses und des Irrthums. Hätte Abraham Jehovah's Forderung von einer blossen Hingabe Isaak's in der Gesinnung verstehen sollen und können, so wäre es sinnlos und zweckwidrig gewesen, ihm zu befehlen, er solle den Isaak nehmen, solle mit ihm hingehen auf einen Berg im Lande Moriah, solle ihn daselbst opfern zum Brandopfer. — Wäre es des Berichterstatters Absicht gewesen, zwischen Abraham's Einsicht und Willen zu scheiden, jene als falsch, diesen als ächt darzustellen, so würde dies wohl im Bericht irgendwie hervorgetreten sein, — wir finden aber keine Spur davon. Wäre Abraham's Auffassung dem göttlichen Gebote ebenso widersprechend, wie sein Wille demselben entsprechend gewesen, so hätte Gott jene ebenso sehr tadeln, als diesen loben müssen — von einer Rüge finden wir aber auch nicht die leiseste Andeutung, nur unbedingtes Lob! Entweder hat Gott sein Gebot absichtlich so auf Schrauben gestellt, dass Abraham nicht anders konnte und sollte, als es missverstehen — und das wäre Gottes unwürdig; oder aber er hat es so gestellt, dass Abraham es auch recht hätte verstehen können. Aber gesetzt nun, Abraham hätte, statt es zu missverstehen, es wirklich recht verstanden; dann entsteht die grösste Schwierigkeit; dann fragt es sich: *wie und auf welche Weise* hätte Abraham das Gebot *ausführen* können und sollen? Auf eine That, auf ein recht concretes, eclatantes Factum kam es hier an; ein solches verlangt Gott, nicht eine abstracte Gesinnung ohne concrete thatsächliche Aeusserung. Wir müssen demnach behaupten: Abraham hat Gott recht verstanden, und Gott forderte wirklich von ihm die Schlachtung Isaak's.

Bei dieser einzig richtigen Auffassung tritt nun aber allerdings der Widerspruch, dass derselbe Jehovah, der im Gesetz Lev. 18, 21; 20, 1—5; Deut. 12, 31; 18, 10 den tiefsten Abscheu vor den Menschenopfern ausspricht und sie als den fluchwürdigsten Greuel verbietet, hier selbst ein Menschenopfer gebietet, um so greller hervor. Den nächsten Schlüssel zur Lösung desselben bieten die Eingangs-Worte: Gott *versuchte* den Abraham,“ und der dem Eingang entsprechende Ausgang der Geschichte: nämlich die Hemmung Gottes im entscheidenden Moment und das unbedingte Lob, das dem Abraham um seines bereitwilligen Gehorsams willen zu Theil wird. Gott *versuchte* den Abraham, ob und damit sein Glaube die Selbstverleugnung, den Gehorsam und die Zuversicht entfalten könne, die zu seiner selbst Vollendung erforderlich ist: Abraham soll das Liebste und Theuerste, was er hat, was ihm theurer ist, als sein eigenes Leben, um Gotteswillen in den Tod dahinzugeben bereit sein. Gott wollte nicht die wirkliche Schlachtung Isaak's in der That, sondern die unbedingte Hingebung desselben in der Gesinnung; aber die letztere konnte nicht anders als in der Form der erstern dargestellt werden, wenn jede reservatio mentalis, jeder Rückhalt für Fleisch und Blut, jeder Schein und jede Selbsttäuschung abgeschnitten, wenn sie einzig und allein eine That des auf sich selbst angewiesenen Glaubens sein sollte, — darum durfte nicht die Hingebung in

der Gesinnung; es musste die Opfrung in der That gefordert werden. Ein solches quid pro quo wäre in der Hand eines jeden Andern ein gefährliches und darum verwerfliches Spiel gewesen, nicht so in Gottes Hand, der den Ausgang unbedingt in seiner Gewalt hat. Als Abraham völlig und rückhaltslos den Sohn im Herzen und in der Gesinnung geopfert hatte, da trat Gott hemmend dazwischen und verhinderte die Opfrung in der That, die nun für den Zweck der Versuchung keine Bedeutung mehr hatte, ihm vielmehr gänzlich entgegen gewesen wäre. In der Hemmung Gottes haben wir also das versöhnende Mittelglied zwischen dem Gebot an Abraham und dem Verbot an Abraham's Nachkommen. Die Hemmung umschliesst implicite schon das Verbot, welches das Gesetz explicite darlegt, und so wird der Widerspruch zwischen Gebot und Verbot nicht mehr durch eine 600jährige Entwicklung auseinander gehalten, sondern in unsrer Geschichte selbst unmittelbar zusammengestellt und durch den Ausgang derselben versöhnt. „Nun weiss Ich, spricht der Engel des Herrn, dass du Gott fürchtest und hast deines eigenen Sohnes nicht verschont um meinetwillen,“ und: „Ich habe bei mir selbst geschworen, dieweil du Solches gethan hast, und hast deines einigen Sohnes nicht verschonet, dass Ich dich segnen will u. s. w., darum, dass du meiner Stimme gehorcht hast.“

Aber warum heftete sich die Versuchung Gottes grade an dies Object? warum nahm sie grade diese Form an? welche Bedeutung hat grade diese Versuchung für die Geschichte Abraham's, für die Entwicklung des Bundes? Diese Bedeutung muss um so wichtiger und eingreifender sein, als die Versuchung und ihr Ausgang offenbar die höchste Spitze aller Führungen, Prüfungen und Siege im Leben Abraham's, die höchste Entfaltung seines Glaubens bezeichnet. Höheres kann nicht folgen, das fühlt Jeder im Voraus, und in der That hat die Geschichte Abraham's ihren höchsten Gipfel erstiegen; der Rest seines Lebens verfließt nun ruhig und ungestört, ohne weitere Prüfungen, Kämpfe und Siege, bis er alt und lebenssatt versammelt wird zu seinen Vätern. —

Abraham's natürliche Zeugungskraft war bereits erstorben, aber durch die Kraft der göttlichen Verheissung war sie zur Zeugungsfähigkeit erneuert worden. Abraham hat also in der Kraft des Glaubens an die Verheissung, aber doch immer noch auf dem Wege der Natur durch den Willen des Fleisches den Samen der Verheissung gezeugt. Zwar hat Abraham den Isaak nicht in der Vorhaut, sondern in der Beschneidung gezeugt, die Naturwüchsigkeit und Unreinheit der menschlichen Zeugung ist vorher entfernt, aber nur symbolisch, nicht real. Darum ist Isaak der Sohn der Verheissung und der Gnade, aber doch auch zugleich noch der Sohn der Natur und des Fleisches. Durch diese Doppelseitigkeit der Zeugung ist auch eine Doppelseitigkeit der Verhältnisse Abraham's zum Gezeugten bedingt. Er liebt ihn, weil er der Sohn der Verheissung, die Gabe göttlicher Allmacht und Gnade ist; er liebt ihn aber auch, weil er der Sohn seiner eignen, fleischlichen Zeugung ist. Die fleischliche und die geistliche Liebe streiten mit einander in Abraham's Herzen um den Alleinbesitz des Sohnes. Soll aber Abraham's Glaube, der ihm zur Gerechtigkeit gerechnet wird, vollendet werden, so muss er die fleischliche Liebe zum Sohne eben so sehr verleugnen, als er im Glauben bereits Vater und Mutter, Verwandtschaft und Heimath dahingegeben hat (Gen. 12, 1). Die Basis der fleischlichen Anhänglichkeit ist die fleischliche Zeugung, die Basis der geistlichen Liebe ist die Verheissung. Jene muss negirt werden, damit die Verheissung als die alleinige Basis seiner Liebe bestehe.

Das ist die Bedeutung der göttlichen Forderung für Abraham, aber Isaak ist nicht eine Sache, sondern eine Person; auch für ihn, für seine persönliche Bundesstel-

lung muss daher die Forderung Zweck und Bedeutung haben. — Diese finden wir in Folgendem: was die *Beschneidung* für Abraham (als Zeugenden), das ist die *Opfrung* für Isaak (als Gezeugten). Isaak's natürliches Leben soll negirt werden, weil die Darstellung dieses Lebens durch die Zeugung noch von der Unreinheit des Zeugungsactes getrübt ist, weil die Beschneidung Abraham's, die der Zeugung voranging, nur symbolisch, nicht real alle Naturwüchsigkeit entfernt hat. Die gebotene Opfrung Isaak's ist die factische Erklärung, dass die Beschneidung das, was sie symbolisch darstellt, nicht real zu leisten vermocht hat, dass auf den Gezeugten dennoch der Makel der Unreinheit übergegangen ist. Wie der natürliche Zeugungsact als unrein dargestellt wird durch die Nothwendigkeit der Beschneidung, so wird das natürliche Leben des Gezeugten durch die Nothwendigkeit der Opfrung ebenfalls als inquinirt dargestellt; — aber wie die Beschneidung, der der Zeugende unterzogen werden musste, keine Entmannung sein durfte, weil die Zeugung, wenn auch noch mit Unreinheit behaftet, dennoch fortbestehen soll, damit der letzten vollkommenen Zeugung, bei der aller Makel der Natur nicht nur symbolisch, sondern auch real entfernt sein muss, durch sie die Stätte bereitet werde, — so musste auch das Leben des Gezeugten zwar geopfert, aber es durfte nicht vernichtet werden, weil es dennoch, wenn auch mit natürlicher Unheiligkeit behaftet, fortbestehen soll, damit es den Bundeszwecken diene, bis durch die Entwicklungen der beiderseitigen Bundesthätigkeit das Leben dargestellt ist, welches vollkommen rein und heilig ist. Wie Abraham als Zeugender in der Beschneidung die Zeugungskraft an Gott dahin gab, damit ihre naturwüchsigte Unheiligkeit symbolisch negirt werde, und sie dann geweiht und für die Bundeszwecke geheiligt zurückerhielt, so muss auch Isaak als Gezeugter sein Leben opfern, damit die naturwüchsigte Unheiligkeit desselben ideell negirt werde, und es dann, nachdem es durch die Schrecken des Todes hindurchgegangen ist, als ein geweihtes und geheiligt, allein den Bundeszwecken dienendes, zurückerhalten.

Endlich kann aber auch eine Thatsache, wie die vorliegende, die den Abraham als den ersten Zeugenden, und den Isaak als den ersten Gezeugten in der Reihe der Bundeszeugungen angeht, nicht bloss individuell-vorübergehende Bedeutung haben, sie muss vielmehr für die ganze Entwicklung, in deren Anfang sie so tief einschneidet, vorbildliche Bedeutung haben; sie muss den Charakter und die Bedingungen bezeichnen, unter welchen allein die Entwicklung zum rechten Ziel führen kann. Es ist im Allgemeinen klar in ihr ausgesprochen, dass innerhalb des Bundes aller natürliche Besitz, insofern an demselben die fleischliche Liebe noch Haltpunkt und Anrecht hat, dass selbst das eigne Leben in seiner selbstischen Natürlichkeit, als an sich untauglich zu den Bundeszwecken, dahin gegeben werden müsse, um es aus der Hand Gottes geheiligt und geweiht, als reine Gabe der Gnade, zurückzunehmen. — Wie Abraham's Beschneidung, so muss auch Isaak's Opfrung von jetzt an bei jedem Gliede des Bundesvolkes wiederholt werden; aber eben bei der Opfrung Isaak's hat es sich deutlich erwiesen, dass Gott nur die ideelle, nicht die reelle Opfrung des Lebens fordert. Die Loslösung alles Selbstischen und Eigenwilligen, die Dahingabe in der Gesinnung hat sich als Zweck und Hauptsache herausgestellt, sie konnte also auch bei jeder folgenden Geburt genügen, aber im spätern Cultus musste sich die abstracte Idee zur symbolischen Handlung verdichten. Dies geschah in der Darbringung der Erstgeburt zum Heiligthum, — in der Weihung der Erstgeburt aber sind auch alle spätern Geburten geweiht, wie in der Beschneidung des Mannes auch das mitzeugende Weib eo ipso geheiligt ist.

Ehe wir weiter gehen, müssen wir vorher noch Abraham auf seinem schweren Gange zur bezeichneten Opferstätte begleiten, um uns seine subjective Stellung zum objectiven

göttlichen Gebote zur Anschauung zu bringen. Den Sohn, auf den er 25 Jahre lang gehofft und geharrt hatte, an dessen Leben einzig und allein alle die köstlichen und herrlichen Verheissungen, durch welche eine unendliche Entwicklungsreihe voll Segens und Heils für alle Völker in Aussicht gestellt war, hängen, diesen Sohn soll er in den Tod dahingeben, und doch seinen Glauben an die Verheissungen, seine Zuversicht auf den Verheissenden ungeschwächt bewahren! Das war der Angelpunkt der Versuchung. Und er bestand sie im Glauben. Dass die göttliche Forderung einen harten Kampf in Abraham's Seele hervorgerufen, dass Zweifel und Glaube, Befürchtungen und Hoffnungen mit einander gerungen haben werden, lässt sich, auch ohne dass der Text es andeutet, mit Gewissheit voraussetzen; aber dass der Kampf nicht lange gedauert, zeigt Vs. 3, wonach er sofort in der Frühe des Morgens nach dem nächtlichen Gesichte sich auf den Weg macht, und dass der Kampf mit dem vollständigsten und unbedingtesten Siege endigte, zeigt der ganze Verfolg der Geschichte. Auf welche Weise aber der Kampf zum Siege geführt wurde, deutet die Urkunde Vs. 5 selbst an. Dort befiehlt Abraham den mitgenommenen Knechten am Fusse des bestimmten Berges zu warten, und fügt zuversichtlich hinzu: „Ich und der Knabe wollen dorthin gehen, und wenn wir angeboten haben, wollen wir wieder zu euch kommen.“ Diese Worte geben Zeugniß, dass der Verf. des Hebräerbriefes Abraham's Sinn und Gedanken richtig aufgefasst hat, wenn er K. 11, 19 sagt: *λογισάμενος ὅτι καὶ ἐκ νεκρῶν ἐγείρειν δυνατόν ὁ θεὸς ὅθεν αὐτὸν καὶ ἐν παραβολῇ ἐκομίσατο*. Hatte ihm Gott aus Sarah's erstorbenem Leibe den Sohn der Verheissung erweckt, so konnte er ihn auch aus den Todten ihm wieder erwecken, und musste es, weil an dem Leben dieses Sohnes alle eidlich besiegelten Verheissungen hingen, und wie Abraham früher nicht gesehen hatte auf den erstorbenen Leib der Sarah, sondern auf die Allmacht des Verheissenden, so blickte er hier nicht auf das tödtende Messer und Feuer, sondern auf das Gebot Gottes und tröstete sich der Treue des Verheissenden, der seine Verheissung trotz Messer und Feuer nicht werde zu Schanden gehen lassen.

Aber mit Alle Dem sind die Schwierigkeiten, welche aus dem contradictorischen Widerstreit des Gebotes der Opfrung Isaak's mit dem spätern absoluten Verbot der Menschenopfer hervorgehen, ebensowenig völlig gehoben, als die reichen und tiefen Beziehungen und die umfassende, weithinreichende Bedeutung des Factums für die Interessen der Heilsgeschichte völlig erschöpft. Abraham sah auf allen Höhen ringsumher Altäre rauchen, auf denen Menschenopfer den kanaanitischen Götzen dargebracht wurden, — es war demnach nicht anders möglich, Abraham musste das göttliche Gebot, seinen Sohn Isaak zu opfern, die Spitze aller göttlichen Forderungen der Selbstverleugnung, zu jener Spitze des Naturcultus in Beziehung stellen; es musste nicht nur Abraham, es muss auch jede Geschichtsbetrachtung späterer Zeiten eine Parallele ziehen zwischen jenen vollbrachten und diesem zwar geforderten, aber im entscheidenden Momente noch inhibirten Menschenopfer, und erst aus dieser Parallele, aus der gegenseitigen Vergleichung beider ergibt sich die volle Bedeutung und die rechte Stellung beider zum Reiche Gottes.

Hengstenberg (Beitr. III, 144) leugnet zwar nicht nur alle Beziehung unsres Factums zum Menschenopferdienst des Naturcultus, sondern auch sogar die Allgemeinheit der Menschenopfer im Heidenthum, aber gewiss Beides mit Unrecht. Er behauptet: „Die Menschenopfer gehören nicht einmal dem Heidenthume überhaupt, sondern der schwärzesten Nachtseite des Heidenthums an. Sie kommen nur bei den religiös und sittlich versunkensten Völkern vor. Das edlere heidnische Bewusstsein empörte sich,

unbestochen durch den Schein der Grossartigkeit, lebhaft dagegen, vgl. Cic. de off. 3, 25, und Curtius IV, 3, § 23.“ Mit dieser Behauptung tritt Hengstenberg aber in offenen Widerspruch mit unzweifelhaften Thatsachen der Geschichte. Menschenopfer finden sich nicht nur bei Menschenfressern Oceaniens, sondern bei allen Völkern des Alterthums ohne Ausnahme, nicht nur bei den Barbaren, sondern auch bei den Culturvölkern, nicht nur bei rohen, sondern auch bei den sinnigsten und geistig gewecktesten Völkern. Ja, sie finden grade umgekehrt in den Zeiten, wo das sittliche und religiöse Leben der Völker am regsten und kräftigsten war, am häufigsten statt und sind in den Zeiten der sittlichen Entartung und religiösen Abstumpfung schon verschwunden; denn wenn Cicero das Opfer der Iphigenia ein tetrum facinus und Curtius die Menschenopfer überhaupt als ein sacrilegium und eine dura superstitio bezeichnet, so ist die religiöse und rationalistische Flachheit dieser Autoren hinlänglich bekannt; überdem schrieben sie ja in einer Zeit, wo das religiöse Leben des Heidenthums im Allgemeinen schon so tief gesunken war, dass ein Haruspex den andern nicht ansehen konnte, ohne zu lachen; wo die Aussprüche der Pythia auf blosse Pffiffigkeit der Priester reducirt wurden u. s. w. — und dass das sittliche Leben der Griechen und Römer in jenen Zeiten, wo noch Menschenopfer stattfanden, unvergleichlich kräftiger und reiner war als in den lüderlichen Zeiten der römischen Kaiser, wo allerdings die Menschenopfer aufgehört hatten, bedarf doch keines Beweises. Freilich, das natürliche Gefühl, die Stimme des Fleisches und Blutes, Vater- und Mutterliebe wird sich ja wohl auch in jenen alten Zeiten gegen solche Forderungen des Cultus gestäubt haben, aber die Macht des religiösen Bewusstseins brachte dies Widerstreben zum Schweigen.

Es darf nicht verkannt werden, dass dem Menschenopfercultus, so sehr er auch der Nachtseite der religiösen Entwicklung angehört, dennoch ein wahres und tiefes Bedürfniss des religiösen Bewusstseins zu Grunde liegt. Dafür zeugt die allgemeine Erfahrung, dass jedem auch noch so gefährlichen Irrthum eine verkannte Wahrheit zu Grunde liegt, dass jede auch noch so arge Verirrung von einem Streben nach einem wahrhaften Gute ausging, und nur darum nicht das Ziel erreichte, weil sie es auf falschem Wege, mit falschen Mitteln suchte; das beweist die Allgemeinheit dieses Cultus unter allen Völkern, welche dafür zeugt, dass das Bedürfniss, von dem er ausging, ein normales war, so abnorm auch die Realisation des Bedürfnisses war; das beweist endlich die Macht und Hartnäckigkeit des Irrthums, der doch so viel zu überwinden hatte und zu überwinden vermochte: denn die Lüge ist nur mächtig durch die Wahrheit, die in ihr verkehrt ist. Das Menschenopfer ist allerdings ein schauderhafter Wahnsinn, aber ein Wahnsinn der Verzweiflung. Es ist die Verzweiflung an dem wahren Opfer, die Hoffnungslosigkeit, die wahre Sühne und Heiligung zu finden. Das Bewusstsein der Unheiligkeit des menschlichen Lebens, das Bedürfniss nach einer völlig genügenden Sühne und Heiligung desselben ist so tief und mächtig in dem religiösen Bewusstsein des Menschen, dass ihm Nichts zu theuer und köstlich ist, um sie zu gewinnen. Nun aber giebt es nichts Theureres und Köstlicheres auf dem weiten Bereich der sublunaren Welt als eben jenes befleckte und unheilige Leben des Menschen selbst. Das Nächste ist nun, dass das eigne Leben des Menschen zu seiner selbst Sühnung und Heiligung in den Tod dahingegeben wird, und das Weitere ist, dass das Leben eines andern Menschen stellvertretend zur Sühne des eignen Lebens geopfert wird. Die wahre, ächt-religiöse Basis bei beiden ist das Bewusstsein der eignen Unheiligkeit, das Bedürfniss der Sühne, die Erkenntniss, dass der Tod der Sünde Sold, und dass das eigne Leben um der Sünde willen verwirkt sei, und das Bewusstsein, dass kein Aequivalent dafür geboten werden könne, dass auch das Liebste, Edelste und Kost-

barste nicht zu theuer sei, um es als Surrogat dahinzugeben. Aber das grausenhafte Falsche, die satanische Selbstbelügung bei der ersten Art der Opfrung besteht darin, dass diese Dahingabe des unheiligen Lebens in den Tod so wenig ein Weg zur Erlangung eines neuen heiligen Lebens ist, dass sie vielmehr ihm dieselbe völlig abschneidet. Noch schauderhafter und abscheulicher ist aber die andre Art des Opfers, die Substitution eines fremden Menschenlebens für das eigne; denn dabei wird einerseits auf das Frevelhafteste grade das, was doch dem Opfer seinen hohen und einzigen Werth geben soll, die Persönlichkeit des Substituten mit Füßen getreten und die Person als Sache behandelt, und andererseits die Thatsache, dass das substituirte Leben ja ebenso sehr ein unheiliges ist als dasjenige, für welches es eintreten soll, geflissentlich verleugnet. Diese Erkenntniss mochte sich auch dem Heidenthum nicht entziehen, aber das Bedürfniss war da, und forderte gebietrisch Befriedigung. Die Substitution des Thieropfers konnte sie nicht gewähren, die Unzulänglichkeit desselben leuchtete von selbst ein. Die Verzweiflung griff daher zu den Menschenopfern, und erst in spätern Zeiten, wo die Unmittelbarkeit und der Ernst des religiösen Lebens sich immermehr abstumpften, trat wieder allein das Surrogat der Thieropfer ein. „Aber man darf dies, bemerkt treffend Baumgarten, nicht als reinen Fortschritt betrachten; es ist nur der Fortschritt der Verfeinerung, welche sich leichter mit dem Ernst der Sünde abfindet. Die Erynnyen werden beschwichtigt, aber nicht befriedigt.“ Die Substitution des Thieropfers hat keine objective Legitimation im Heidenthum, sie ist hier bloss das Resultat subjectiver Willkür.

Von diesem Standpunkte aus ergiesst sich nun ein neues Licht über unsre Geschichte, zunächst für die subjective, dann auch für die objective Bedeutung derselben. Wenn, wie wir oben sahen, Winer und Bertheau behaupten, die versuchte Opfrung Isaak's habe ihre Veranlassung in der kanaanitischen Sitte der Kinderopfer, und das Vernehmen des göttlichen Befehles setze eine durch den häufigen Anblick jener Opfer bewirkte Trübung des Gottesbewusstseins in Abraham voraus, so liegt dieser Behauptung, so einseitig und unzulässig sie auch erscheint, dennoch eine bedeutende und nicht zu übersehende Wahrheit zu Grunde. Haben die Menschenopfer ein wahres, ächt-religiöses, wenn auch noch so sehr verkehrtes Element in sich, so konnte Abrahams so überaus gewecktes Sensorium für das Gebiet des Religiösen davon nicht unberührt bleiben; um so weniger je grossartiger und energischer die Selbstverleugnung des Heidenthums war, die sich darin aussprach; je mehr es Abraham sich bewusst sein musste, dass der Weg, der ihn zur Vollendung seines Glaubens führte, der Weg der Entsagung und Selbstverleugnung war. Der Anblick der kanaanitischen Kinderopfer, die Bereitwilligkeit dazu bei den umwohnenden Heiden musste in Abraham den Widerstreit der Gedanken, die sich untereinander verklagen und entschuldigen, hervorrufen, musste ihn zu der Selbstprüfung führen, ob auch er in Entsagung und Selbstverleugnung stark genug sein würde, zu thun, was jene Heiden thaten, wenn es etwa sein Gott von ihm verlangte. War aber einmal diese Frage in Abrahams Herzen zur Sprache gekommen, so musste sie auch zur definitiven und factischen Entscheidung geführt werden. Das war das Substrat für die göttliche Forderung in Abrahams Seele, das war ein Motiv der Forderung von Seiten der göttlichen Erziehung, Abrahams Glaubensgehorsam darf an Energie und Unbedingtheit nicht hinter dem Gehorsam, den der Naturdienst von seinen Anhängern fordert und erhält, zurückstehen. Was die heidnischen Völker ringsumher für ihre nichtigen und falschen Götter zu thun vermochten, das soll auch Abraham für seinen Gott zu thun bereit sein. Abraham, der Held des selbstverleugnenden Glaubens, soll in jeder Beziehung an Selbstverleugnung es Allen zuvorthun.

In objectiver Beziehung stellt sich Folgendes von diesem Standpunkt heraus. Der Culminationspunkt des Cultus im Naturdienste war das Menschenopfer. Da demselben auch ein wahres Element zu Grunde lag, und in der Religion des Bundes die absolute Wahrheit erzielt werden sollte, so musste schon von vornherein die Bundesreligion sich mit dem Heidenthum in dieser Beziehung auseinandersetzen; es musste für sie das Wahre darin anerkannt, das Falsche, Karikirte und Lügenhafte negirt und perhorrescirt werden. Die Menschenopfer waren hervorgegangen aus dem Bewusstsein der Unzulänglichkeit der Thieropfer. Durch das Gebot der Opfrung Isaak's ist nun die Wahrheit des Bewusstseins, dass das Menschenleben selbst, insofern es ein unheiliges, ungeweihtes ist, dahin gegeben, geopfert werden müsse, anerkannt; durch die hemmende Dazwischenkunft Gottes ist die grässliche Entstellung dieser Wahrheit, wie sie im Heidenthum sich Bahn gebrochen hatte, gerichtet und zurückgewiesen; durch den von Gott substituirten Widder ist Abraham wieder auf das Thieropfer als Surrogat und Symbol der nothwendigen Opfrung des Menschenlebens zurückgewiesen, und das an sich unzulängliche Thieropfer durch göttliche Acceptation legitimirt und seine vorläufige Gültigkeit feierlich anerkannt. Darin aber, dass das Thieropfer an sich upzulänglich ist, und Gott es dennoch als zulänglich hinstellt und annimmt, ist ein Typus und Unterpfand gegeben, dass einst die volle und rechte und allseitig genügende Sühne und Heiligung des menschlichen Lebens, die vorerst nur symbolisch dargestellt werden konnte, real und absolut erlangt werden solle; und durch die Wiedergabe des in der Gesinnung und im Willen Abrahams schon geopfert Lebens an den Opfernden ist die Verzweiflung des Heidenthums für das Volk des Bundes aufgelöst und versöhnt. So hat die Religion des ausgewählten Volkes schon hier gleich in ihren ersten Anfängen das Princip des Naturdienstes überwunden und dessen Entwicklung, so weit ihm eine Wahrheit zu Grunde liegt, hinter sich liegen. Das Menschenopfer des Naturdienstes ist ein entsetzlicher Angst- und Nothschrei der auf eignen Wegen Heil suchenden Menschheit, ein gräulicher Misston, der erst im Christenthum sich in Jubel- und Dankeshymnen auflösen kann; es ist ein menschlich-voreiliger und darum auch ungöttlicher und unmenschlicher Versuch, das Problem aller Religion, das viertausendjährige Räthsel des religiösen Ringens und Suchens zu lösen, das erst auf Golgatha seine rechte, göttliche Lösung fand. Wir fügen noch ein treffendes Wort Baumgartens hinzu: „In dem abrahamischen Opfer des Widders ist keine *ἐθελοθρησκεία* sondern eine göttliche Ordnung. Daher lässt hier die Stellvertretung durch den Widder Nichts von dem ursprünglichen Ernste fallen, sondern erhält die Bestimmung des verheissenen Samens aufrecht, indem sie die Erfüllung derselben in die Zukunft hineinstellt.“

Wir haben schliesslich noch über die Auswahl und die Lokalität des zum Opferplatze bestimmten Berges zu sprechen. Als Ziel der Reise wird Vs. 2 einer der Berge *הַר הַיְבֵר* angegeben. Abraham gelangt von Berseba aus am dritten Tage (mit einem Esel und einigen Knechten) an den bezeichneten Ort (Vs. 4), — und nach Vs. 14 nannte Abraham die Stätte „Jehovah sieht“ *יְהוָה יִרְאֶה*. Wie die Namensbezeichnung (Land Morijah), so führt auch die angegebene Entfernung uns in die Gegend von Jerusalem. Robinson brauchte von Bir-es-Seba nach Jerusalem mit Kameelen auf gradem Wege 20 Stunden 52 Minuten (vgl. III, 812 f.), also eine Strecke, die Abrahams Reisezug in drei Tagen noch mit Bequemlichkeit zurücklegen konnte. Der Name Moriah, der hier noch der ganzen Gegend zukommt (Vs. 2), beschränkte sich demnächst durch die Erinnerung an unser Factum auf den Berg, welcher der Schauplatz dieser denkwürdigen Begebenheit war. Es ist der spätre Tempelberg (2 Chron. 3, 1; Joseph. ant. I, 13 § 2). — Daraus

ergeben sich die Gründe, warum Jehovah grade diesen Berg wählte. Die Begebenheit hatte zum Zweck, die Substitution des Thieropfers göttlich zu autorisiren. Die Einheit der Idee und des Planes in der ganzen Bundesgeschichte forderte es nun, dass diese Legitimation an der Stätte geschah, wo später der alleinige Mittel- und Concentrationspunkt alles Cultus und aller Opfer stattfinden sollte. — Der Berg ist die natürlichste Opferstätte, er ist ein Altar von Natur. Die Erhöhung bezeichnet die Bestimmung des Opfers für Den, der in der Höhe wohnt. — Die Nothwendigkeit einer dreitägigen Reise sollte nebenbei das Gewicht der Versuchung noch verstärken, indem es für Abraham viel leichter gewesen wäre, sofort nach empfangener Gottesweisung, noch in der frischen Lebendigkeit des ersten Eindruckes, das Werk zu vollbringen, als nach dreitägiger Frist und Ueberlegung.

Der Name Moriah (הַמְּרִיָּה) scheint übrigens erst aus unsrer Geschichte hervorgegangen und demnach Vs. 2 proleptisch gebraucht zu sein. Denn nach Vs. 14 nannte Abraham die Stätte יְהוָה יֵרָאֶה (Jehovah siehe!), und der Erzähler fügt hinzu: „Daher man noch heutiges Tages sagt: Auf dem Berge, wo Jehovah gesehen wird (בְּהָרָה יֵרָאֶה יְהוָה).“

Sarah's Tod und Begräbniss. Isaak's Verheirathung. Abraham's letzte Tage.

§ 59. (Gen. 23.) — Wie lange sich Abraham noch in Berseba aufhielt, bleibt ungewiss. Später finden wir ihn wieder in Hebron. Dort starb Sarah in einem Alter von 127 Jahren¹⁾. Abraham, der im Lande der Verheissung zur Zeit noch keinen Fussbreit sein eigen nennen kann, kauft in förmlicher Volksversammlung von dem Hettiter Efron die Höhle Makpelah bei Hebron nebst zugehörigem Acker für 400 Sekel Silber zum Erbbegräbniss seiner Familie²⁾. Dort wird Sarah begraben. — In dem Lande, das einst seine Nachkommen besitzen werden, sollen auch seine und seiner Gattin Gebeine ungestört ruhen, — zum Zeugniß seines Glaubens an die Verheissung, zur Mahnung und Erinnerung für seine Nachkommen während ihrer 400jährigen Fremdlingschaft³⁾.

1. Ueber die Altersangabe der Sarah bemerkt Lightfoot (opp. I. S. 14): Sola inter mulieres, cujus aetas in scriptura commemoratur. — Da Isaak bei der Opfrung noch ein Knabe war und bei Sarah's Tode schon 37 Jahre alt ist, so liegt zwischen beiden Zeitpunkten ein bedeutender Zwischenraum, über den die Urkunde, sichtbar zum Schlusse der Geschichte Abrahams eilend, — denn der Vorfall auf Moriah war die Spitze und die Vollendung seiner Lebensführungen, — stillschweigend hinweggeht.

2. Der Name **Makpelah** מַכְפֶּלֶה (Gedoppeltes, Doppelhöhle) ist nom. propr. An dem Orte in Hebron, den die Tradition als die authentische Stätte des patriarchalischen Erbbegräbnisses bezeichnet, steht eine Moschee mit mächtigen Ringmauern (das Haram). Mit der eifersüchtigsten Bigotterie halten die Mohamedaner jeden Juden und Christen von diesem Heiligthume fern, daher denn auch nichts Zuverlässiges über das Innere desselben bekannt ist. Vgl. die interessanten Mittheilungen Robinsons (III, 706—714). „Das äussere

Bauwerk, sagt dieser Reisende, gehört offenbar einem hohen Alterthume an, und die Aehnlichkeit seiner Architektur mit der in den Ueberresten des alten Tempels in Jerusalem, scheint auf einen jüdischen Ursprung hinzuweisen Mir ist nichts bekannt, was uns veranlassen könnte, die Richtigkeit der Ueberlieferung zu bezweifeln, welche dies für den in der Genesis erwähnten Begräbnissplatz der Patriarchen hält; vielmehr dient Vieles zu ihrer Bestätigung. Josephus berichtet (ant. I, 14; bell. jud. IV, 9, 7), dass Abraham und seine Nachkommen über den besagten Gräbern Monumente errichteten, und dass die Gräber der Patriarchen aus Marmor gebaut und von zierlicher Arbeit noch in Hebron zu sehen seien. In den Tagen des Eusebius und Hieronymus wurde das Monument Abrahams noch gezeigt (Onom. s. v. Arboch) und der Bordeaux-Pilger im J. 333 beschreibt es als ein aus Steinen von bewundernswürdiger Schönheit erbautes Viereck. Diese Beschreibung bezieht sich, wie mir scheint, ohne Zweifel auf das äussere Bauwerk, wie wir es jetzt sehen, und ich wage die Vermuthung, dass dasselbe schon in den Tagen des Josephus und wahrscheinlich viel früher vorhanden war.“ Nach Anführung der spätern Zeugnisse, fährt Robinson fort: „So können wir, wie mir scheint, mit Zuversicht bei der Meinung stehen bleiben, dass das merkwürdige äussere Bauwerk des Haram allerdings von jüdischen Händen herrührt und lange vor der Vernichtung der Nation um das Grab ihres Stammvaters errichtet wurde. Die zwiefache Höhle lag nach der Schrift am Ende des Ackers, gegen Mamre über, ebenso wie Hebron (Gen. 23, 9. 17—19; 35, 27), und alle spätern Schriftsteller sprechen von dem Grabe des Patriarchen als bei oder in diesem Orte, nicht bloss in der Nähe desselben Grade zur Linken des Haupteinganges des Haram ist ein kleines Loch in der Mauer, durch welches den Juden zu gewissen Zeiten in das Innere hineinzusehen erlaubt ist. Jetzt war das Loch durch eine Klappe von Innen verschlossen.“ — Ueber die Werthbestimmung des Kaufpreises von **400 Sekel Silber** „gangbar dem Kaufmann“ vgl. besonders Böckh in s. metrologischen Untersuchungen Berl. 1838 S. 56 und Bertheau zur Gesch. d. Isr. S. 17 ff. Böckh entscheidet sich dafür, dass geprägtes Geld den Hebräern bis zu den persischen Zeiten unbekannt war, wogegen Andre es für wahrscheinlich halten, dass sie schon vor dem Exil gemünzte oder doch mit einem Stempel versehene Metallstücke gehabt haben. Grade der Zusatz עֵבֶר לְפָחֶר in Vs. 16 beweist, dass schon in den patr. und mosaischen Zeiten abgegrenzte und ihren Werth irgendwie bezeichnende Metallstücke, die auf Anerkennung im Handel und Verkehr Anspruch machten, vorhanden waren. Schwierig ist aber die Frage nach dem Werth des Sekels, die von der Vergleichung mit dem bekannten Makkabäischen Sekel (274 par. Gran = c. 21 Ggr.) und von der Bestimmung, ob der gewöhnliche oder der heilige (doppelt so schwere) Sekel der ursprüngliche war, abhängig ist.

3. „Noch im Tode wollte, sagt Ranke, Unters. I, 46, Abraham seinen Glauben an die Wahrheit der empfangenen Verheissung bezeugen, ähnlich wie in viel später Zeit Jeremias der Prophet, unmittelbar vor dem Exil, als ihm der nahe Fall Jerusalems bereits offenbart war, den Acker Hamameels zu Anathoth kaufte, in aller Form Rechts erkaufte, um seine feste Zuversicht auf die verheissene Rückkehr des Volkes in das Vaterland zu bezeugen.“

§ 60. (Gen. 24.) — Drei Jahre später denkt Abraham ernstlich daran, die Lücke, die durch Sarah's Tod in seinem Hauswesen und in Isaak's Herzen entstanden war (vgl. K. 24, 67) durch die Verheirathung Isaak's auszufüllen. Einige Zeit vorher hatte er Nachricht erhalten von

der reichen Nachkommenschaft seines Bruders Nachor in Mesopotamien (K. 22, 20 ff.), und da er sich nicht entschliessen kann, dem Sohne der Verheissung ein Weib zu geben aus den Kanaanitern, sendet er den ältesten und vertrautesten seiner Knechte¹⁾ nach Mesopotamien zur Brautwerbung, lässt denselben aber vorher feierlich schwören²⁾, dass er auf keinen Fall weder seinem Sohne eine Kanaaniterin freien, noch auch eine Uebersiedelung desselben nach Mesopotamien zugeben werde. Mit reich beladenen Kameelen zieht der Knecht hin, und Gott, dem er im Gebete sein Geschäft befohlen, führt ihm wunderbar an einem Brunnen die bestimmte Braut entgegen. Die liebliche freundliche Dirne giebt ihm, noch ehe er ausgeredet hat, auf seine Bitte zu trinken aus ihrem Krüge und er bietet sich von freien Stücken, auch seine Kameele zu trinken. Das aber grade hatte sich der Knecht von Gott zum Zeichen erbeten. Noch schweigt er, schenkt ihr aber in ahnungsvoller Freude goldene Spangen und Armringe. Doch als er erfährt, dass es Rebekka, Betuel's Tochter, Nachor's Enkelin ist, da wird er seiner Sache gewiss und giebt sich ihr als Abrahams Knecht zu erkennen. Die rührige Jungfrau eilt mit dieser Kunde zu den Ihrigen und ihr Bruder Laban führt den Fremdling in das gastliche Haus. Noch ehe er Speise und Trank zu sich genommen, bringt er seine Werbung vor, die das ganze Haus mit Freude erfüllt, denn auch ihnen ist Gottes Finger unverkennbar, — und auch die rasche Jungfrau antwortet auf die Frage: „Willst du mit diesem Manne ziehen?“ — entschlossen und ohne Bedenken: „Ja, ich will mit ihm.“ Der Segen der Ihrigen geleitet sie, und Isaak, dem die Braut, als er an einem Abend zu ungestörter Meditation aufs Feld hinausgegangen war, entgegenkommt, führt sie in die Hütte seiner Mutter Sarah. Sie ward sein Weib. Er gewann sie lieb und also ward Isaak getröstet über seiner Mutter Verlust³⁾.

1. Gewöhnlich identificirt man mit dem hier erwähnten Knechte, „der über alle Güter Abraham's gesetzt war“, den Elieser von Damaskus, den Hausverwalter Abram's K. 15, 2, wenn auch ohne ausdrückliche Berechtigung, doch mit grosser Wahrscheinlichkeit. Wie dort der Hausverwalter als muthmaasslicher Erbe des kinderlosen Herrn erscheint, so setzt auch hier der Eid, den Abraham ihn schwören lässt, voraus, dass im Falle des Todes Abraham's dem Knechte eine einflussreiche Stellung zum Sohne des Hauses zukam.

2. Abraham lässt zum Behuf des Schwures den Knecht die Hand unter seine **Hüfte** legen. Dieser Gebrauch findet sich nur bei den Patriarchen, nämlich hier und K. 47, 29. — Die Kirchenväter und viele spätre Ausleger sehen darin eine Beziehung auf den verheissenen Samen, der aus der Hüfte kommen solle; die Rabbinen (auch Delitzsch) denken an das Bundeszeichen der Beschneidung; Grotius an das Schwerdt, das an der Hüfte hing, durch das der Meineidige umkommen solle. Am nächstliegenden und natür-

lichsten bezieht man das Symbol darauf, dass die Hüfte der Sitz der Kraft und Festigkeit ist.

3. Das grosse Interesse der Urkunde an der Verheirathung Isaak's, welches sich in der malerischen Breite der Darstellung kund giebt, beruht nicht lediglich auf dem idyllisch-vorbildlichen Element der Begebenheit, sondern viel mehr noch auf der Bedeutung, welche die Ehe überhaupt für die Bundesgeschichte als Mittel und Bedingung der Realisation der Verheissung hat.

§ 61. (Gen. 25, 1—10.) — Nach Sarah's Tode nahm Abraham die Kethurah (unbekannter Abstammung) zum Keksweibe, die ihm noch sechs Söhne gebar, welche zu Stammvätern arabischer Völkerschaften heranwuchsen. Nachdem er vorher noch den Isaak zum alleinigen Erben seiner Güter eingesetzt, und die Söhne seiner beiden Keksweiber mit reichen Geschenken bedacht hatte, — starb er im 175. Lebensjahre alt und lebenssatt, und ward neben seinem Weibe in der Höhle Makpelah von seinen Söhnen Isaak und Ismael begraben.

Die kethuräischen Nachkommen Abraham's dienen mit zur Realisation der Verheissung, dass Abraham ein Vater vieler Völker sein solle. Ihre Namen lassen sich meistens nicht mit Sicherheit nachweisen. Den bekanntesten Stamm bilden die Midianiter, die sich am älanitischen Meerbusen niederliessen und später mehrfach mit Israel in Berührung kommen. Scharfsinnig bemerkt Baumgarten S. 245: „Da diese neue Ehe (mit der Kethurah) und ihre Frucht nicht hinausgeht über die Sphäre der Natur, so ist sie verschieden von der Verbindung mit der Hagar, in welcher Abraham den Samen Gottes suchte, und der Ehe mit der Sarah, in welcher ihm der Same gegeben und verheissen wurde. Daher giebt es auch für die Söhne der Kethurah keine Verheissungen.“ Dass Abraham jetzt, nachdem schon vor Decennien seine Zeugungsfähigkeit erloschen war, noch sechs Söhne zu zeugen vermag, resultirt aus der zur Zeugung Isaak's ihm erneuerten Zeugungskraft.

Zweiter Cyclus der Familiengeschichte.

I s a a k.

Isaak's Söhne.

§ 62. (Gen. 25, 11—26.) — Schon Abraham scheint seine letzten ruhigen Jahre zurückgezogen an der Südgrenze Palästina's zugebracht zu haben (V. 11 und K. 24, 60). Dort (am Brunnen Lachai-Roi § 50) fin-

den wir auch Isaak. Diese stille, einsame, von dem Drängen und Treiben der Kanaaniter weniger berührte Gegend entspricht seinem schüchternen eingezogenen Gemüthe. Wie Abraham ist auch er auf's Hoffen und Harren angewiesen: zwanzigjährige Unfruchtbarkeit seines Weibes¹⁾ giebt ihm Anlass genug, seinen Glauben an die Verheissung zu üben. Nach dieser Prüfungszeit erhört Gott sein Gebet. Rebekka fühlt sich schwanger. Aber die Kinder stossen sich mit einander in ihrem Leibe. In leidenschaftlich erregter Besorgniss erblickt sie darin ein unheilverkündendes Omen, und ihr banges Ahnen hat sie nicht getäuscht, denn als sie hingeht, Jehovah zu fragen, erhält sie die göttliche Antwort²⁾:

„Zwei Völker sind in deinem Leibe,
Und zwei Nationen aus deinem Schooss sich trennen,
Eine Nation wird die andre überwältigen,
Und der Grössre soll dienen dem Kleinern.“

Als nun die Stunde der Geburt gekommen ist, gebiert sie Zwillinge. Der Erstgeborne ist rauh und haaricht und erhält den Namen Esau; der Zweitgeborne hält mit der Hand die Ferse seines Bruders und wird Jakob genannt³⁾.

1. Die Wahrheit, dass der Same der Verheissung *παρὰ φύσιν* gewonnen werden müsse, macht sich auch hier wieder geltend. Allerdings ist es eine im hebräischen Alterthum sich öfter bewährende Anschauung, dass ausgezeichnete Männer von epochemachender Bedeutung von Müttern, deren natürliche Unfruchtbarkeit sich schon entschieden zu haben scheint, spät geboren worden; aber diese Anschauung ist nicht eine Illusion, ein Volkswahn und selbstgemachtes Phantom ohne Realität, sondern sie resultirt aus der Erfahrung ebenso sehr wie aus der Natur der Sache. Bewährt es sich schon im gewöhnlichen Leben als Thatsache, — die auch wohl physiologisch zu erklären sein möchte — dass häufig solchen Spätgebornen eine besonders auszeichnende Begabung zukommt, und sieht das religiöse Bewusstsein aller Zeiten in solchen eine Gabe göttlicher Gnade, so werden wir uns nicht wundern dürfen, wenn bei dem Volke der Wahl, das von vornherein in Beruf und Aufgabe das *παρὰ φύσιν* an der Stirn trägt, dessen Geschichte von vornherein darauf angelegt ist, diese Anschauung besonders kräftig und lebhaft erscheint.

2. Die Ausleger haben von je her viel hin und her gerathen, auf welche Weise Rebekka dies **Befragen Jehovah's** veranstaltet haben möge. Luther lässt sie zum Patriarchen Sem gehen, welcher damals noch gelebt, Andre zu Abraham oder Melchisedek, ähnlich wie man später hinging, die Propheten zu fragen. Einen bestimmten Anknüpfungspunkt scheint diese Annahme in 1 Sam. 9, 9 zu finden, wo das Befragen Gottes durch Propheten oder Seher als eine uralte Sitte in Israel erscheint. Hävernicks meint unter den 1 Sam. 28, 6 namhaft gemachten drei Arten, Gott zu fragen (durch Träume, Urim und Propheten), sei hier jedenfalls die der Urzeit besonders eigenthümliche Offenbarungs-

form des Traumes anzunehmen: womit aber der Ausdruck: Sie ging hin — schwer vereinbar ist. Noch Andere ziehen vor, Rebekka sich im einfachen Gebete an Gott wenden und durch göttliche Einsprache die Antwort erhalten zu lassen. Wenn auch bei dieser Annahme das נִבֵּי aus Gen. 24, 63 allenfalls erklärlich wäre, so deutet doch die ganze Haltung des Berichtes auf eine expresse und besondere Art der Gottesbefragung hin und drängt uns auf die zuerst bezeichnete Form zurück. Wir können zwar darauf kein Gewicht legen, dass Abraham K. 20, 7 ein נִבֵּי genannt wird, tragen aber kein Bedenken, wie bei allen Völkern der alten Welt, so auch bei den Anfängen des israelitischen Volkes noch vor Entwicklung des eigentlichen theokratischen Prophetenthums, Seher vorauszusetzen, die, durch mantische Disposition sich auszeichnend, in divinatorischer Weise orakelmässige Aufschlüsse über vorgelegte Fragen gaben, nur dass wir hier auch diese Orakel wie das ganze religiöse Leben unter jehovistischen Gesichtspunkt zu stellen haben, so dass in solchen vorprophetischen Sehern schon Anbahnung und Uebergang zu der prophetischen Gottesmanifestation gegeben war, denn „vor Zeiten in Israel, wenn man ging, Gott zu fragen, sprach man: „Kommt, lasst uns gehen zu dem Seher; denn die man heut zu Tage Propheten (נָבִיא) heisst, die hiess man vor Zeiten Seher (רֹאֶה)“ 1 Sam. 9, 9. —

Das göttliche Orakel bestätigt Rebekka's Besorgniss. Die heftigen Bewegungen der Kinder im Mutterleibe werden als ein Vorzeichen auf die feindselige Gesinnung und auf den Kampf gedeutet, der sie, einst zu Völkern herangewachsen, entzweien wird. Beide können also nicht zumal den göttlichen Bundeszwecken dienstbar werden. Das Gesetz der Abscheidung und Aussonderung, welches den Abraham von seiner Verwandtschaft und Freundschaft losriss, welches sich auch noch in Abraham's Zeugungen geltend machte, indem es die Ausscheidung Ismael's herbeiführte, ist also dadurch noch nicht zur Erfüllung und Sättigung gekommen, sondern fordert auch bei Isaak's Zeugung Scheidung und Besonderung. Aber dass die Ablösung der Schalen vom Kern, der naturwüchsigen Ranken vom gottgepflanzten Stamme hiermit zum Ziele gekommen ist, zeigt sich darin, dass beide Söhne Producte einer Zeugung und einer Geburt sind. Der Gegensatz zwischen den Söhnen Abraham's hatte seinen Grund in der Verschiedenheit der Mütter sowohl, wie in der Verschiedenheit der Zeugung (der eine war noch in der Vorhaut, der andere bereits in der Beschneidung gezeugt). Der Unterschied zwischen Beiden war also ein äusserer, augenfälliger; jetzt greift das Gesetz der Absonderung weiter, und scheidet zwischen den beiden Söhnen Isaak's, die an äusserer Berechtigung völlig gleich waren. Ja wie sehr der Weg des Berufes und der Gnade von dem der Natur abweicht, zeigt sich darin, dass der Erstgeborne, dem nach menschlicher Ordnung der Vorrang zukam, vor dem Jüngern zurücktreten soll, denn „der Grössere soll dem Kleinern dienen.“ Es zeigt sich auch hier, wie durch die ganze Heilsgeschichte, dass Gott $\tau\acute{\alpha} \alpha\gamma\epsilon\lambda\eta\tau\acute{o}\upsilon \kappa\acute{o}\sigma\mu\omicron\upsilon\kappa\alpha\iota \tau\acute{\alpha} \xi\theta\upsilon\sigma\tau\epsilon\rho\eta\mu\acute{\epsilon}\nu\alpha$ für seine Zwecke auserwählt. Wie Abraham an der Austreibung Ismael's seinen Glauben üben soll, indem er der Wahl Gottes seine natürliche Vaterliebe aufopfern muss, so sollen auch hier die Eltern zu gleichem Zwecke die Subjectivität der Elternliebe der Objectivität der Geschichte aufopfern lernen.

3. Wie das Stossen der Kinder im Mutterleibe, so erscheint auch der Umstand, dass der Nachgeborne seines Bruders Ferse hält, bedeutsam, und verschafft ihm den Namen Jakob. Tuch meint, dies sei „gegen alle physische Möglichkeit“. So redet der Theologe, der doch in allen Dingen sich des absprechenden Urtheils enthalten sollte, ins Gelage hinein, während die Sachkundigen an der berichteten Sache nicht den mindesten Anstoss genommen haben. Der ehrliche Rosenmüller begnügte sich zu sagen:

de qua re judicium esto penes artis obstetriciae peritos. Hören wir unter zahlreichen ärztlichen Zeugnissen nur eins der neusten. Trusen (Darstellung d. bibl. Krankheiten) sagt: „Der vorgefallene Arm der zweiten Zwillingsgeburt erklärt sich dadurch, dass jedes der Zwillingskinder gewöhnlich kleiner ist, als die einzige Frucht einer Schwangerschaft, wodurch gemeinhin schnelle Geburten verursacht werden und einzelne Theile des zweiten Kindes vorfallen.“

Dass der Erstgeborne schon bei der Geburt mit röthlichem Haare bedeckt ist, hat man sich nicht in dem Maasse, dass es als eine Monstrosität erscheinen müsse, zu denken, so sehr auch das Ungewöhnliche und Auffallende anzuerkennen ist (vgl. K. 27, 11. 16). Beide Söhne erhalten ihre Namen von den bei ihrer Geburt obwaltenden Umständen, der ältere wird Esau עֵשָׂו (der Behaarte) und der jüngere Jakob יַעֲקֹב (der Fersenhalter) genannt. Denn das Verbum עָקַב ist Denominativ von עָקַף Ferse, und heisst an der Ferse halten (Hos. 12, 4). Daraus hat sich wahrscheinlich die andere Bedeutung „überlisten“ (Gen. 27, 36) erst abgeleitet, indem das Ergreifen bei der Ferse als Grundtypus der List, die den Andern zu Falle bringen will, anzusehen ist.

§ 63. (Gen. 25, 27 ff.) — Als die Knaben heranwuchsen, trat die totale Verschiedenheit im Charakter und der Richtung beider immer entschiedener hervor. Sie prägt sich zunächst schon in der Wahl der äussern Lebensstellung aus. Esau's wilder Sinn findet nur Befriedigung in dem herumschweifenden, ungebundenen, rohen Jagdleben; Jakob aber, stillen, in sich gekehrten Sinnes, bleibt bei dem von den Vätern überkommenen stillen Berufe des Hirtenlebens. Der wilde Esau wird aber des stillen Vaters Liebling und die rasche Rebekka hat an dem zurückgezogenen Jakob ihre Freude. — Einst kehrte Esau ermüdet und hungrig von der Jagd zurück, als Jakob grade ein Linsengericht bereitet hatte. Nicht gewohnt und unfähig, seine augenblicklich aufsteigenden Begierden zu beherrschen, fordert er mit stürmischer Gier die Speise, und der schlaue, berechnende Jakob benutzt diese Gelegenheit, sich dafür von seinem Bruder das Erstgeburtsrecht eidlich abtreten zu lassen.

Die ganze Erzählung setzt offenbar voraus, dass der Inhalt des göttlichen Orakels allen Mitbetheiligten bekannt geworden ist. Erst unter dieser Voraussetzung tritt ihr Benehmen, sowohl Isaak's und Rebekka's, als auch Esau's und Jakob's, in sein volles Licht und Gewicht.

Der Grund, warum die **Vorliebe** der Eltern sich so durchkreuzt, hat ihren Grund wohl hauptsächlich in dem Bedürfnisse polarischer Ausgleichung, die die Gatten, statt sie nach Gottes Ordnung und Fügung in ihrer eignen Gegenseitigkeit zu suchen und zu finden, in ihren Kindern suchen. Isaak, ein schüchterner, in sich gekehrter, zaghafter und stiller Mann, sieht in dem hinausstürmenden, wild umherschweifenden Esau die Kraft und Entschlossenheit, die er in sich selbst wohl schon oft genug schmerzlich vermisst hat; er übersieht dabei gerne den ungöttlichen Beisatz, die verkehrte Ungebundenheit, die Unempfänglichkeit für alle höhern und geistlichen Beziehungen des Lebens. Er hofft in ihm die Stütze seines Alters, die starke Schutzwehr gegen die mancherlei

Bedrängnisse von Aussen, die er doch in Gottes Schutz zu suchen hat, zu finden. Jakob's stilles, zurückgezogenes, furchtsames Wesen kann ihm nicht die Gewähr leisten, die Esau's Charakter ihm zu versprechen scheint, — wie leicht mochte da, nachdem einmal die Lauterkeit und Einfalt seines Blickes getrübt war, das göttliche Orakel mit seinen entgegengesetzten Bestimmungen in seinem Bewusstsein zurücktreten, wie leicht und gern mochte er sich überreden, dass eine Täuschung, ein Irrthum, eine Verwechslung dabei obwalte! Auch weist die Urkunde nicht undeutlich darauf hin, dass Esau's schmackhaftes Wildpret auch seinen Theil an Isaak's Vorliebe trug. — Dagegen fühlt sich die rasche, feurige, rüstige und entschlossene, ja mitunter unbedachtsam leidenschaftliche und heftige Rebekka hingezogen zu dem ruhigen, stillen, äusserlich schüchternen, aber listigen und schlaun Jakob. Ihre Vorliebe, obwohl nicht minder auf natürlichem, fleischlichem Boden erwachsen, kann doch wenigstens die Coincidenz der Verheissung für sich geltend machen. Wie geistig-kräftige Weiber überhaupt gern in beharrlicher Intrigue den Ersatz für die ihnen von der Natur versagte äusserliche Kraft des Auftretens suchen, so findet sie auch in Jakob's Schlaueit und List einen willkommenen Bundesgenossen; und so ist es zum Theil wiederum das Ungöttliche an Jakob, an das sie sich anschliesst.

Wenn Tuch anerkennt, dass die Erzählung „dem Charakter des sonst in Schatten gestellten Esau alle Gerechtigkeit widerfahren lasse, ihn namentlich als geraden, biedern und treuherzigen Mann schildere“, so freuen wir uns dieser Anerkennung gegenüber dem von demselben Ausleger der heiligen Sage sonst gemachten Vorwürfe, dass engherziger Nationalhass ihr die Farben zu ihren Schildrungen leihe (62, 1), — müssen aber bemerken, dass er hier der Urkunde nicht minder Unrecht thut wie dort. Bei einer gewissen, allerdings aus der Schilderung der Urkunde hervortretenden Geradheit, Offenheit und Biederkeit, lässt sie doch auch ebenso sehr die Schattenseiten in Esau's Charakter und Lebensrichtung hervortreten, und musste es, um durch That-sachen die Unfähigkeit Esau's für die göttlichen Heilszwecke zu zeigen, und seine Verwerfung von Seiten Gottes zu motiviren. Welch ein scharfes, schneidendes Urtheil involviren z. B. die Worte, mit welchen der Bericht schliesst: „Er ass und trank, stand auf und ging davon. Also verachtete Esau seine Erstgeburt,“ — besonders wenn man erwägt, welche unendliche Wichtigkeit das Erstgeburtsrecht wegen des nach menschlichem Rechte daran haftenden Segens der Verheissung für die Urkunde hat. Der Hebräerbrief, der den Charakter Esau's mit einem einzigen Pinselstrich als *βέβηλος* bezeichnet, hat den Sinn der Urkunde gewiss besser getroffen, als Tuch mit seinem gutgemeinten Lobe.

Während v. Lengerke, Kanaan I, 302, anerkennt, dass „die Sage die **List**, mit welcher Jakob seinem unbefangenen Bruder das Erstgeburtsrecht abgewinnt, und ihn endlich auch um den Segen des Vaters bringt, als Unrecht gelten lasse“, wirft Tuch der Urkunde vor: „sie lasse Jakob's schlaues, berechnendes Benehmen, das dem strengern Moralisten anstössig erscheinen könne, vollkommen tadellos erscheinen.“ Mit völlig demselben Rechte liesse sich z. B. behaupten, die Urkunde lasse die Frevelthat der Söhne Jakob's an den Bewohnern Sichems (K. 34) „vollkommen tadellos“ erscheinen, — und welch ein scharfes Urtheil spricht (für diesen Standpunkt) zufällig K. 49 über sie aus. Die Urkunde bewährt hier wie allenthalben ihren rein objectiven Standpunkt, von dem aus sie weder lobt noch tadelt, sondern einfach erzählt, ohne Schminke und Schmuck, was und wie es geschehen ist; dagegen aber die That-sachen hervorhebt, in welchen die göttliche Nemesis das Urtheil gesprochen hat. So tadelt sie auch hier Ja-

kob's Benehmen nicht, aber wie bestimmt und unverkennbar lässt sie Jakob's unedle List, durch so viel Noth und Leiden, Mangel, Arbeit und Entbehrung, die ihn um derselben willen später treffen, als gottwidrige Verkehrtheit richten.

Schwierig scheint die Beantwortung der Frage, was denn Esau in seinem **Erstgeburtsrechte** in seiner und Jakob's Meinung dahin gab. Wir wissen, dass die äussern Vorrechte der Erstgeburt mindestens ein doppeltes Erbtheil (Deut. 21, 17), wo nicht noch mehr (Gen. 25, 5. 6), und der Primat in der Familie waren (Gen. 49, 3). In der Familie der Patriarchen knüpfte sich besonders an dies letztere Vorrecht noch ein drittes, nämlich die Uebertragung des Verheissungssegens. Dass Esau für die Würdigung dieses Momentes keinen Sinn hat, und daher sich aus dem Verlust desselben nicht viel macht, lässt sich begreifen, — um so auffallender aber könnte es erscheinen, dass er auch die beiden erstgenannten materiellen Vortheile so bereitwillig um eines nichtigen Linsengerichtes willen dahin giebt. Allein einerseits lässt man dabei die tägliche Erfahrung unbeachtet, dass leichtsinnige Menschen in ihrer Leichtfertigkeit um augenblicklichen Genusses willen auch zukünftige materielle Vortheile und zeitliche Güter gering achten und unbedenklich vergeuden; — man verkennt ferner, welche Macht der Augenblick mit seiner dringenden Nothdurft und seiner stürmischen Gier auf einen Menschen, der so wenig sich zu beherrschen und eine Befriedigung seiner Lust zu versagen gewohnt war, wie Esau, ausüben musste; — und endlich berechtigt der spätre Verlauf der Geschichte (K. 27), so wenig das auch zu der vorausgesetzten Biederkeit, Geradheit und Treuherzigkeit Esau's passen mag, zu der Anklage, dass im Hintergrunde seiner Seele wohl die Zuversicht liegen mochte der Vater werde bei seiner so bestimmt prononcirtten Vorliebe, bei dem immer doch auf seiner Seite stehenden Rechte der Natur die factische Ertheilung der Vorrechte von diesem Privathandel nicht abhängig machen.

Tuch S. 421 meint, der **Name der Edomiter** „stehe sicher mit dem rothen Meere in Verbindung,“ und darum könne die Angabe der Urkunde, die den Namen des Stammvaters (Edom אֶדוֹם) von dem Ausrufe Esau's Vs. 30: „Lass mich schlingen von dem Rothen, dem Rothen da“ nur eine verunglückte etymologische Mythe sein. Jene Verbindung ist nun eben nichts weniger als sicher: sie ist vielmehr sehr unwahrscheinlich, einmal, weil der Name rothes Meer kein semitischer, sondern ein griechischer ist, dort heisst das Meer bekanntlich Schilfmeer; dann aber auch, weil der Name im Alterthum so umfassend war, dass er das ganze Südmeer einschliesslich des persischen, wie des arabischen Meerbusens bezeichnete, das Land der Edomiter aber nur den Busen eines Busens dieses unermesslichen Meeres ohnehin an einem einzigen Punkte berührte. — Denjenigen, der die Entstehung solcher Beinamen auch noch in unsrer Zeit beobachtet, wird es um so weniger befremden, dass Esau diesen Beinamen von einem solchen Ausrufe erhalten habe, als in demselben die ganze ungeberdige, ungestüme, besinnungslose Hast und Rohheit seines Charakters sich ausgeprägt hatte. — Es ist überhaupt merkwürdig, wie überaus häufig solche von scheinbar höchst geringfügigen und zufälligen Dingen abstrahirte Beinamen die innerste Lebensrichtung — sei es durch einen launenhaften Zufall, oder durch eine unbewusste divinatorische Kraft — treffen und daher auch oft seltsam genug zu den spätern Lebensgestaltungen und Lebensschicksalen stimmen.

So wenig wir auch das Bestreben so vieler Ausleger alter und neuer Zeit, Jakob bei diesem Handel weiss zu brennen, oder doch, wenn sie auch die Form seines Benehmens als unedel und fleischlich Preis geben, wenigstens das Motiv desselben als ein rein geistliches Interesse an dem Erstgeburtsrechte darzustellen, billigen können, —

so können wir doch auch nicht dem Urtheil beistimmen, dass die rein materiellen Vortheile ihn allein dazu bestimmt hätten. Das geistliche Interesse an dem Erstgeburtsrechte, der Blick auf die Verheissung konnte bei Jakob unmöglich ganz fehlen, mochte demselben auch noch so viel Beisatz irdischen Sinnes und Strebens beigemischt sein. Der Einfluss der Mutter, die innerliche, in sich gekehrte Richtung seines Charakters und die spätre geläuterte Gestalt desselben motiviren hinlänglich dies Urtheil. Trotz aller fleischlichen Selbsthülfe, trotz aller unedlen List und Schlaueit ist und bleibt Jakob der Berufene und Erwählte. Zwar viel Noth und Trübsal, viel Elend, Armuth, Mangel und Entbehrung, viel Arbeit, Mühe und Angst, viel Gnade und Erbarmen von Seiten Gottes ist nöthig, um einen solchen Charakter von seinem unreinen Beisatz zu läutern und ihn für die göttlichen Zwecke zu heiligen, — aber um so herrlicher tritt dann auch nachher aus der Arbeit des Geistes Gottes dieser Charakter als ein leuchtendes Vorbild hervor. —

Beifall vielleicht verdient Lightfoot's (opera T. I. p. 16) Conjectur, welche unsre Thatsache in Verbindung bringt mit der Theurung, deren der Anfang des folgenden Kap. erwähnt: „Ex textu veresimile est, famem eam, quae causa Esavo fuit, communicandi primogeniti jus, causam quoque fuisse Isaaco ex sede propria exeundi et proficiscendi aliorum, quaesitum vitae necessaria. Apparet magnam tunc victus penuriam fuisse, redacto Jacobo ad hoc lentium juscum, Esavo autem ad eas angustias, ut nisi potiretur isto edulio, fame videretur defecturus.“

Isaak's Pilgerleben.

§ 64. (Gen. 26.) — Eine Theurung lastete, schwerer noch, denn die zu Abraham's Zeit, auf dem Lande der Verheissung, und Isaak, dem Beispiele seines Vaters folgend, zieht weiter südlich nach Gerar (§ 56, 1), und gedenkt von da sich nach Aegypten, der Kornkammer der alten Welt, zu wenden. Da erscheint ihm (zum erstenmale) Jehovah, verbietet ihm, das Land seiner Fremdlingschaft zu verlassen, und trägt förmlich und feierlich Abraham's Verheissungssegens nach seiner dreifachen Beziehung (der leiblichen Mehrung seines Samens, dem Besitze des Landes und der Heilungsvermittlung für alle Völker) auf ihn über. So bleibt Isaak in Gerar, und giebt, da er sein Weib und um ihretwillen auch sich von der Gewaltthätigkeit der Bewohner bedroht sieht, wie Abraham vordem auch gethan, die Rebekka für seine Schwester aus. Doch ihn, der minder starken Sinnes ist, verschont Gott mit der Prüfung, die seinen Vater betroffen. Abimelech, der König des Landes, schliesst aus dem vertraulich liebko-senden Umgange der Gatten, dessen Zeuge er unbemerkt wurde, auf die wahre Sachlage und verbietet bei Todesstrafe seinen Unterthanen jede Verletzung derselben. — Die fortdauernde Hungersnoth veranlasst Isaak zu einem Versuche, mit seiner Viehzucht Ackerbau zu verbinden, und hundertfältiger Erntesegen beweist ihm, dass er im Lande der Verheissung auch unter Misswachs und Theuerung der Aushülfe Aegyptens nicht bedürfe. Sein Reichthum mehrte sich in dem Maasse, dass der Neid der

Philister sich auf's Höchste steigerte; selbst Abimelech vermag nicht, ihn gegen die endlosen Plackereien, die sie ihm bereiten, sicher zu stellen, und Isaak verlässt, seinem Rathe folgend, die Stadt und lässt sich im Thale Gerar nieder. Aber auch hier verfolgt ihn der Neid der geraritischen Hirten mit unaufhörlichen Zänkereien um die von ihm gegrabenen Brunnen. Ohne imponirende Persönlichkeit und nur in der Elasticität des Duldens gross, räumt Isaak von Neuem das Feld, aber die Anfeindungen dauern fort und nöthigen ihn endlich, diese Gegend ganz zu verlassen und nach Berseba zu ziehen. Da erschien Jehovah ihm zum zweitenmale, ihm Trost und Muth zusprechend. Dadurch neu gekräftigt und auch äusserlich zur Ruhe gelangt, pflegt er durch Errichtung eines Altars und Jehovahdienstes seines Patriarchen- und Prophetenberufes. Abimelech sucht ihn hier auf und bittet um ein Bündniss, das der nachgiebige Isaak ihm auch gewährt. Zugleich entdecken dessen Knechte einen neuen Brunnen, und der Name Berseba ersteht von Neuem als Zeuge des alten und des neuen Bundes. — Kaum ist aber Isaak von den äussern Drangsalen, die bisher ihn verfolgt hatten, frei, so kommt häusliches Leiden über ihn. Esau, der Gesinnung nach schon längst dem Heidenthum anheimgefallen, heirathet zwei Kanaaniterinnen, die den Eltern eitel Herzeleid machen.

1. Der Zweck dieses Kapitels, in welchem Alles zusammengefasst ist, was die heilige Sage über Isaak's Leben (sofern es nicht durch Abraham's oder Jakob's Geschichte absorbirt oder beherrscht ist) aufbewahrt hat, concentrirt sich darin, einerseits ein Charakterbild Isaak's durch Thatsachen darzustellen und andererseits die dadurch bedingte Eigenthümlichkeit der göttlichen Führung dieses Patriarchen zur Anschauung zu bringen.

Als der **Grundtypus des Charakters Isaak's** tritt sofort die Elasticität des Duldens hervor, die dem Uebel nicht widersteht, nicht gegen dasselbe ankämpft, sondern es durch Geduld und Nachgiebigkeit überwindet; und darin ist Isaak wahrhaft gross und bewundrungswerth. Dass diese Grösse von Menschen in der Regel verkannt und missbraucht wird, benimmt ihr an ihrem Werthe nichts, und dass auch sie bei Isaak den unreinen Beisatz einer Schwäche und Haltungslosigkeit hat, die vom Uebel ist, zeigt eben nur, dass sich die göttliche Schwachheit (1 Kor. 1) ebenso wenig wie die göttliche Stärke rein und lauter im Menschen auszuprägen vermag. Zur Charakteristik Isaak's vgl. noch Krummacher, Paragraphen zur heil. Gesch. Berl. 1818.

Auffallend ist es allerdings, dass in Isaak's Leben sich Abraham's Schicksale nicht nur, sondern auch in Folge davon Abraham's Entschliessungen mehrfach wiederfinden. Hier und dort eine Hungersnoth im verheissenen Lande, dort eine vollbrachte, hier wenigstens eine intendirte Auswanderung nach Aegypten; bei beiden dieselbe Nothlüge, welche die Gattin für die Schwester ausgiebt; dort die Wegnahme der Gattin, hier wenigstens die noch glücklich abgewandte Gefahr der Wegnahme; hier und dort ein Bündniss mit Abimelech; hier und dort z. Th. dieselben Stationen, dieselben Brunnen, dieselbe Entstehung des Namens Berseba

und endlich bei beiden dieselbe Form und Tendenz der Gotteserscheinung mit denselben Verheissungen, und in Folge dessen bei Beiden das Errichten eines Altars und Jehovahdienstes. — Die Kritik hat darin „längst“ die Einheit dieser bei verschiedenen Personen angeblich sich wiederholenden Facta, „die sich nur zu verschiedenen Formen gestaltet haben, erkannt.“ Da somit nach Hinwegnahme dieser Facta, welche die dichtende Sage aus dem Lebensbilde Abraham's entlehnt hat, um ihre klägliche Dürftigkeit und Impotenz in Bezug auf Isaak's Leben mit einigen erborgten Lappen nothdürftigst zu verhüllen, für dieses Patriarchen Lebensgeschichte fast gar nichts Factisches übrig bleibt, so kann man sich nicht wundern, wenn v. Lengerke behauptet, dass wir „für die geschichtliche Existenz seiner Persönlichkeit gar keine Bürgschaft hätten“ (Kenaan I, 290 und 291), um so weniger, da man von dieser Art von Kritik nicht fordern kann, dass sie, die tiefern Beziehungen und die natürlichen Anknüpfungspunkte dieses Verhältnisses aufzusuchen, Lust und Liebe haben werde. Dennoch sind sie aber vorhanden und reichen vollkommen hin, das Auffallende, das auf den ersten Blick dies Verhältniss darbietet, aufzulösen und wegzuräumen. Erstens sind, so sehr es auch scheinen möchte, die Ereignisse, in welchen sich Isaak's Leben mit Abraham's Leben berührt, nicht lauter nackte Zufälligkeiten, sondern einerseits, sofern sie von Gottes Vorsehung abhingen, bedeutungsvolle Substrate göttlicher Pädagogik, die sich darum wiederholen, weil dieselbe göttliche Absicht, die sie dort hervorrief, sie auch hier bedingte; und andererseits sind sie, sofern sie aus menschlicher Selbstbestimmung oder aus der Collision vorhandener Zustände hervorgingen, von der Gleichartigkeit der Lebensstellung, der Charaktere oder der Fortdauer der betreffenden Zustände getragen. (Vgl. Winer, Realwörterb. I, 615 3. A.: „Doch sind jene Begebnisse so einfach und diesem Zeitalter natürlich, dass man deshalb nicht an Fiction denken darf.“) Zweitens aber ist auch nicht zu übersehen, dass die Aehnlichkeit bei den meisten der namhaft gemachten Thatsachen mit einer tiefeingreifenden Unähnlichkeit, ja Gegensätzlichkeit versetzt ist, so dass, wenn beide nicht bloss nach ihrer äussern Erscheinung, sondern nach ihrer innern Bedeutung gewogen werden, die Wagschale auf der Seite der Unähnlichkeit sinken möchte, so dass diese Verschiedenheit vollkommen hinreicht, die Bedenken und Zweifel an der Existenz Isaak's, welche die Kritik aus dem Mangel eigenenthümlicher Charakterzüge und Lebensbilder schöpfen könnte, zu beseitigen.

Je mehr es Isaak an Thatkraft und Selbständigkeit nach Aussen mangelte, je weniger er befähigt und berufen war, selbst neue Anfänge der Entwicklung zu setzen, und je leuchtender und erhabener auf der andern Seite seines Vaters mächtiges Vorbild vor ihm stand, um so mehr sah er sich gemüssigt, in Abraham's Fussstapfen zu treten, wo sich ihm Gelegenheit dazu darbot. Aber wie verschieden ist dennoch, bedingt durch die Verschiedenheit seines Charakters, auch in derselben Form der Lebensbewegung seine innre und äussre Stellung, wie verschieden die göttlichen Lebensführungen und die durch sie bedingten Erfolge bei aller Gleichheit der göttlichen Tendenz! — Wie zu Abraham's Zeiten kommt auch jetzt eine Theurung über das Land, das ihnen als eine hohe Segensgabe für ihre Nachkommen verheissen ist; es ist eine Prüfung ihres Glaubens, und so weit ist die Uebereinstimmung total. Abraham nimmt seine Zuflucht nach Aegypten, und Isaak will ihm hierin nachahmen; aber dass dieser Weg ein gottwidriger war, zeigt sich bei Abraham erst in den Verwicklungen und Gefahren, in welche er hineingeräth; Isaak hingegen, der entweder bei der mindern Stärke seines Charakters den Gefahren, die ihm dort drohten, oder bei der grössern Weichlichkeit seines Wesens den Anziehungskräften des üppigen Landes nicht gewachsen gewesen wäre, wird durch göttliche Intervention von der Verkehrtheit des intendirten Weges überzeugt. Was Abraham nicht erfahren

konnte, dass nämlich das Land der Verheissung auch mitten im Hunger und Misswachs den Segen und die Kraft der Verheissung bewähren könne, erfuhr Isaak durch hundertfältigen Erntesegeu. — Eine nicht minder grosse und ganz analoge Verschiedenheit tritt bei dem andern Irrwege, wo Isaak in Abraham's Fussstapfen tritt, hervor. Dem starken Abraham wird sein Weib entrissen, Gottes Schutz bewahrt ihn nicht vor dieser Prüfung, wohl aber vor den Gefahren, die daraus hervorgehen konnten; dem schwächern Isaak wird diese Prüfung erspart, und Gottes Schutz bewährt sich darin, dass die Unwahrheit des Vorgebens noch bei Zeiten an's Licht kommt.

In der Gleichheit der nomadischen Interessen, in der Fortdauer der äussern Zustände ist die Einerleiheit der Stationen, der Brunnen, des Bündnisses mit Abimelech bedingt; aber welch einen Gegensatz bildet dabei Abraham's ehrfurchtgebietende Persönlichkeit und Isaak's geduldige Nachgiebigkeit! Abraham bleibt in seinen Rechten und Vortheilen völlig ungekränkt, und Isaak muss zahllosen Plackereien und Feindseligkeiten weichen u. s. w.

2. Wir schliessen noch einige Erörterungen über Einzelnes an. Die meisten Ausleger, welche an der Historicität der hier berichteten Ereignisse festhalten, glauben in dem hier vorkommenden **Abimelech** eine andre Person zu finden als den Zeitgenossen Abraham's. Die Gleichheit des Namens kann keine Instanz gegen diese Annahme abgeben, da Abimelech nach hundertfältiger Analogie nicht Personen- sondern Amtsname ist, und dasselbe kann auch unbedenklich von seinem Begleiter Pikol (פִּיכֹל) angenommen werden. Fällt es doch keinem Menschen ein, in dem Könige Aegyptens, unter dem Josef lebte, dieselbe Person zu sehen mit dem, der zu Moseh's Zeit lebte, obwohl beide ohne Weiteres Pharaon genannt werden. Dennoch halten wir mit T'uch an der Identität der Person fest, weil die chronologischen Gründe, welche die Verschiedenheit derselben wahrscheinlich machen sollen, genauer besehen, nichts gegen die Identität vorschlagen. Berücksichtigen wir, dass Abraham 175, Sarah 127, Isaak 180, Jakob 147 Jahre alt wurden, so können wir ohne Bedenken bei ihren Zeitgenossen ebenfalls ein bis in's zweite Jahrhundert hinein reichendes Lebensalter voraussetzen. Abraham's Zusammentreffen mit Abimelech fand kurz vor Isaak's Geburt statt. Von da bis zur Geburt Esau's und Jakob's sind 60 Jahre und bis zu Abraham's Tode 75 Jahre verflossen. Isaak's Zusammentreffen mit Abimelech wird also c. 80 Jahre später fallen als das ähnliche in Abraham's Leben. War nun etwa damals Abimelech 40—60 Jahre alt, so stand er jetzt in einem Alter von 120—140 Jahren. Dies wird um so wahrscheinlicher, als damals Abimelech selbst sich Abraham's Weib anzueignen donkt, jetzt aber nur befürchtet, Einer aus dem Volke könne seine Wünsche auf Rebekka wenden. Er selbst erscheint also jetzt bereits in einem hohen Alter stehend.

3. Merkwürdig ist die Congruenz des Namens **Rehoboth**, welchen Isaak (Vs. 22) einem der von ihm gegrabenen Brunnen beilegte, mit dem Namen des Wady er-Ruhai-beh, den Robinson I, 325 ff. ungefähr in der Mitte zwischen dem W. Dscherür (Gerar) und dem W. es-Seba (Berseba), an dem Punkte der Wüste, wo die Strassen nach Gaza und Hebron sich scheiden, mit den Ruinen einer allem Anscheine nach einst nicht ganz unbedeutenden Stadt, fand. Robinson trägt indess Bedenken, beide Orte zu identificiren, weil er den Brunnen Isaak's weiter nördlich suchen zu müssen glaubt, und weil nirgends in der Schrift einer Stadt bei Rehoboth erwähnt werde. Da aber Isaak nach Vs. 22 und 23 schon auf dem Wege von Gerar nach Berseba begriffen ist, so passt die Lage von er-Ruhai-beh sehr gut zu Rehoboth.

Ebenso fand Robinson I, 337 f. an der Nordseite des Wady es-Seba in der Nähe

der Ruinen der frühern Stadt zwei tiefe Brunnen, was wohl dazu stimmt, dass Isaak's Knechte hier, wo schon Abraham einen Quell entdeckt hatte, noch einen zweiten Brunnen graben. „Diese Brunnen liegen in einiger Entfernung von einander; sie sind rund und in einer sehr festen und dauerhaften Art ausgemauert; dem Anschein nach war dies ältere Arbeit, als die der Brunnen von Abdah. Der grösste hat $12\frac{1}{2}$ Fuss im Durchmesser und bis zur Oberfläche des Wassers eine Tiefe von $44\frac{1}{2}$ Fuss; unten war er 16 Fuss in den Felsen eingehauen. Der andre Brunnen liegt 300 Schritt W. S. W., hat 5 Fuss im Durchmesser und ist 42 Fuss tief. Beide Brunnen haben klares, treffliches Wasser im grössten Ueberfluss, das beste, welches wir überhaupt gefunden hatten, seitdem wir den Sinai verliessen. Beide Brunnen waren mit steinernen Wassertrogen umgeben, für Kameele und Heerden bestimmt, wie sie ohne Zweifel schon vor Alters für die Heerden gebraucht wurden. Die Einfassungssteine waren tief eingeschnitten von den Stricken, woran das Wasser mit der Hand heraufgezogen wurde.“ — Dass zu Isaak's Zeiten hier schon wie zu Josua's Zeit (Jos. 15, 28) eine Stadt gestanden habe, geht keineswegs aus dem proleptischen Zusatze: „Daher heisst die Stadt Berseba bis auf den heutigen Tag“ hervor. Grade der ausserordentliche Werth dieser Brunnen mag die Veranlassung zur Erbauung der Stadt gegeben haben.

4. Dass Esau zwei *kanaanitische Weiber* heirathet, zeigt (vgl. K. 24, 3 und 27, 46), wie entfremdet er den religiösen Interessen der erwählten Familie war. Wenn irgend etwas, so hätte dies Isaak die Augen öffnen können über die Verkehrtheit seiner Vorliebe für Esau. —

Isaak's Segen.

§ 65. (Gen. 27, 1—29.) — Unterdessen ist für Isaak das Alter mit seinen Beschwerden herangenaht; seine Augen sind verdunkelt, und Gedanken des Abscheidens erfüllen schon seine Seele. Dadurch fühlt er sich getrieben, aus patriarchalischer und väterlicher Machtvollkommenheit das Recht der Erstgeburt mit seinem Segen förmlich und feierlich auf seinen Liebling zu übertragen¹⁾, um so endlich diese wichtige, noch immer unerledigte und zweifelhafte Frage zur definitiven, unabänderlichen Entscheidung zu bringen und alle weitem Machinationen von der andern Seite abzuschneiden. Esau soll, so wünscht der Patriarch, hinaus auf's Feld, ein Wildpret erjagen und es ihm zubereiten, wie er es gerne hat, auf dass ihn seine Seele segne, ehe denn er sterbe. Aber die kluge und wachsame Rebekka, die wohl schon längst etwas der Art befürchtet hatte, ist unbemerkt Zeuge dieser Verhandlungen gewesen. Ihr Glaube, ihre Hoffnung, ihre Liebe dringt sie, Alles dran zu setzen, um die Ausführung dieses Entschlusses zu hintertreiben. Nur eine Stunde noch gezögert, so sind nach menschlicher Aussicht die schönsten Hoffnungen ihres Lebens zertrümmert, so ist der geliebte Jakob verstossen, der wilde, gottentfremdete Esau gesegnet und die ihr gewordene Gottesverheissung zu Schanden gemacht. Da gilt es nach menschlicher Berechnung einen ra-

sehen Entschluss und ebenso rasche Ausführung desselben, und Rebekka ist ganz die Frau dazu. Sie hat weder Zeit noch Lust mit ihrem Glauben und ihrer Liebe, mit ihren Hoffnungen und ihren Befürchtungen, mit ihrer Klugheit vorher in's Gericht zu gehen; der Augenblick drängt, ihr Plan ist fertig: Jakob soll und muss die dunkeln Augen seines Vaters benutzen, sich für Esau ausgeben und sich den ihm verweigerten Segen erschleichen. Jakob trägt Bedenken, darauf einzugehen, die That ist seinem furchtsamen und berechnenden Charakter zu kühn, zu gefährlich; wie leicht kann der Betrug an's Licht kommen, und Fluch statt Segen wird ihm zu Theil. Rebekka weiss Rath, den Fluch nimmt sie getrost auf sich, denn sie ist ja gewiss, dass sie Gottes Willen will, und die Gottwidrigkeit des Mittels schwindet ihr vor der Wichtigkeit des gottgemässen Zweckes²⁾). In grösster Eile werden zwei Böcklein zubereitet zur Speise, wie Isaak sie gerne hat; Jakob wird mit den Kleidern Esau's angethan; und damit seine glatte Haut ihn nicht verrathe, bedeckt sie ihm Hals und Hände mit den Fellen der Böcklein. So trägt Jakob die Speise dem Vater zu. Jakob hat einen harten Stand, denn Mancherlei macht den Alten misstrauisch: die unerwartet schnelle Ausrichtung seines Auftrags, dazu eine Stimme wie Jakobs Stimme, — doch Jakobs Lügen, seine Dreistigkeit, die rauhen Hände, Esau's Kleider täuschen ihn, und dass er so leicht hin sein wohlbegründetes Misstrauen fahren lässt, das bewirkt ein Anderer, dessen Ehre auch mit auf dem Spiele stand. Isaak isst von dem angeblichen Wildpret und trinkt von dem Wein, den Jakob ihm bringt, küsst ihn³⁾, und da er noch den Geruch seiner Kleider, segnete er ihn und sprach:

„Siehe der Duft meines Sohnes ist wie der Duft des Feldes, das
Jehovah gesegnet!

Gott gebe dir vom Thau des Himmels und von der Fettigkeit
der Erde,

Eine Fülle von Korn und Most!

Völker sollen dir dienen,

Und Nationen sich beugen vor dir!

Werde ein Gebieter über deine Brüder,

Und deiner Mutter Söhne sollen sich beugen vor dir!

Verflucht sind, die dir fluchen,

Und gesegnet, die dich segnen!“⁴⁾

1. Eine der merkwürdigsten Verwicklungen des Lebens tritt uns hier entgegen, die uns auf das Lebendigste zeigt, wie eine höhere Hand die Fäden der Geschichte leitet, dass sie durch alle Sünde und allen Irrthum der Menschen nicht verwirrt werden können. Ein Jeder webt die Fäden, die er in der Hand hat, nach seiner Einsicht und Willkür,

und zuletzt zeigen sich doch in dem vollendeten Gewebe die harmonisch-zusammenschliessenden Züge des von dem sinnigen Verstande des Meisters zuvorbedachten Bildes. — Unser Blick haftet zunächst an der **Bedeutung des Segens**, den Isaak anzusprechen sich gedrungen fühlt. Es ist ein eignes und geheimnissvolles Ding um den Segen und Fluch der Eltern. Jedem Worte des Segens oder des Fluches, in welches sich die ganze Macht und Fülle der segnenden oder fluchenden Psycho, als der Trägerin der Persönlichkeit und der Willenskraft, hineinversenkt, wohnt eine magische Gewalt bei (vgl. Lasaulx, über den Fluch bei Griechen und Römern, Würzburg 1843), — es ist die Magie der dem Menschen in der Schöpfung übertragenen, zwar seitdem durch die Sünde geschwächten und verdunkelten, aber nicht gänzlich verlorenen Gottbildlichkeit; denn die Sprache ist das Scepter der Menschheit. Näher der schöpferischen Kraft, aus der diese Magie geflossen, steht der Segen oder Fluch der Eltern; denn wie in der Zeugung das Abbild der göttlichen Schöpferkraft, so stellt sich in der Erziehung und dem Regiment der Eltern das Abbild der göttlichen Lenker- und Richtermacht dar, und so lange die Welt steht, bewahrt sich das Wort eines alten Weisen; „Des Vaters Segen bauet den Kindern Häuser, aber der Mutter Fluch reisset sie nieder.“ Aus dem Bereiche der Natur in das Bereich der Gnade führt uns aber der Segen der Patriarchen in der erwählten Familie; vermöge des Bundesverhältnisses, das hier obwaltet, das hier Alles prägnirt, bestimmt und trägt, vereint sich mit der psychischen Macht des segnenden oder fluchenden Vaterwortes die pneumatische Macht des göttlichen Heilsrathschlusses. Die menschliche Freiheit eint sich hier mit der göttlichen Nothwendigkeit; dadurch wird die menschliche Willkür ausgeschlossen, aber die Macht des so geläuterten menschlichen Willens mit der Kraft göttlicher Allmacht angethan; dadurch erlangt Segen und Fluch den Charakter der Unwiderruflichkeit, der Unabänderlichkeit. Was Jehovah zu dem Propheten sprach (Jerem. 1, 9. 10), das gilt auch von den prophetischen Segens- und Fluchworten der Patriarchen: „Siehe, Ich lege meine Worte in deinen Mund. Siehe, Ich setze dich heute dieses Tages über Völker und Königreiche, dass du ausreissen, zerbrechen, verderben und zerstören sollst, und bauen und pflanzen.“ — Abraham war berufen worden zum Stammvater des erwählten Volkes, und war als solcher mit der Fülle des Segens, der sich in diesem Volke entfalten sollte, von Gott selbst belohnt worden. Da nach § 42 in den ersten Generationen sich das Gesetz der Ausscheidung so lange geltend machen musste, bis mittelst der Zeugungsevolutionen der reine Kern der Erwählung gleichsam herausgeschält war, d. h. bis der Stammvater dargestellt war, dessen gesammte Nachkommenschaft ohne alle Ausscheidung zum Träger der Heilsanbahnung bestimmt war, so musste die Belohnung mit dem göttlichen Beruf und Segen, d. h. die Auswahl und Bestimmung zum Stammhalter des verheissenen Samens so lange, bis dies Ziel erreicht war, jedesmal ausdrücklich vom Vater auf den Sohn übertragen werden, damit ebenso sehr die Position des Einen (Erwählten) fest stehe als die Negation des Andern (Ausgeschiedenen). Da aber die ganze Entwicklung auf dem Bundesverhältnisse beruht, so muss diese Belohnung von beiden Bundesparten gleichmässig ausgehen, d. h. der jedesmalige Patriarch als derzeitiger Inhaber des Berufs muss ebenso sehr die Belohnung ratificiren wie Jehovah. Abraham hatte dies factisch gethan durch die Austreibung Ismael's (K. 21) und die ausschliessliche Uebertragung des ganzen Erbes auf Isaak (K. 25, 6); eine verbale Belohnung Isaak's war demnach überflüssig. Dagegen wird die Belohnung Isaak's von Seiten Jehovah's ausdrücklich ausgesprochen (K. 26, 2–5). Da nun von Isaak's zwei Söhnen wiederum Einer ausgeschieden werden sollte, so musste auch hier die beiderseitige Belohnung stattfinden; von Seiten Isaak's geschah sie jetzt,

von Seiten Jehovah's bald darauf (K. 28, 13 — 15). Wenn man meinen sollte, die erste sei eine ungültige, weil Sinn und Gedanken Isaak's auf ein andres Object gerichtet war, so ist zu erwiedern, dass Isaak nachträglich (K. 28, 3. 4) diesen Mangel ergänzt. Dann ist aber auch nicht zu übersehen, dass auch bei der ersten Ertheilung des Segens Isaak's innerste Geistesrichtung die rechte war, und dass der Strahl seiner Absicht, wenn er nicht erst durch das trübe Medium seiner fleischlichen Vorliebe, wo er gebrochen und von seinem rechten Ziele abgelenkt werden musste, hindurchgegangen wäre, Jakob würde getroffen haben. Diese ungesunde Ablenkung der Geistesrichtung Isaak's wurde nun paralysirt durch Jakobs Betrug, indem er sich dahin stellte, wo der abgelenkte Strahl hintraf. So wird Unrecht durch Unrecht gestraft und durch die Negation der Negation die Position dargestellt. Isaak's Freiheit geschah dadurch so wenig Gewalt, dass sie vielmehr erst dadurch von den Fesseln, in welchen sie gefangen lag, befreit wurde; denn seine fleischliche Gesinnung war ja im rechten Lichte betrachtet ebenso sehr seine eigne wie Jakobs Feindin. Indem diese Feindin umgangen wird, wird seine Willkür erst zur rechten, wahren Freiheit geheiligt und erhöht. Der dem Anscheine nach betrogene Isaak ist es in der That und Wahrheit nicht.

2. Ein genaueres Eingehen auf die **Charakteristika der bei diesem Handel Bethelligten** zeigt, dass alle Vier in Sünde und Irrthum dabei befangen sind, — aber um so leuchtender tritt darum auch die Festigkeit und Sicherheit des göttlichen Rathschlusses hervor; denn es geschieht dennoch, was Gott zuvorb gedacht. Isaak fühlt sich zum Segnen aufgelegt und angetrieben, und das ist ein Zeugniß seines Glaubens und seines Standpunktes innerhalb des Bundes. Er muss segnen, aber er verirrt sich im Objecte. Seine fleischliche Vorliebe ist die gefärbte Brille, durch welche er die Verhältnisse ansieht, und sein Blick wird dadurch von dem rechten Objecte auf das falsche abgelenkt. Durch diese Brille gesehen, erscheint ihm nämlich das Recht der Natur, das auf Esau's Seite ist, als das überwiegende. Nicht das göttliche Orakel, das schon vor der Geburt der Söhne den Ausschlag gegeben, nicht die rohe und profane Sinnesart Esau's, nicht der leichtfertige Verkauf seines Erstgeburtsrechtes, nicht der religiöse Indifferentismus, den er bei der Wahl seiner Weiber an den Tag gelegt, nicht all das Herzleid, das diese Weiber ihm verursachen, vermag in Isaak's Meinung das Recht der Geburt, weil er sein Herz mit in die Wagschale gelegt hat, aufzuheben, — dies Recht hat für ihn einen character indelebilis. So ist sein Glaube, der sich in dem Bedürfniss des Segens ausspricht, umlagert von fleischlicher Gesinnung; aber dennoch war er vorhanden und kam endlich durch Demüthigung des Fleisches zum Durchbruch und zum vollen Siege. — *Esau* hatte weder nach göttlichem, noch nach menschlichem Rechte Anspruch auf die Belohnung mit dem patriarchalischen Segen. Das äussere Recht, das seine Geburt ihm dazu hätte geben können, war von vornherein aufgehoben durch den, der den Lauf der Natur regiert, ja *Esau* selbst hatte es durch den eidlischen Verkauf desselben aufgehoben. Ihn trifft somit der Vorwurf der Erbschleicherei in höherm Maasse als Jakob. Der Ausgang setzt auch ihn auf den rechten, ihm von Gott bestimmten Standpunkt. Er tobt und droht zwar, fügt sich aber bald in das Unabänderliche. *Rebekka* befand sich allerdings in einer schwierigen Lage. Sie weiss, dass Gott dem Kleineren den Segen bestimmt hat; dies Bewusstsein ist bisher ihre Hoffnung, ihre Freude, ihre Stütze gewesen, — und jetzt soll es ihr entzissen werden. Da gilt es ihr, Alles aufzubieten, und kein Mittel zu scheuen, das zum Ziele zu führen verspricht. Sie ergreift das einzige, allerdings höchst prekäre Mittel, das sich ihr darbietet, und dass sie auf solch schwankenden Boden ihre Pläne baut, dass sie sich und Jakob solcher Gefahr aussetzt, dass sie kühn und zuver-

sichtlich ein Wagstück unternimmt, wobei nach menschlicher Berechnung Zehn gegen Eins zu wetten war, dass es misslingen werde, — das ist ein Beweis ihres Glaubens, ihres Vertrauens auf Gottes Beistand, ihrer Zuversicht, dass Gott dennoch seine Verheissung nicht werde zu Schanden gehen lassen. Freilich hätte sie die Kraft des Glaubens gehabt, die dort auf Moriah das Messer gegen den einzigen Sohn, an dem alle Verheissungen hingen, zücken konnte, ohne im Mindesten an der Verheissung und an dem Verheissenden irre zu werden, — hätte sie auf Gott gesehen, statt auf ihre eigne Klugheit, Ihm, der die Sache angefangen, auch das Ende befohlen, statt zur Selbsthülfe zu greifen, so würde ein Wunder Gottes, wie dort auf Moriah, so auch hier in Isaak's Gemach die Gefahr beseitigt und die Verheissung aufrecht erhalten haben. Doch Rebekka's Art war es nicht, stillgläubig auf Hülfe von Aussen oder von Oben zu harren, so lange sie sich noch selbst helfen und rathen kann. Thut Gott nicht das Seine mit seiner Macht, so muss sie ihm mit ihrer Klugheit und Kraft zu Hülfe kommen: — und diese Verkehrtheit, dieser Unglaube hat seinen Grund darin, dass es ihr bei ihrem Durchsetzen nicht allein um Gottes Ehre, sondern nebenbei auch um ihre eigne Ehre, nicht allein um Erreichung des göttlichen Willens, sondern auch ihres eignen Willens zu thun ist. *Jakob's* Stellung war der der Rebekka ähnlich. Auch bemerkt: „Wahrlich! es gehörte viel Dreistigkeit dazu, dieser sichtbaren Angst des Vaters gegenüber auf die Frage: Bist du denn wirklich mein Sohn Esau? antworten zu können: „Ich bin es,“ und Luther gebraucht bei Vs. 20. 21 den Ausdruck: „Ich wäre vor Schrecken davon gelaufen und hätte die Schlüssel fallen lassen.“ Was gab denn aber dem ängstlichen, furchtsamen Jakob, dem die ganze Grösse der Gefahr, in die er sich begab, die ganze Unwahrscheinlichkeit des Gelingens nach menschlicher Berechnung lebhaft vor Augen stand (Vs. 11. 12), was gab ihm die Kraft, unter dem scharfen Examen des misstrauischen Alten sich nicht durch ängstliches, unsichres Benehmen zu verrathen? Doch nur der Kern des Glaubens an die göttliche Verheissung, die nicht zu Schanden werden könne. Aber auch ihm fehlte die Kraft des vollen Glaubens, die unbedingte Zuversicht des Vertrauens; auch er meinte, dem lieben Gott nachhelfen zu müssen, damit Gottes Rathschluss nicht zu Nichte gehe; und auch bei ihm hatte dies seinen Grund darin, dass er noch nicht Gottes Ehre einzig und allein zu suchen gelernt hatte. — Die Urkunde richtet auch hier nicht mit Worten, weder tadelnd noch lobend. Aber die Nemesis der Geschichte richtet über alle vier Betheiligte. Für Isaak und Esau liegt die Nemesis schon in dieser Geschichte selbst, für Rebekka und Jakob aber in ihren nächsten Folgen. Rebekka hat es grade dem Gelingen ihres Planes zuzuschreiben, dass sie ihren Liebling arm und hilflos bei Nacht und Nebel muss fliehen lassen, — um ihn nie wieder zu sehen. Dem Jakob wird sein Betrug mit gleicher Münze vergolten, und viel Noth und Kummer, Angst, Mühe und Entbehrung folgt für ihn aus jener ungöttlichen List.

3. Blicken wir nun auf die **Vorbereitungen des Segens**, so fragt sich zunächst, welch ein Interesse den Isaak veranlasste, vor der Sogensertheilung ein **Essen** zu fordern, wie er es gerne hatte. Die Hinweisung auf Isaak's Neigung zum Wohlleben, zur Leckerhaftigkeit (K. 25, 28) genügt nicht, — das Essen muss nothwendig zu dem Segnen wesentlich in Beziehung stehen. Dies würde der Fall sein, wenn wir das Mahl als ein Bundesmahl ansehen könnten und so in der bekannten symbolischen Bedeutung des Mahles als einer Darstellung der fröhlichen Gemeinschaft die symbolische Unterlage des Segnens erblicken könnten, — dazu wäre aber unumgänglich nöthig gewesen, dass beide, der Segnende und der Zusegnende, gegessen hätten, während der Bericht nur dahin lautet, dass Isaak allein gegessen und getrunken habe (Vs. 25). Es scheint demnach

nichts Andres übrig zu bleiben, als mit Hinweisung auf analoge Verhältnisse, bei denen kein Zweifel obwaltet, anzunehmen, Isaak habe sich durch den Genuß der köstlichen Speise und das Trinken des Weines seine Lebensgeister aufregen und sich zum Segnen prädisponiren wollen; auf ähnliche Weise wie Elisa sich durch Musik zur prophetischen Begeistrung disponiren und aufregen lässt 2 Kön. 3, 15; vgl. 1. Sam. 10, 5, 10; 16, 15—23. Dies erscheint um so annehmbarer, als auch die geforderte Gabe an sich, noch abgesehen von ihrem Genuß, eine Liebesgabe war, ein Ausdruck der Abhänglichkeit des Sohnes an den Vater, wie der Segen ein Ausdruck der Zärtlichkeit des Vaters für den Sohn war; als dadurch das Verhältniss der Reciprocität, welches im Wesen der Liebe begründet ist, dargestellt wird: der Sohn gibt dem Vater, was er geben kann, was dem Vater lieb und angenehm ist, damit der Vater dadurch um so mehr sich angetrieben fühle, dem Sohne zu geben, was er zu geben hat, was dem Sohne angenehm ist.

Um die Entdeckung des Betrugcs möglichst zu hintertreiben, bekleidet Rebekka ihren Liebling mit **Esau's Kleidern**. Die ältern Ausleger sahen in diesen Kleidern gewöhnlich ausgezeichnete priesterliche Kleider, da Esau als Erstgeborener das Priestertum in Isaak's Familie verwaltet habe (Gen. 49, 3). Indessen enthält der Bericht nicht die mindeste Andeutung, die auch nur von ferne zu dieser Annahme berechtigen könnte. Auffallend ist, dass diese Veranstaltung nicht, woran man zunächst denken könnte, auf des blinden Isaak's Gesicht, sondern, wie es scheint, einzig und allein auf seinen Geruch berechnet war. (Vs. 27: Er roch den Geruch seiner Kleider.) Michaelis Ann. f. Ungel. II, 127 zieht die Sitte der Araber herbei, ihre Kleider zu parfümiren; aber wenn auch diese Sitte in Ps. 45, 9 und Cant. 4, 11 Anknüpfungspunkte hat, so wird doch die Anwendung derselben auf unsern Fall durch Vs. 27 ausgeschlossen, und wir können mit Tuch nur an den würzhafteu Duft des kräuter-, blumen- und saatenreichen Feldes denken, der sich den Kleidern Esau's, der ja ein Mann des Feldes (K. 25, 27) war, mitgetheilt habe; eine Annahme, die bei dem überaus gewürz- und duftreichen Charakter des Landes durchaus nichts Abstruses in sich schliesst. — Auch die Zweckmässigkeit des Ueberzuges der Hände und des Halses Jakob's mit den **Fellen** der geschlachteten Böcklein leuchtet ein, sobald man nur unsre Ziegen aus dem Spiele lässt. „Es ist die morgenländische Kämclziege gemeint, deren schwarzes, seidenartiges Haar auch von Römern zu künstlichem Ersatz des Menschenhaares verwendet wurde, Martial XII, 46.“ Tuch.

Völlig verfehlt ist es aber, wenn Tuch meint: „Den Kuss Vs. 26 verlangte Isaak wohl, um auch durch den Geruch den nach der Heerde riechenden Hirten vom Jäger zu unterscheiden, welcher Letztere nach dem Felde duftete.“ Alles Bedenken und alles Misstrauen Isaak's ist schon geschwunden, seit er Vs. 25 das ihm dargebrachte Mahl genossen. Der Kuss ist vielmehr die natürliche Aeusserung der väterlichen Liebe, welche durch den Genuß des köstlichen Mahles aufgeregt worden ist, die ἀγάπη seiner nun überfließenden Erregung, der Uebergang zum Segensakte.

4. Merkwürdig und charakteristisch ist der Unterschied, welcher sich aus der Vergleichung dieses **Segens Isaak's über Jakob** mit dem Segen Jehovah's über Abraham und Isaak ergibt. Von den drei Beziehungen des Verheissungsegens (§ 64.) finden sich hier nur die beiden ersten, nämlich der Besitz des Verheissungslandes und der politischen Macht; zum dritten Moment, der Heilsvermittlung für die Völker, findet sich nur ein schwacher Ansatz in den Worten: „Gesegnet sind, die dich segnen,“ — dieselben Worte, die bei der ersten Ertheilung des Segens an Abraham (K. 12, 3)

den Uebergang zu jener höchsten Staffel des Verheissungssegens bilden. Es scheint demnach, als ob Isaak sich noch nicht recht in jene rein geistige Höhe der Verheissung hingedacht und hineingelebt und sich darum mehr an die andre concretere, materiellere Seite derselben gehalten habe, oder vielmehr, dass in seiner Anschauung Beides noch in unvermittelter Identität beschlossen gewesen sei. Obschon Isaak's Segen ein prophetischer ist, so ist er doch an die Stufe der Erkenntniss und des religiösen Bewusstseins, auf der er für seine Person steht, gebunden. In Isaak's Seele war das Treibende und Bewegende das zukünftige Verhältniss der beiden Brüder zu einander; dies giebt seinem Segen auch die eigenthümliche Form und bedingt den Inhalt und die Begrenzung desselben.

§ 66. (Gen. 27, 30—40.) — Kaum hatte Jakob den Segen davongetragen, so kommt auch Esau mit dem zubereiteten Wildpret. Da entsetzte sich Isaak über die Maasse sehr. Nicht aber empört sich sein Herz über Jakob's hinterlistigen Betrug, nicht wandelt er den erschlichenen Segen in Fluch; er spricht vielmehr: „Ich habe ihn gesegnet, er wird auch gesegnet bleiben.“ Das Dunkel, welches sein innres Auge umlagert hatte, zerstreut sich jetzt; statt die Schuld in Jakob zu suchen, fängt er jetzt an, sie in sich zu suchen; er erkennt den Finger Gottes, der seinen Irrthum und seine Sünde unschädlich gemacht hat, sieht, dass er nicht aus eigenem Willen, sondern im Auftrage und nach dem Willen Gottes, ohne es zu wissen, gesegnet hat. Jetzt auch erst scheint Esau eine Ahnung von der Grösse des Heils, das er schnöde verachtet hatte, zu bekommen. Er wird gar ordentlich sentimental, weint und spricht: „Hast du denn nur einen Segen, mein Vater? Segne mich auch, mein Vater!“ Da schwingt sich Isaak's Seele nochmals in die Höhen der prophetischen Anschauung und spricht:

„Siehe sonder Fettigkeit der Erde ist dein Wohnsitz,
Und sonder Thau des Himmels von oben¹).

Aber deines Schwertes sollst du dich nähren und deinem Bruder dienen;

Doch geschehen wird es, wie du schüttelst, wirst du brechen sein
Joch von deinem Halse²).

1. Die Uebersetzung des מִן in der **prophetischen Rede Isaak's über Esau** (מִן הַשָּׁמַיִם und מִשְׁמֵן הָאָרֶץ) durch sonder oder ferne von ist durch die Grammatik ebenso legitimirt, als durch den Zusammenhang gefordert. Denn Vs. 37 klagt ja Isaak, dass er weder Korn noch Most mehr zu vergeben habe, und wenn in den prophetischen Worten selbst alles Gewicht darauf liegt, dass Esau sich durch sein Schwert nähren solle, so wird dadurch nicht minder die von uns gebilligte Uebersetzung gefordert. Luther's bekannte Uebersetzung, die das מִן ebenso fasst wie Vs. 28, so dass der Sinn wäre: „Vom Fett der Erde und dem Thau des Himmels soll deiner Wohnung zu Theil werden,“ hat also, obwohl sie auch noch von neueren Auslegern vertheidigt

wird, den Zusammenhang ganz entschieden gegen sich, und möchte auch mit der Grammatik nicht verträglich sein, weil in diesem Falle nothwendig ein ל vor dem מִשְׁכָּחֶיךָ stehen müsste (wie Vs. 28). Grade darin aber, dass zur Bezeichnung der entgegengesetzten Sache möglichst dieselben Ausdrücke gewählt sind (wie ein ganz analoger Fall auch bei K. 40, 13 vgl. mit Vs. 19 sich findet) liegt die Pointe des Segens. Wenn gegen unsre Auffassung bemerkt wird: dass dann die Worte viel mehr als ein Fluch, denn als ein Segen bezeichnet werden müssten, so hat dies allerdings z. Th. seine Richtigkeit; die Urkunde selbst bezeichnet sie aber auch nirgends als einen Segen, und wenn sie es thäte, so würde auch das noch nichts verschlagen, denn in der Verheissung, dass Esau sich seines Schwertes nähren werde, und dass es ihm trotz seiner Dienstbarkeit dennoch dereinst gelingen solle, des Bruders Joch vom Halse zu reissen, geht der Fluch in einen, wenn auch kümmerlichen Segen über. Wahr mag es zwar sein, was Burckhardt II, 702 vom Gebirge Seir sagt: „Die Absätze der Berge sind mit Kornfeldern und Obstgärten bedeckt,“ und was Robinson III, 103 bemerkt: „Die Berge im Osten erfreuen sich einer Fülle von Regen und sind mit Büschen von Kräutern und gelegentlich mit Bäumen bedeckt. Die östlichen und höheren Gegenden sind zum Theil bebaut und bringen gute Ernten hervor.“ Aber wahr kann es daneben auch sein, dass, wie Seetzen (Rosenmüller Alterthk. II, 1 S. 126) ebenfalls aus eigener Anschauung das Land beschreibt, es „das ödeste und unfruchtbarste Gebirge vielleicht in der Welt“ sei, da auch Robinson ausdrücklich angiebt, dass die westlichen Berge „gänzlich wüste und unfruchtbar“ seien; um so mehr muss aber grade dieser Charakter bei dem Totaleindruck des Landes hervortretend sein, da Maleachi (K. 1, 3) im Namen Jehovah's sagen kann: „Esau hasste ich und machte seine Berge zur Oede und sein Erbe für Schakale der Wüste.“ — Isaak ist unter den obwaltenden Umständen in seiner prophetischen Erregung nur disponirt, die Schattenseite des Landes Esau's zu schauen, womit nicht ausgeschlossen ist, dass das Land auch bessere und fruchtbarere Partien haben könne. Grade in dieser Einseitigkeit und in dieser theilweisen Incongruenz des Segens mit der Erfüllung liegt ein Moment für dessen Authentie und Ursprünglichkeit.

2. Mit Recht sagt Delitzsch, dass der Segen Esau's gegen den Segen Jakob's gehalten zwar nur wie ein ermässiger Fluch klinge, dass er aber dennoch zugleich auch in den Segen Jakob's eine Trübung bringe, durch welche die Unlauterkeit des Mittels, welches ihm den Segen verschafft hat, sich bestrafe. Denn ein endloses und nicht erfolgloses, zuletzt aber doch vergebliches Reagiren Esau's gegen den Segen Jakob's stelle Isaak in Aussicht. Und in der That zeigt sich uns das geschichtliche Verhältniss Edom's zu Israel als ein unaufhörlicher Wechsel von Unterwerfung, Empörung und Wiederunterwerfung.

§ 67. (Gen. 27, 41—28, 10.) — Esau droht in seinem Zorne, Jakob zu ermorden. Die wachsame Rebekka erhält Kunde davon, und da sie ihren Sohn hinlänglich kennt, um zu wissen, dass seine aufbrausende Heftigkeit nur für den Augenblick zu fürchten ist, treibt sie Jakob zur eiligen Flucht nach Mesopotamien zu ihrem Bruder Laban, mit dem Versprechen, ihm Kunde zu geben, sobald Esau's Zorn sich gelegt habe. Mit kluger Schonung verheimlicht sie dem Isaak diesen nächsten Grund der intendirten Reise Jakobs, und legt dagegen hier alles Gewicht auf einen

andern Zweck der Reise, der ihr nicht minder am Herzen lag, nämlich dass Jakob sich ein Weib nähme von den Töchtern Laban's¹⁾). Das Herzeleid, das Esau's kanaanitische Weiber ihm gemacht, liegt Isaak noch zu lobendig vor Augen, als dass er zu dieser Absicht nicht von Herzen Ja und Amen hätte sagen sollen; zumal jetzt, da er sein mehrfaches Unrecht gegen Jakob erkannt hat und in ihm den Stammhalter der Verheissungslinie anerkennt. Wie früher unbewusst in prophetischer Erregung, so belehrt er jetzt in bewusster und nüchterner Ueberlegung den früher vernachlässigten Sohn mit dem Segen Abraham's und entlässt ihn mit der Verpflichtung kein Weib von den Töchtern Kanaan's zu nehmen. Als Esau dies erfährt, nimmt er, um seines Vaters Missfallen an seinen kanaanitischen Weibern zu beschwichtigen, zu denselben noch eine Tochter Ismael's zum Weibe²⁾), — ein neues Zeugniß seiner bornirten Gutmüthigkeit und Nachgiebigkeit, die aber durch ihr täppisches Fehlgreifen in der Wahl der Mittel verräth, wie sehr sie aller Ahnung und Einsicht in die religiöse Stellung der Familie, der er nur durch die äussere Geburt, nicht durch innern Beruf angehört³⁾), entbehrt.

1. Aus der Combination der Stellen Gen. 47, 9; 45, 6; 41, 46 u. 30, 22—25 ergibt sich, dass Jakob bei seiner Flucht nach Mesopotamien **77 Jahre alt** war. Dass Jakob so lange unverheirathet blieb, muss — auch wenn damals ein späteres Heirathen in Sitte und Natur begründet gewesen sein sollte (Esau heirathete zuerst im 40. Jahre Gen. 26, 34) — in hohem Grade auffallend erscheinen. Indessen bietet die Geschichte mehrere Data, die uns diese Verzögerung erklärlich machen. Abraham's Beispiel (Gen. 24, 1 ff.) zeigt uns, dass die Verheirathung der Söhne der Sorge des Vaters oblag — eine Sitte, der freilich Esau's ungeweihte Gesinnung sich entzogen haben mochte —; — Isaak's Gleichgültigkeit gegen Jakob liess ihn aber diese Pflicht versäumen, und auch Rebekka's Einfluss war wohl, bei dem Zerwürfniß der beiden Gatten, nicht im Stande, den Isaak zu einer ihren Wünschen entsprechenden Bestimmung zu veranlassen. Jakob aber, bei dem es gewiss von vorne herein feststand, keine Kanaaniterin zum Weibe zu nehmen, blieb nichts andres übrig, als sich in Geduld und Ergebenheit zu fassen, was ihm um so leichter werden konnte, da bei der Zärtlichkeit der Mutterliebe das Bedürfniss nach der Liebe einer Gattin weniger dringend sein mochte. (Ein ähnliches Verhältniss hatte bei Isaak und Sarah stattgefunden.)

2. Ueber die vielbesprochenen „Widersprüche“ in den **Namen der Weiber Esau's** in Gen. 36, 2 einerseits und K. 26, 34 und 28, 9 andererseits vgl. besonders Hengstenberg's Beitr. III, 273 ff. Die Lage der Sache ist folgende. Nach K. 36, 2. 3 hatte Esau drei Weiber:

- 1) Ada, die Tochter Elon's, des Chittiters,
- 2) Oholibamah, die Tochter Anah's, die Tochter (= Enkelin?) Zibeon's, des Chivviter's (Choritor's?),
- 3) Basmat, die Tochter Ismael's, die Schwester Nebajot's.

Nach K. 26, 34 und 28, 9 hatte er ebenfalls drei Weiber:

- 1) Judit, die Tochter des Beeris, des Chittiters,

2) Basmat, die Tochter Elon's, des Chittiters,

3) Machalat, die Tochter Ismael's, die Schwester Nebajot's.

Mit Ausnahme der Oholibamah, die einmal als die Tochter Anah's und dann als die Tochter des Beeri aufgeführt ist, sind die Namen der Väter identisch. Ranke will diese Schwierigkeit durch die Annahme, Anah sei der Mutter-, Beeri der Vater-Name, lösen, und bezieht dann die Apposition בֶּרִי צִבְעֹן (in 36, 2) auf Anah, nicht auf Oholibamah. Dagegen spricht aber schon der Umstand, dass der Name der Mutter sonst nie ohne besondern Grund statt des des Vaters in den Genealogien sich findet, ferner die Vergleichung mit 36, 24 und endlich die Analogie in Vs. 3, wo das אֲחִירוֹר בְּבִירוֹר nothwendig Apposition zu Basmat sein muss, da doch unmöglich Ismael die Schwester Nebajot's sein kann. Wir sind also genöthigt, בֶּרִי in dem auch sonst gebräuchlichen Sinne = Enkelin zu nehmen. Durch eine überaus glückliche Combination hat aber Hengstenberg es mehr als wahrscheinlich gemacht, dass Anah und Beeri zwei Namen ein und derselben Person seien. K. 36, 24 kommt nämlich in der Genealogie der Choriter, die vor Esau das Gebirge Seir besaßen, ein Anah vor mit dem Zusatz: „Dies ist der *Anah*, welcher in der Wüste die warmen Quellen fand“, (wahrscheinlich die warmen Bäder von Kallirrhoe, Luther übers. fälschlich: „der in der Wüste die Maulperde erfand“), „da er seines Vaters *Zibeon* Esel weidete.“ Schon die Identität des Vaternamens führt auf die Identität der Person Anah's mit Beeri, und eben so sehr der Name Beeri = Brunnenmann, der deutlich auf jenes denkwürdige Ereigniss in der Wüste, dem der Mann diesen Namen verdankte, hinweist. „In der Geschichtserzählung, sagt nun Hengstenberg, finden wir denjenigen Namen, mit dem der Mann seit jenem wichtigsten Ereigniss seines Lebens, das fortan in gewissem Sinne seine Wesenheit bildete, — wer ihn sah, dachte sogleich an die warmen Quellen, — unter seinen Volksgenossen gewöhnlich genannt wurde, dagegen in der Genealogie K. 36 erscheint sein Eigename Anah, der in genealogischer Hinsicht nie durch einen Beinamen verdrängt werden konnte.“ Die Schwierigkeit, dass Anah nach 36, 2 ein Chivviter, nach 36, 20 ein Choriter und nach 26, 34 ein Chittiter ist, vermag jenes schlagende Zusammentreffen nicht an Beweiskraft zu schwächen, denn der Name der Chittiter erscheint häufig sensu latiori = Kanaaniter im Allgemeinen, und die Differenz zwischen 36, 2 und Vs. 20 kann unbedenklich durch die leichte Aenderung des חִוִּי (Vs. 2) in חֲרִי gehoben werden, wozu man durch die Gleichheit der Namen Anah und Zibeon in den beiden Stellen desselben Kapitels berechtigt, ja gedrungen wird. — Da nun alles Andere übereinstimmt, so muss die Meinung, dass in K. 36 andere Weiber gemeint seien, als völlig unstatthaft anerkannt werden, und die Verschiedenheit der Namen dieser Weiber, aus der grossen Flüssigkeit besonders der Frauennamen im Orient erklärt werden. Wahrscheinlich fand die Namensänderung bei der Heirath statt. Mit Recht machte Hengstenberg noch darauf aufmerksam, dass alle Weiber Ismael's im K. 36 andere Namen haben, indem dies weit weniger die Ursache der Verschiedenheit in der Unsicherheit der Tradition suchen lasse, als wenn nur zwei oder eine. Es führe darauf hin, dass alle drei bei ihrer Verheirathung, wodurch sie zugleich aus ihrem Geschlechte ausgeschieden wurden, neue Namen erhielten.

3. Esau ist hiermit eben so sehr durch eigne Wahl aus dem Verbande der Bundesgeschichte ausgeschieden, als er durch die Entwicklung der Geschichte selbst hinausgedrängt ist. Seine Gemeinschaft mit der erwähnten Familie war von jeher nur eine äusserliche. Den höhern Interessen, dem Berufe und der Bestimmung derselben, ist er von jeher fremd gewesen und fremd geblieben. Er ist seine eignen Wege ge-

gangen, auch so lange er noch im Vaterhause und mit der äussern, natürlichen Berechtigung zum dereinstigen Familienprincipate angethan war. Die gänzliche Ausscheidung aus der erwählten Familie ist nur die Vollendung seiner bisherigen Richtung. Mit dieser Vollendung ist er wie Loth und Ismael dem Heidenthume wesentlich anheimgefallen. — Schon von hieraus, noch ehe wir die Entfaltung und Bewährung des Lebens Jakob's überblickt haben, lässt sich die Erwählung Jakob's und die Verwerfung Esau's vollständig begreifen. Treffend hat dies Hengstenberg (Beitr. III, 538 f.) dargethan: „Wer die Fähigkeit zur tiefern Auffassung besitzt, dem wird gewiss nie der Gedanke kommen, dass Esau sich besser zum Träger der göttlichen Offenbarungen geeignet habe als Jakob. Esau ist der Repräsentant der natürlichen Gutmüthigkeit und Biederkeit, verbunden mit Rohheit und Unempfänglichkeit für das Höhere. Er ist ein Mensch ohne Ahnung und ohne Sehnsucht, der im Sichtbaren sein Genüge findet, kurz ein *βεβηλος* Hebr. 12, 16. Solche Naturen, auch wenn die Gnade ihr Herz erweicht, was bei Esau nicht geschah, sind nicht geeignet an die Spitze einer religiösen Entwicklung gestellt zu werden. Dazu gehört nicht bloss der Glaube, zu dem jedes Individuum gelangen kann, sondern auch der Glaube als *χαρισμα*, der ein natürliches Substrat voraussetzt, das sich bei solchen Charakteren nicht findet. Jakob's Natürlichkeit ist viel complicirter als die Esau's. Er hat weit mehr Falten und Kammern in seinem Herzen, ihm selbst und Andern schwer zu durchschauen, während man einen Mann wie Esau in einer Stunde ziemlich kennen lernen kann. Er ist sanft und weich, empfindsam, empfänglich für jede Berührung mit der höhern Welt, voll Anlage, den Himmel offen und die Engel Gottes herabsteigen und hinaufsteigen zu sehen, aber dabei wie alle Charaktere mit vorherrschender Phantasie, grosser Selbsttäuschung, starker Versuchung zur Unlauterkeit unterworfen, geneigt zur List und Verschlagenheit und der Offenheit entbehrend. Diesen Mann nahm Gott in seine Schule, um ihn von dem vielen Schatten zu befreien, der immer da ist, wo vieles Licht, und zwar in die Schule, in der allein etwas gründlich gelernt wird, und in dieser Schule wurde Jakob Israel, während der gar nicht schulfähige Esau Esau blieb.“

4. Auch Isaak, obwohl er noch 43 Jahre lebt, tritt hier vom Schauplatz der Bundesgeschichte ab, indem Jakob als Stammhalter der Verheissung den Faden der weitem Entwicklung aufnimmt. Die Urkunde erwähnt seiner nur noch, als er 180 J. alt und lebenssatt zu seinen Vätern versammelt, und von Esau und Jakob, die er noch als versöhnte Brüder an seinem Sterbebette einträchtig beisammen sehen durfte, in der Höhle Machpelah begraben wird. Als Jakob von ihm schied, wohnte er zu Berseba; zur Uebersiedelung nach Mamre, wo er starb (35, 27—29), vermochte ihn wohl der Wunsch, dem väterlichen Erbbegräbniss näher zu sein. — Rebekka, die mit solcher Zuversicht dem Jakob beim Scheiden versprochen hatte, ihm nachzuschicken, sobald Esau's Zorn sich gelegt habe, starb wahrscheinlich bald nach der Trennung von ihrem Liebbling; wenigstens blieb die versprochene Botschaft aus, und bei Jakob's Rückkehr wird ihrer gar nicht erwähnt.

Dritter Cyclus der Familiengeschichte.

J a k o b.

Jakob's Flucht nach Mesopotamien.

§ 68. (Gen. 28, 11 ff.) — In der Nähe von Lus (§ 44, 6) übernachtet Jakob auf freiem Felde. Durch drohende Todesgefahr aus den Armen der zärtlichen Mutter gerissen, abgetrennt von dem Vaterhause, an dem die Verheissung haftet, arm und verlassen, mit ungewisser Aussicht in die Zukunft, legt er sein gewiss sorgenvolles Haupt zur Ruhe. Da sieht er im Traume¹⁾ eine Leiter, die bis zum Himmel reichte, die Engel Gottes stiegen daran auf und nieder, und Jehovah selbst stand oben darauf²⁾. Als der Gott Abraham's und Isaak's offenbart Er sich ihm, belehnt als solcher ihn mit dem dreifachen Bundessegem und verheisst, ihn zu behüten auf allen seinen Wegen und zurückzubringen in das Land, das er jetzt verlassen muss. Die Schauer der Gottesnähe durchbeben noch beim Erwachen seine Seele. „Wie hehr ist diese Stätte!“ ruft er aus. „Hier ist nichts anders, denn Gottes Haus, hier ist die Pforte des Himmels!“ Den Stein, auf dem sein Haupt geruht, salbt er mit Oel, richtet ihn auf zu einem Denkmal³⁾, hiess die Stätte Betel, und verpflichtet sich durch ein Gelübde, bei seiner Rückkehr den Stein zum Gotteshaus und dadurch auch seinerseits den Namen, mit welchem er die Stätte benannt, zur Wahrheit zu machen⁴⁾.

1. Der Traum Jakob's ist kein natürlicher, sondern ein prophetischer; er ist ein Träger göttlicher Offenbarung und Verheissung. Aber seine natürliche Basis hat er in dem dormaligen Seelenzustande Jakob's. Vergegenwärtigen wir uns die Gefühle, unter welchen er in solcher Lage sein Haupt zur Ruhe legen mochte, so tritt der Traum in erhöhter Bedeutsamkeit hervor. Die Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen, mussten in dieser ungewohnten Einsamkeit und Verlassenheit, in dieser Stunde der hereinbrechenden Nacht, die ohnehin zur Einkehr in die Tiefen der Seele auffordert, mit unabweisbarer Macht auf ihn einstürmen. Der Druck der Gegenwart liegt auf ihm als ein Fluch, den er selbst sich zugezogen, und noch ist durch keinen Lichtblick göttlicher Verheissung das Dunkel der Zukunft, die vor ihm liegt, erhellet. Den Segen des Vaters hat er zwar erlangt, aber nur durch List und Betrug, und noch fehlt die göttliche Sanction desselben. Schuldbewusstsein, Gewissensbisse, Zweifel, Sorgen und Bedenken mancherlei Art mochten das Gefühl der Verlassenheit noch steigern. Er bedarf göttlicher Tröstung und Stärkung, wenn er nicht gar verzagen soll. Und diese wird ihm jetzt zu Theil: das Traumgesicht, das, als er die Augen geschlossen, vor seine Seele tritt, ist eine göttliche Antwort auf die sorgenvollen Gedanken, mit denen er eingeschlafen ist.

2. Die **Bedeutung dieses Traumgesichtes** springt in die Augen.

Es stellt im Symbole verkörpert dar, was die Gottesverheissungen (Vs. 13—15), deren Unterlage es ist, in Worten verkündigen. Eine Brücke ist aufgeschlagen zwischen Himmel und Erde. Unten liegt ein Menschenkind, arm, hilflos und verlassen, — ein Repräsentant der menschlichen Natur in ihrer Ohnmacht und Hilflosigkeit. Aber in emsiger Geschäftigkeit steigen die Engel Gottes herab, um Hilfe zu bringen und steigen wieder hinauf, um immer neue Hilfe zu holen. Oben auf der Leiter steht Jehovah selbst und verknüpft durch die Verheissung: „Dich will Ich segnen, und in dir (und deinem Samen) sollen gesegnet werden alle Geschlechter auf Erden,“ — Anfang und Ende der Entwicklung, die das verlassene und hilflose Menschenkind zum Segensspender und Heilsvormittler für die ganze Welt machen soll. Grade so verknüpft die Leiter den Himmel mit der Erde, Jakob zu ihren Füßen mit Jehovah auf ihrer obersten Sprosse. Die Leiter, die Himmel und Erde verbindet, ist das Bild der Verheissung, die nicht minder den Himmel an die Erde knüpft, die die Kräfte des Himmels herabzieht auf ihren menschlichen Träger, ja die Jehovah selbst vom Himmel herabnöthigt, um durch Bund und gemeinsame Wirksamkeit mit dem Träger der Verheissung das Ziel zu ermöglichen, dass in ihm gesegnet werden sollen alle Völker der Erde. Wir wissen eventuell aus der Erfüllung, (was für Jakob noch potentiell und unfaltet in der damaligen Form der Verheissung verschlossen war) dass dies Ziel erreicht werden sollte durch die Versenkung der persönlichen Gottesfülle in die hilflose und ohnmächtige Menschennatur, durch die Menschwerdung Gottes in Christo, und darum hat Baumgarten Recht, wenn er meint, nicht die Leiter könne zunächst mit Christo zusammengestellt werden, sondern Jakob, um dessen willen die Leiter Himmel und Erde verbindet; aber ebenso sehr haben auch Luther und Calvin Recht, wenn sie bei der Leiter an Joh. 1, 52 denken und in ihr das Bild von dem Geheimniss der Menschwerdung Gottes erblicken. Denn die Leiter, die zunächst allerdings die Verheissung, welche die Gotteskräfte und zuletzt Gott selbst vom Himmel auf die Erde herabzieht, darstellt, ist damit auch zugleich ein Bild der Art und Weise, wie Gott successiv vom Himmel herabsteigt und Mensch wird. So haben wir also in dem Traumgesichte Jakob's nach seiner objectiven Bedeutung ein simultanes Bild der Geschichte des alten Bundes. Wie Jakob jetzt eben im Anfang seiner selbständigen Bundesentwicklung sich befindet, so erscheint auch Jehovah auf der obersten Sprosse der Leiter stehend, im Anfange seines Herabsteigens, und da das Ende der Leiter bei Jakob mündet, so ist es klar, dass Er zu Jakob (dem Stammvater und Repräsentanten des erwählten Volkes) herabsteigt. Die ganze Geschichte des alten Bundes ist aber nichts Anderes als von der einen Seite ein successives Herabsteigen Gottes zur Menschwerdung in Jakob's Samen, und von der andern Seite ein successives Heranwachsen Jakob's und seines Samens zur Befähigung, die persönliche Fülle der göttlichen Natur in sich aufzunehmen. —

3. Betel, בֵּית־אֵל (Gotteshaus) nannte Jakob zunächst (Vs. 19) den Ort (הַמָּקוֹם) der Erscheinung; die Stadt (הָעִיר), in deren Nähe die Erscheinung statt fand, hiess damals Lus, לֹז. Seine Nachkommen trugen jenen Namen auf die naheliegende Stadt über. Die Kanaaniter kehrten sich natürlich nicht daran und nannten sie nach wie vor Lus; erst seit der Eroberung durch Josua (K. 18, 3) wurde der heidnische Name gänzlich abrogirt. Noch Jos. 16, 2 („Und die Grenze geht von Betel nach Lus“) wird Betel von Lus, der Ort von der Stadt, unterschieden. — Jakob weilt den Stein, auf dem sein Haupt ruht, zum Denkmal dadurch, dass er ihn mit **Oel salbt**. Ihre äusserliche, realistische Bedeutung hat diese Handlung darin, dass sie den Stein für die Zukunft, in der er vermöge des Gelübdes zum Gotteshause werden soll, kenntlich macht.

Aber die Anschauung des gesammten alten Testaments nöthigt dazu, ihr zugleich und hauptsächlich eine innerliche, symbolische Bedeutung zuzuerkennen. Aus dem Gebrauch und der Bedeutung des Oels im gewöhnlichen Leben des Orientalen, wonach es den Leib geschmeidig, frisch und gesund macht, eine Schmerzen besänftigende und Krankheiten heilende Kraft hat, ferner die Speisen wohlschmeckend und kräftig macht und das eigentliche Material der Lichtbereitung ist, — floss die symbolische Geltung desselben als eines Symbols des Alles erleuchtenden, belebenden und heilenden Geistes Gottes; daher denn auch durch die Salbung eines Gegenstandes mit Oel die Weihung desselben für Gott und göttliche Zwecke, so wie die dazu nöthige Mittheilung göttlicher Kräfte an denselben symbolisirt wurde. — Die Errichtung eines **Steinmales** (מַצֵּבָה) durch Jakob zu religiösen Zwecken ladet von selbst zu einer Vergleichung dieser Handlung mit der Verehrung solcher Mazebot von Seiten des Heidenthums ein. Die Errichtung von Steinen zu Denkmälern und Erinnerungszeichen auch für Ereignisse und Ideen religiösen Gehaltes ist an sich etwas so Natürliches und Indifferentes, dass wir uns nicht wundern können, wenn Heidenthum und Judenthum, entweder selbständig oder von einander abhängig, darin zusammentreffen. Der Stein, als das dauerhafteste, unveränderlichste, unbeweglichste und unvergänglichste Material, eignet sich vorzüglich zum Zeugen der Gegenwart für die kommenden Jahrhunderte. Aber vermöge dieses seines Charakters musste der Stein in der Naturreligion, die alle Naturgegenstände als Erscheinungsformen des Naturgeistes ansah, eine eigenthümliche religiös prägnirte Bedeutung gewinnen. Kein Naturgegenstand drückt nämlich die Idee der blinden, unerbittlichen Naturnothwendigkeit, die durch keinen bewussten, zuvorbedachten und vernünftigen Willen getragen, durch keine Empfindung der Lust oder Unlust, des Mitgefühls oder Mitleidens erweicht, mit absoluter Rücksichtslosigkeit ihren unabwendbaren Lauf vollendet, so scharf und bestimmt aus, als der Stein. Grade diese Idee bildet aber den Kernpunkt im Charakter der Naturreligion, in welcher der freie persönliche Wille in der unmittelbaren Einheit mit der ewigen Nothwendigkeit des Naturgesetzes verschlungen ist. So galt dann der Stein im Heidenthum als der Repräsentant der Gottheit, sofern sie als das dunkle, unpersönliche Geschick, das mit unerbittlicher Nothwendigkeit über dem Leben waltet, angesehen wurde. Da dem Judenthum diese Anschauung von der Gottheit auch in seinen ersten Anfängen gänzlich fremd war, dasselbe vielmehr im bestimmtesten und bewusstesten Gegensatz damit stand, so konnte bei der Anwendung des Steines zu religiösen Zwecken nur die ausgezeichnete Tauglichkeit desselben zu einem dauerhaften und unveränderlichen Denkmal und Erinnerungszeichen in Betracht kommen; diese Bedeutung war aber auch eben so unbedenklich als angemessen und zweckdienlich. Eben so natürlich und angemessen war es für den patriarchalischen Standpunkt wenigstens, dass an diejenigen Stätten, welche wegen einer dort stattgefundenen Theophanie oder anderweitigen Gnadenerweisung Gottes durch solche Steinmäler bereits als heilige und zu Gott in näherer Beziehung stehende bezeichnet waren, auch vorzugsweise der Gottesdienst der Zeitgenossen und Nachkommen sich gewiesen glaubte. Wenn nun das spätere Gesetz wiederholt jede Anwendung der Mazebot zum Cultus auf das Schärfste als heidnischen Greuel verbietet (Exod. 23, 24; 34, 13; Levit. 26, 1; Deut. 16, 22 etc.), so war dies Verbot nicht nur gegen die heidnische Anschauung des Steines als eines Repräsentanten der Gottheit, sondern auch ebenso bestimmt gegen den in der Patriarchenzeit noch erlaubten Jehovahcultus bei solchen Mazebot, weil derselbe jetzt zu dem einzig gesetzmässigen Heiligthum der Stiftshütte in ungöttliche, heidnische Opposition trat, gerichtet. — Eine spätere Form des heidnischen Steindienstes stellt sich in der Verehrung der Bätlylien, als angeblich

vom Himmel gefallener Steine (Meteorsteine?) (wohin auch der schwarze Stein in der Kaaba zu Mekka gehört) dar. Der Name *βαιῦλια* erinnert allerdings so bestimmt an den Namen Betel (*Βαιθήλ*), dass ein Zusammenhang zwischen beiden Namen unabweisbar erscheint. Doch ist der Zusammenhang gewiss nicht auf Betel als Städtenamen, sondern auf Betel als nom. appell. (= Gotteshaus) zurückzuführen.

4. Bei dem **Gelübde Jakob's** kann nur das Eine auffallen, dass Jakob sich verpflichtet, von allen Gütern, die ihm aus dem verheissenen Schutz und Segen Gottes zufließen würden, den Zehnten an Gott zu geben. Man hat dabei nämlich die Frage aufgeworfen, an wen denn Jakob diesen versprochenen Zehnten abzuliefern gedacht habe. Nach der Anschauung des Gesetzes wird der Zehnte den Priestern und in ihnen Gott zu Theil. Da nun damals in der Familie der Patriarchen noch kein besonderes Priesterthum bestand, vielmehr die Patriarchen selbst die Priester waren, so hat man dies gegen die Historicität der Erzählung geltend gemacht. In den Worten Jakob's selbst möchte die Meinung begründet sein, dass er den Zehnten zur Errichtung des gelobten Gotteshauses, auch wohl zu dessen Erhaltung, Bewahrung und Beschützung, so wie zur Bestreitung des dort zu veranstaltenden Gottesdienstes anwenden wolle.

Jakob's Aufenthalt in Mesopotamien.

§ 69. (Gen. 29, 1—30.) — An einem Brunnen bei Charran trifft Jakob mit Rahel (*רחל*), Laban's Tochter, die ihres Vaters Schafe zur Tränke führte, zusammen. Mit überwallendem Herzen fällt er ihr um den Hals, wälzt den Stein von des Brunnens Oeffnung und trinkt ihre Schafe¹). Auch Laban bewillkommnet ihn herzlich, und da er von Jakob's Anstelligkeit sich bald überzeugte, bemüht er sich, ihn für seine Dienste zu gewinnen. Jakob, für den schon das erste Zusammentreffen mit Rahel bedeutungsvoll und entscheidend gewesen war, wirbt um sie, und erbietet sich statt des Kaufpreises zu siebenjährigem Dienste²). Aber der ebenso eigennützig als hinterlistige Laban trachtet ihn für längere Zeit zu binden, schiebt ihm statt der schönen Rahel die ältere hässlichere Schwester Leah (*לֵאָה*) unter, und entschuldigt sich gegen Jakob's Vorwürfe mit der Landessitte, welche die Verheirathung der jüngern Tochter vor der ältern nicht gestatte. So sieht sich Jakob, der von seiner Liebe zu Rahel nicht abstehehen kann, genöthigt, sich auf noch weitere sieben Jahre zu verpflichten, und heirathet nun auch noch die erwählte Braut³).

1. Robinson berichtet II, 414: „Ueber die meisten Cisternen ist ein grosser und dicker, flacher Stein gelegt, in dessen Mitte ein rundes Loch gehauen ist, welches die Oeffnung der Cisterne bildet. Dieses Loch fanden wir in vielen Fällen mit einem schweren Stein bedeckt, zu dessen Fortwälzung zwei oder drei Mann erforderlich waren.“ — Die festgesetzte Brunnenordnung erheischte, dass der Stein nicht eher weggewälzt werde, bis alle Heerden zusammengebracht waren (29, 8). Jakob aber, als er erfährt, dass die herannahende Hirtin Laban's Tochter sei, überschreitet in der überwallenden, dienstfertigen Freude seines Herzens durch Hinwegwälzung des Steines diese Anordnung. Dass

die anwesenden Hirten diesen Eingriff ungeahndet lassen, ist vielleicht durch eine gastfreundschaftliche Rücksicht gegen den Fremdling, der sich ihnen als einen nahen Verwandten des reichen und angesehenen Laban zu erkennen gegeben hatte, vielleicht auch dadurch, dass mit der Ankunft der Heerde Laban's die berechtigten Heerden beisammen waren, motivirt. Dass Jakob in der Ueberschwänglichkeit seiner Freude der nahen Verwandten, deren Ankunft ihm als ein Zeichen, dass Gott zu seiner Reise und deren Zwecke Gnade gegeben, erscheinen musste, ohne Weiteres um den Hals fällt, kann nicht auffallen. Mit Recht bemerkt Calvin: *Ex morum hujus temporis integritate manavit, quod Jacob ad consobrinae suae osculum properare ausus est, nam in vita casta et modesta multo major erat libertas.* De Wette's Bedenken (Krit. d. mos. Gesch. S. 114), dass — mit Rücksicht auf die ähnliche Begegnung Eliesers § 67 — „der Zufall schwerlich zweimal auf so artige Weise den Brautwerber gemacht haben werde,“ beseitigt Baumgarten durch die richtige Bemerkung: „einmal, dass das Zusammentreffen der Umstände auf einer constanten Sitte des Orientes, die sich noch bis jetzt erhalten hat, beruhet, und dann, dass der oberste Regierer aller dieser Dinge nicht der Zufall, sondern Jehovah ist, der deshalb ähnliche Umstände bei ähnlichen Anlässen wiederkehren lässt, um den Zusammenhang der heil. Geschichte recht augenfällig zum Bewusstsein zu bringen.“

3. Der Grund, warum der eigennützig Laban nach vier Wochen selbst auf eine Feststellung des Lohnes für Jakob dringt, liegt darin, dass er seinem Schwestersohne keine Ansprüche des Dankes, die schwerer abzufinden sind, als die genau bestimmten Ansprüche des Rechtes, zugestehen will. Grade in dieser scheinbaren Uneigennützigkeit tritt Laban's Herzlosigkeit hervor. — Die Sitte des Kaufpreises (מָכַר), der bei Verheirathung der Töchter dem Vater entrichtet wurde, ist einerseits in der vorchristlichen Stellung des Weibes, und andererseits in dem zu ersetzenden Verluste, welcher dem Hauswesen durch den Austritt einer Tochter zu Theil wurde, begründet. Doch tritt auch hier Laban's Geiz, im Vergleich zu seinem Vater Betuel, der bei Rebekka's Verheirathung keinen Kaufpreis fordert, hervor, wie denn auch Laban's Töchter sich K. 31, 15 noch ausdrücklich darüber beschweren, dass ihr Vater sie wie eine Waare verhandelt habe. — Dass Jakob statt des Kaufpreises sich zu siebenjährigem Dienste erbietet, steht wahrscheinlich in Beziehung zu dem wohl jetzt schon üblichen und in der mosaischen Legislation gesetzlich fixirten Sklavenrechte, Exod. 21, 2, wonach der in das Knechtsverhältniss tretende Volksgenosse im siebenten Jahre frei ausgehen soll. Die Sitte des Kaufpreises stellt den Werth der Tochter dem Werthe eines Leibeigenen gleich; indem also Jakob die volle Dienstzeit eines Leibeigenen übernimmt, gewährt er dem Laban vollen Ersatz für den Verlust der Tochter. — Wenn die Kritik es unbegreiflich findet, warum sich Jakob nicht lieber den Kaufpreis von seinem reichen Vater holen liess, so wird die grössere Bequemlichkeit dieses Vorschlags auch dem Jakob, oder wenn die Geschichte als Mythe angesehen werden soll, dem Dichter derselben wohl nicht entgangen sein. Wir suchen den Grund weniger in der Schwierigkeit, welche Esau's noch fortdauernder Zorn der Erreichung dieses Zweckes hätte entgegensetzen können, als vielmehr in der eigenthümlichen Stellung Jakob's zum Vaterhause einerseits und zu Gottes Verheissung andererseits. Insofern Jakob durch den selbstverschuldeten Drang der Umstände vom Vaterhause losgerissen ist, ist er auf sich, insofern er aber durch die Theophanie zu Betel in das Bundesverhältniss mit Gott getreten ist, ist er auf Jehovah gewiesen. Hätte er nun jetzt an das Vaterhaus recurriren wollen, so würde er sich ebensosehr eines unedlen Kleinmuthes als eines verwerflichen Unglaubens schuldig gemacht haben. —

3. Laban's Betrug wurde durch die Sitte, dass die Braut verschleiert in das

dunkle Brautgemach geführt wurde, ausführbar. In diesem Betrüge ist die Nemesis, welche Jakob trifft, und ihn an das ähnliche Unrecht, das er begangen, erinnern musste, nicht zu verkennen. Wie Jakob's Betrug dem segnenden Vater statt des geliebten Sohnes den verachteten und vernachlässigten Sohn unterschob, so schiebt ihm hier zur Vergeltung Laban's Betrug statt der geliebten Rahel die verachtete Leah unter, und wie dort Isaak in dem ungeliebten Sohn den rechten segnete, so heirathete hier Jakob in dem ungeliebten Weibe die ihm von Gott bestimmte Gattin; denn nicht Rahel, sondern Leah sollte die Mutter des Sohnes werden, der später vorzugsweise als der Träger des köstlichsten Theiles der Verheissung hervortrat. Wenn schon die Profangeschichte und das tägliche Leben voll ist von solch' seltsamen und augenfälligen Proben einer vergeltenden Vorsehung, so wird man in der heil. Geschichte dieselben anzuerkennen sich um so weniger weigern können. — Laban ist wenigstens billig genug, eine Vorauserstattung der zweiten Dienstzeit nicht zu fordern, sondern übergiebt dem Jakob nach Beendigung der siebentägigen Hochzeitsfeier, auch die Rahel sogleich zum Weibe. Die siebentägige Feier (vgl. auch Richt. 14, 12. 17) hat in der symbolischen Dignität der Siebenzahl als der eigentlichen Bundeszahl ihren Ausgangspunkt. — So bekommt also Jakob statt eines Weibes zwei, und zwar zwei Schwestern, — und so verkehrt es auch für den vorgesetzlichen Standpunkt ist, hier mit Calvin ad h. l. über Incest und Bestialität (belluinus mos) Wehe zu rufen, so muss doch anerkannt werden, wie der Verfolg der Geschichte die ungöttliche Verkehrtheit dieses Verhältnisses richtet und dem gesetzlichen Verbote Lev. 18, 18 den Weg bahnt. —

§ 70. (Gen. 29, 31—30, 24.) — Zu der verschmähten und verachteten Leah bekennt sich der Herr. Während auf der bevorzugten Rahel lange Jahre die Schmach der Unfruchtbarkeit ruht¹⁾, gebiert Leah in rascher Folge dem Jakob vier Söhne: Ruben (רְאוּבֵן), Simeon (שִׁמְעוֹן), Levi (לֵוִי) und Judah (יְהוּדָה). Der Neid der Schwester steigt auf's Höchste. Die Aeusserungen ihres leidenschaftlichen Unmuthes weist Jakob zwar gebührend zurück, giebt aber doch ihrer ungeduldigen Forderung, ihr durch eine Nebenehe mit ihrer Magd Bilhah Adoptivkinder zu schaffen, nach. Bilhah gebär ihm zwei Söhne: Dan (דָּן) und Naftali (נַפְתָּלִי). Da nun Leah unterdess auch eine Zeitlang nicht schwanger ward, folgt sie der Schwester bösem Beispiel, und legt dem Jakob ihre Magd Silpah zu, welche den Gad (גָּד) und Asser (אַסֵּר) gebär. Aber Jakob vernachlässigt die Leah auf so ungerechte Weise und wendet seine Liebe der Rahel so ausschliesslich zu, dass die Erstere durch die Dudaim²⁾, die ihr Sohn Ruben auf dem Felde gefunden, und denen man eine fruchtbarmachende Kraft zuschrieb, — die Gunst ihres Gatten der Schwester abkaufen muss. Doch Rahel bleibt, trotz des Besitzes der Dudaim, unfruchtbar, während Leah den Isaschar (יִשָּׁשכָר vgl. Gesenius thes. p. 1331), den Sebulon (זְבֻלֹן) und dann noch eine Tochter, Namens Dinah, gebiert. Doch Rahels Prüfungszeit geht unterdess auch zu Ende; gegen den Schluss des vierzehnten Dienstjahres gebiert sie den Josef (יוֹסֵף³⁾).

1. In der natürlichen Bestimmung des Weibes liegt die Sehnsucht nach Mutterfreuden tief begründet. Diese Sehnsucht der Natur musste aber noch gesteigert werden, wo die gleiche Berechtigung des Weibes an sich noch nicht zur Anerkennung gekommen ist, und daher die Gattin erst als Mutter eine Bedeutung und Stellung einnimmt. In dem religiösen Alterthum lastete aber ausserdem die Kinderlosigkeit um so mehr als Schmach und Strafe auf dem Weibe, je lebendiger und allgemeiner das Bewusstsein, dass Kinder eine Gabe göttlichen Segens seien (Ps. 127, 3), war. Dazu kam nun endlich noch, um das höchste Unglück des Weibes in der Kinderlosigkeit zu erkennen, in der Familie wie in dem Volke der Wahl die Beziehung der Ehe zu dem Verheissungssegne, von dem das kinderlose Weib sich ausgeschlossen glaubte. Diese letzte Beziehung auch bei Rahels Unmuth vorauszusetzen, kann aber kaum als unbefugt erscheinen, da es doch jedenfalls mehr als wahrscheinlich ist, dass Jakob seine Weiber, und besonders das Weib seiner Liebe und seiner Wahl, mit seiner eigenthümlichen und einzigen Stellung und Berufung bekannt gemacht haben werde, und darum ein, wenn auch noch so mangelhaftes oder beschränktes Eingehen der Gattinnen Jakob's in seinen Glauben und in seine Hoffnungen wahrscheinlich ist.

2. Dass bei den **Dudaim** an die *mandragora vernalis* zu denken sei, kann jetzt als angemacht angesehen werden. Den gelben, wohlriechenden Aepfelchen dieser Pflanze legte das alte und neue Morgenland eine zur Wollust reizende, fruchtbarmachende Kraft bei, weshalb sie auch zur Bereitung von Liebestränken angewandt wurden. — Einer unbegreiflichen Ungerechtigkeit gegen die Urkunde macht sich Tuch schuldig S. 446, wenn er behauptet: „Die Dudaim haben die Wirkung, dass Leah wieder gebiert, die unfruchtbare Rahel Mutter wird.“ Dagegen sagt, die Streitfrage erschöpfend, Baumgarten mit dem schlagendsten Rechte: „Tuch bemerkt selbst, dass nachher von der Mandragora nicht weiter die Rede ist, und will doch nicht einsehen, dass unsre Erzählung zeigen soll, wie nicht das natürliche Mittel, sondern allein die Gnade Gottes die Weiber zum Gebären tüchtig macht. Leah verweigert die Mandragora ihres Sohnes der Schwester nicht und eben sie wird schwanger, während diese unfruchtbar bleibt. Wodurch wird Leah schwanger? Weil sie Gott angerufen, und er sie erhört hat (Vs. 17), und dass Rahel endlich schwanger wird, geschieht kraft des Andenkens Gottes an sie (Vs. 22). Um dies zu zeigen, verschmäht es der heil. Geist nicht, uns in die nacktste Natürlichkeit des Menschenlebens hineinzuführen. Dass Leah ihre Magd ihrem Manne gegeben, betrachtet sie als eine Selbstverleugnung und findet dafür in dem neugeborenen Sohne den Lohn, und deshalb nennt sie ihn יְשׁוּעָה, „es ist Lohn.“

3. Wie ein lange verhaltener Strom bricht nun endlich bei **Jakob's Zeugungen** die von dem Verheissungssegne verkündete Fruchtbarkeit in Leah's gehäuften Geburten hervor, obwohl auch hier noch der Darstellung der Idee, dass die zur Zeugung des verheissenen Samens an sich unfähige Natur erst durch die Gnade dazu befähigt werden müsse, noch nicht vollkommen Genüge geschehen ist und diese in der langjährigen Kinderlosigkeit Rahel's sich wenigstens einseitig noch geltend macht. — Da Josef noch vor Ablauf des 14. Dienstjahres geboren ist, und die Hochzeit erst im 7. Dienstjahre statt fand, so umschliesst der dazwischenliegende 7jährige Zeitraum 12 Geburten. Wäre es nun, wie behauptet worden ist, der Sinn der Urkunde, dass dieselben in successiver Folge stattgefunden, so involvirte der Bericht den seltsamsten Widerspruch gegen die Möglichkeit. Allein schon ältere Ausleger und Chronologen haben diese Schwierigkeit befriedigend beseitigt. Die Behauptung des Widerspruchs beruht auf der irrigen Voraussetzung, dass die mit Vav conseq. fortschreitende Erzählung stets und ausnahmslos den strengen Fort-

schritt in der Zeitfolge bezeichnen müsse. „Es knüpft nicht die einzelne Thatsache an das Vorhergehende an, sondern den ganzen Abschnitt, wie in unzähligen Fällen, und drückt allerdings eine Succession aus, aber diese nur im Ganzen.“ Hengstenberg. Mit Recht bemerkt Lengerke. „Beachten wir den leidenschaftlichen Charakter der Rachel und wie der Berichterstatter K. 30, 1 ihre Stellung zur Schwester zeichnet, so erscheint es nicht glaublich, dass derselbe meinte, nun erst habe Rachel ihrem Manne die Bilhah beigelegt, wie es K. 30, 1 den Anschein hat, denn nun, da Leah aufgehört hatte zu gebären, hatte ihre Eifersucht ja weniger Nahrung.“ Die vier ersten Geburten Leah's fanden nach möglichst kurzen Zwischenräumen statt, noch ehe Leah ihre momentan eingetretene Unfruchtbarkeit inne wurde, hatte Rahel bereits sich die Bilhah substituirt, und sobald Leah meinte, dass ein Stillstand mit ihr eingetreten sei, wozu bei der bisherigen raschen Folge der Schwangerschaften und bei ihrer Aufgeregtheit wenige Monate hinreichten, folgte sie dem Beispiel der Schwester durch die Substitution der Silpah, und bald darauf wurde sie selbst auch wieder schwanger, und gebar bis zum Ablauf des Septenniums noch 3 Kinder. Der Vorfall mit der Mandragora fällt unmittelbar vor die fünfte Schwangerschaft Leah's, und Ruben, der sie fand, war gegen 4 Jahr alt. Dass aber ein vierjähriger Hirtenknabe mit auf's Feld genommen wird und „an schönen Blumen und Beeren seine Freude hat,“ ist nichts weniger als auffallend oder unwahrscheinlich.

§ 71. (Gen. 30, 25 ff.) — Nun will Jakob heimkehren, um auch sein Haus zu versorgen; aber Laban, der erfahren, wie auffallend Gottes Segen seines Eidams Dienste begleitet, bietet Alles auf, sich dieselben noch länger zu erhalten, und geht mit selbstsüchtiger Freude auf die von Jakob gestellte scheinbar thörichte Bedingung ein, dass alle Geburten, die von einfarbiger Heerde bunt oder verschiedenfarbig fallen würden, ihm als Lohn zu Theil werden sollten. Aber auch hier macht sich noch die schlaue und berechnende Hinterlist, die in Jakob's natürlichem Charakter lag, ebenso geltend wie früher in seinem Verhältniss zu Esau, und auch hier noch treffen Jakob's Absichten, unangesehen der unlautern Mittel, durch die er sie zu erreichen sucht, mit Gottes Absichten zusammen. Jakob setzt List gegen List und vergilt durch Betrug Laban's Betrug; Jehovah aber lässt ihm seine List gelingen, um Unrecht mit Unrecht zu bestrafen. Durch schlaue Künste, die er aus den Erfahrungen seines Hirtenlebens abstrahirt hat, sucht Jakob zu bewirken, dass die stärksten Würfe der Heerde die für ihn ausbedungenen Farben tragen¹⁾, und ein Traumgesicht weist ihn darauf hin, dass Gott ihm auch ohne solche Kunstgriffe Recht verschaffen werde gegen Laban's Eigennutz²⁾. So geschieht es, dass, so oft auch Laban die Bedingungen des Contractes ändert, doch immer der eventuelle Vortheil auf Jakob's Seite ist³⁾, so dass binnen sechs Jahren die ihm contractmässig zufallenden Heerden zu einer sehr ansehnlichen Grösse anwachsen.

1. Auf die Thatsache, dass die Schafe im Morgenlande grösstentheils weiss und die Ziegen schwarz, bunte Thiere hingegen selten sind, gründet sich der **Contract** zwi-

schen Jakob und Laban. Aus der dem Jakob anvertrauten Heerde werden alle bunten und dunkelfarbigten Schafe, sowie alle gefleckten Ziegen ausgesondert und in die Heerden der Söhne Labans übergeführt, so dass bloss rein weissfarbige Schafe und rein weissfarbige Ziegen übrig bleiben. Was nun von diesen Heerden Andersfarbiges fallen werde, sollte Jakobs Lohn sein, und da nach dem gewöhnlichen Lauf der Natur Derartiges gar nicht zu erwarten stand, so geht Laban mit selbstsüchtiger Schadenfreude über die thörichte Beschränktheit seines Neffen die Bedingung ein. Und dennoch zieht Laban den Kürzeren bei diesem für ihn scheinbar so äusserst vortheilhaften Vertrage, indem Jakob eine häufig bewährte Erfahrung, die den mesopotamischen Hirten damals noch unbekannt gewesen zu sein scheint, in Anwendung bringt; — nämlich die Erfahrung, dass der in der Imagination sich fixirende Anblick zur Zeit der Empfängniss und Schwangerschaft häufig einen sich assimilirenden Einfluss auf die Gestaltung des Fötus hat (das sogenannte Versehen), — eine Wirkung, deren Realität bei Thieren und Menschen durch unzählige Erfahrungen aus allen Zeiten ausser Zweifel gesetzt ist, und in ganz besonderm Maasse bei Schafen anwendbar ist. Demzufolge legte Jakob zur Zeit der Brunst streifenweise abgeschälte Stäbe von Baumarten, deren abgeschältes Holz sich durch blendende Weisse auszeichnete, in die Tränkrinnen, wohin die Schafe zur Tränkung kamen, damit bei der Begattung das Bild der bunten Stäbe sich der aufgeregten Einbildungskraft der Thiere imprägnire. Der Erfolg entsprach der Absicht. Und als nun schon buntfarbige Thiere in der Heerde waren, wandte Jakob zu sichrerer und ausgedehnterer Erreichung seines Zweckes noch einen zweiten, verwandten Kunstgriff an. Er sonderte nämlich die einfarbigen von den bunten Thieren ab, und stellte die Heerde der erstern bei der Weide so auf, dass ihr Blick beständig auf die buntfarbige Heerde fallen musste, dieser hingegen der Anblick der einfarbigen abgeschnitten war. Doch war Jakob noch billig oder schonend genug, dass er seine Kunstgriffe nur bei der Frühlingsbrunst in Anwendung brachte, hingegen beim Herbstlaufe sich derselben gänzlich enthielt, so dass dieser zweite Jahreswurf seinem Schwiegervater ungeschmälert zu Theil wurde; wobei freilich bemerkt werden muss und von der Urkunde auch ausdrücklich bemerkt wird, dass die im Frühling empfangenen Thiere wegen der bessern Nahrung der trächtigen Mütter stärker ausfallen und besser gedeihen. — Die sittliche Würdigung des Verfahrens Jakobs muss von demselben Gesichtspunkt ausgehen, wie die der Nothlüge Abraham's und der ähnlichen Aeussrungen hinterlistiger und betrügerischer Selbsthülfe in frühern Verhältnissen Jakob's. Gegen Laban's Herzlosigkeit und Eigennutz war er im Rechte. Er glaubte sich dadurch in eine Art Kriegszustand versetzt und betrachtete seinen Trug unter dem Gesichtspunkt der Nothwehr. Wie früher, so gestattete auch hier seine Glaubensschwäche und seine noch ungeheilte, stets zur Selbsthülfe und Hinterlist geneigte Natur nicht, Gott allein die Sache anheimzustellen, und es nöthigenfalls, wie Abraham auf Moriah gethan, auf ein Wunder ankommen zu lassen. Dass aber sein Glaube auf diesem Wege, ebenso wenig wie dort Abrahams Glaube, zu Schanden geworden wäre, das hätte er aus dem ihm zu Theil werdenden göttlichen Traumgesichte, dessen Bedeutung wir sogleich zu erörtern haben, entnehmen können. — So liegt es also im Charakter und in der Stellung Jakobs begründet, dass Eigenhülfe und Gotteshülfe sich in seinem Leben begegnen, und die Erfindung von Jakob's Kunststückchen ist nicht, wie Tuch meint S. 456, einem „gewissen Rationalismus des Ergänzers“, der im Gegensatze zur Grundschrift das Wie in dem wunderbaren Vorgange durch natürliche Mittel nach Weise Eichhorns und des Heidelberger Paulus natürlich erklären will, zuzuschreiben, sondern, wenn von Rationalismus einmal die Rede sein soll, dem Rationalismus Jakob's, der,

trotz aller Erfahrung des Wunderbaren, sich doch noch nicht mit dem Wunderbaren zu recht zu finden weiss. —

2. Jakob erblickte, wie es scheint zur Zeit der ersten Brunst nach dem abgeschlossenen Contract, ein **Traumgesicht** (K. 31, 10 ff.), in welchem alle Böcke, welche die Heerde besprangen, verschiedenfarbig erschienen, und der Engel Gottes bezeugte ihm dabei, dass „Er Alles gesehen, was ihm Laban gethan.“ Die Bedeutung dieses Gesichtes kann nur eine weissagende sein, in welcher ihm verkündet wird, dass die Wirkung der Begattung der einfarbigen Böcke seiner Heerde dieselbe sein solle, als wenn sie sämmtlich verschiedenfarbig wären. Da das Traumgesicht die Wirkung nicht in die Schafmütter, sondern in die Böcke legt, während Jakob's Kunststück allein auf die empfangenden Mütter berechnet war, so liegt in demselben ein Gegensatz der Gotteshülfe zu Jakobs Selbsthülfe, der ihn belehren sollte, wie die Gotteshülfe ohne jene Selbsthülfe ihm Recht und Vortheil gegen Labans Eigennutz verschaffen könne. — Dass Jakob nur die Seite der Gotteshülfe vor seinen Weibern hervorhebt, hingegen die Seite der Selbsthülfe ganz mit Stillschweigen übergeht, zeigt, dass doch sein Gewissen ihm seine hinterlistige Selbsthülfe, die er lieber, sogar auch vor seinen Weibern, ignorirt, als eine unedle erscheinen lässt. — Aus der Anknüpfung von Vs. 14 an Vs. 13 schliesst Baumgarten u. A., dass dies Traumgesicht sich bei jeder Brunstzeit erneuert habe. Diese Annahme trägt aber in hohem Grade den Charakter innerer Unwahrscheinlichkeit. Jakob, dem es bei dieser Relation an seine Weiber nicht auf strenge Successivität und Scheidung der Zeitfolge ankommt, zieht den Inhalt zweier göttlichen Traumoffenbarungen, deren erste ihm beim Anfang der letzten sechs Dienstjahre und deren zweite ihm beim Schlusse derselben zu Theil wird, in Eins zusammen.

3. Wenn Jakob berichtet, dass Laban **zehnmal** seinen Lohn **geändert** habe, so ist die Zehn offenbar eine runde Zahl, die nach ihrer symbolischen Geltung, als der Zahl der Vollständigkeit und des Abschlusses, aussagen soll, dass Laban so oft die Vertragsbedingungen geändert habe, dass alle möglichen Veränderungen erschöpft worden seien. Worin diese Aendrun gen bestanden, wird nicht deutlich angegeben, doch bezogen sie sich wahrscheinlich (Vs. 8) auf die Modificationen der Verschiedenfarbigkeit, des Gesprenkelten (Punktirten), Gefleckten (Scheckigen) und des Gestreiften (oder Gebänderten) (30, 39). Bei diesen Aendrun gen musste es aber immer bestimmter hervortreten, dass Jakob's Kunststückchen unzureichend seien, dass vielmehr Gottes Hülfe allein die erwünschte Wirkung hervorbrachte, so dass Jakob auch darum vielleicht in der Relation an seine Weiber einzig und allein das Moment der Gotteshülfe hervorhob.

Jakob's Heimkehr nach Kanaan. Sein Kampf mit Jehovah.

§ 72. (Gen. 31.) — Jakob's unter allen Umständen sich gleich bleibendes Glück reizte Laban's und seiner Söhne Neid und Hass, und ihre bitteren Reden legten ihm den Wunsch nahe, das bestehende Verhältniss aufzulösen. Diesem Wunsche kommt die Aufforderung Gottes, heimzukehren in seiner Väter Land, entgegen. Aber immer noch gewohnt, die krummen Wege den graden vorzuziehen, entschliesst Jakob sich zu heimlicher Flucht, zu der auch seine Weiber, erbittert über ihres Vaters unwürdige und lieblose Behandlung, gerne ihre Zustimmung geben. Laban's

Schafschur bietet ihm die erwünschte Gelegenheit zur Ausführung seines Entschlusses, und ohne Jakobs Wissen nimmt Rahel ihres Vaters Terafim mit¹⁾. Doch schon am dritten Tage erhält Laban Kunde von dem Geschehenen. Sofort jagt er, verstärkt durch die Hülfe seiner Stammgenossen, den Entflohenen nach, und ereilt sie am siebenten Tage auf dem Gebirge Gilead²⁾. Aber in der letztverflossenen Nacht hatte Jakobs Gott in einem Traumgesichte ihn ernstlich vor jeder Anwendung von Gewalt gewarnt. Darum begnügt er sich mit Vorwürfen über die heimliche Flucht, die, wie er heuchlerisch hinzufügt, ihm nicht einmal vergönnt habe, seine Töchter zu küssen und seinen Schwiegersohn in gebührender Feier zu entlassen. Am meisten liegen ihm aber die gestohlenen Terafim am Herzen. Die angestellte Nachsuchung, auf die Jakob selbst dringt, liefert keine Resultate, da Rahel, Katamenien vorschützend, ihren Vater von ihrer Person und ihrem Sitze, wohin sie die Terafim versteckt hatte, fern hält³⁾. Ein Bündniss, durch Eid, Opfer und Bundesmahlzeit sanctionirt, bekräftigt die Versöhnung Laban's und Jakob's, und ein aufgerichtetes Steinmal soll als Zeuge des geschlossenen Bundes und zugleich als Grenzzeichen der beiderseitigen nomadischen Wandrungen für sie und ihre Nachkommen gelten⁴⁾.

1. Die **Terafim** תְּרָפִים (Reallex. I, 59 cf. Delitzsch) waren Statuen in menschenähnlicher Gestalt, jedoch von verschiedener Grösse (vgl. Gen. 31, 34 mit 1. Sam. 19, 13), die als Familien- und Hausgötter, als Träger und Spender des häuslichen Glückes verehrt (Gen. 31; Richt. 18, 24), auch wohl als Haus-Orakel befragt wurden (Ezech. 21, 26; Sach. 10, 2). Von den Aramäern gieng ihre Verehrung zu den Israeliten über, woselbst sie, obwohl stets als Götzdienst bezeichnet (Gen. 35, 4; 2 Kön. 23, 24; Sach. 10, 2; Hos. 3, 4), wiederholt bis zum Exil hin auftaucht. Ausserhalb des Bereiches der aramäischen und hebräischen Idolatrie findet sich keine Spur von dem Namen und der Verehrung der Terafim. Nach Creuzer's Meinung (Symbolik 2. A. S. 340) waren es fruchtbarmachende Penaten. Obwohl Lengerke diese Auffassung wieder erneuert hat, entbehrt sie doch alles festen Grundes. Denn dass Rahel „jene geilen Silene“ als eine Zuflucht, um Kinder zu erhalten, mitgenommen habe, und dass auch Mikal, Saul's Tochter (1 Sam. 19), sie hinter Davids Rücken um ihrer Unfruchtbarkeit willen verehrt habe, ist eine um so mehr unberechtigte Eisegeese, als Rahel bereits von ihrer Unfruchtbarkeit befreit war und Mikal, erst seit Kurzem verheirathet, ihre Unfruchtbarkeit noch nicht erkannt haben mochte. Zu welchem Zwecke Rahel die Terafim stahl, liegt am Tage: sie will das Glück, das sie an den Besitz der Terafim gebunden denkt, ihrem Hause erhalten oder zuwenden. Der Name ist wahrscheinlich von تَرَف (bonis commodisque vitae affluxit) abzuleiten.

2. Die **Schafschur** Laban's bot in mehrfacher Beziehung dem Jakob eine günstige Gelegenheit zur Flucht. Sie setzte zuvörderst eine Sondrung der Schafe Laban's und Jakob's voraus, entlud den Jakob der Aufsicht und Pflege der erstern, entfernte Laban und die Seinen auf mehrere Tage aus Jakob's Nähe und lenkte durch die damit

verbundenen Arbeiten und festlichen Lustbarkeiten (1 Sam. 25, 4; 2 Sam. 13, 23) den argwöhnischen Blick von Jakob's Treiben ab. Indess scheint sich Jakob doch in Beziehung auf das letztgenannte Moment getäuscht zu haben, da Laban bereits am dritten Tage die Flucht erfährt, woraus es wahrscheinlich wird, dass er argwöhnischen Sinnes Späher in Jakob's Nähe zurückgelassen hatte, die ihm sofort Kunde von der Flucht brachten. Es ist ganz recht, dass, wie Tuch bemerkt, die Urkunde „unbekümmert darum ist, wie bei den Festlichkeiten der Schafschur, zu denen man Verwandte und Freunde mitzunehmen pflegte, K. 38, 12; 2 Sam. 13, 23, der Schwiegersohn und Oberaufseher der Heerden Labans fehlen konnte,“ und sie war es deshalb, weil sie genug Momente enthält, aus welchen der Leser das Auffallende dieser Thatsache sich erklären konnte. Die jetzt grade auf den höchsten Grad gesteigerte Spannung zwischen Beiden machte das Wegbleiben Jakobs Beiden wünschenswerth, und Jakob wird es an Vorwänden, eine etwa erfolgte Einladung abzulehnen, nicht gefehlt haben.

3. Ueber die Einrichtung der Kameelsänfte, welche der Rahel auch zum Ruhebetten dienen konnte, vgl. Gesenius thes. p. 715 f. Dass Rahel vorgiebt, menstruiert zu sein, hat allerdings zur Voraussetzung, dass das levitische Gesetz Lev. 15, 19—24, nach welchem jede Berührung mit dem Lager oder der Kleidung des menstruierten Weibes unreinigen sollte, auch damals, ja sogar auch bei den Aramäern gültig gewesen sei. Gegen die Historicität der Genesis kann dies aber nicht geltend gemacht werden, da die zu Grunde liegende Anschauung keine ausschliesslich israelitische ist, sondern auch bei vielen andern Völkern des Alterthums galt.

4. Zu der Errichtung der Mazebah bemerkt Baumgarten I, 1. S. 279 treffend: „Der Steinhaufen soll zur Besiegung der Bundesschliessung dienen. Denn dadurch, dass eine Sache in die sinnliche Wirklichkeit eintritt, wird sie vollendet. Der Name des Steinhaufens גִּלְעָר Hügel des Zeugnisses (Laban benennt ihn in aramäischer Sprache יֵבֶר שְׂרָרְרָא mit völlig gleicher Bedeutung) ist mit Anspielung auf den schon feststehenden Namen des Gebirges גִּלְעָר gewählt.“

§ 73. (Gen. 32.) — Aus der Gefahr, die ihm der nacheilende Laban bereitete, ist Jakob durch Gottes gnädige Fürsorge befreit. Doch neue Gefahren drohen ihm aus der noch bevorstehenden Begegnung mit seinem Bruder Esau. Zur Bürgschaft, dass auch hier Gottes Schutz ihn nicht verlassen werde, begegnet ihm an der Grenze des heiligen Landes eine Engelschaar. „Es sind Gottes Heere,“ spricht er, und nennt die Stätte Machanaim (מַחֲנִים Doppelheer)¹⁾. Darauf sendet er Boten nach dem Gebirge Seir, um Esau von seiner Rückkehr zu benachrichtigen und ihn freundlich zu stimmen. Als nun aber die Boten mit der Nachricht zurückkehren, dass Esau ihm entgegenkomme mit 400 Mann, fürchtete Jakob eine feindliche Absicht²⁾. Mit Umsicht und Besonnenheit bereitet er sich auf den schlimmsten Ausgang der bevorstehenden Begegnung vor, indem er sein Volk und seine Heerden in zwei Partien theilt, damit, wenn die eine von Esau geschlagen werde, doch wenigstens die andre entrinnen könne. — In dieser Stunde banger Erwartung, wo er allein auf Gottes Beistand angewiesen ist, übersieht er sein bisheriges Leben, ein Leben voll

von Verirrungen von seiner Seite, voll Barmherzigkeit und Fürsorge von Gottes Seite. Jetzt endlich wirft er alles Vertrauen auf eigene Kraft und Klugheit weg und giebt Gott allein die Ehre in dem Bekenntniss: „Ich bin zu geringe aller Barmherzigkeit und aller Treue, die Du an Deinem Knechte gethan hast, denn ich hatte nicht mehr, denn meinen Stab, da ich über den Jordan ging, und nun bin ich zwei Heere geworden.“ An dies Bekenntniss schliesst er dann ein brünstiges Gebet um Rettung mit gläubiger Berufung auf Gottes Verheissung³⁾. Noch sondert er reiche Geschenke für Esau aus, die er in angemessenen Zwischenräumen Partienweise ihm entgegenendet, setzt dann in der Nacht seine Familie und seine Heerden über den Fluss Jabbok, und blieb allein diesseits zurück. Da rang ein Mann mit ihm, bis die Morgenröthe anbrach. Es war der Engel des Herrn. Derselbe, von dem Jakob allein noch Rettung und Hülfe hoffen kann, tritt ihm als Feind entgegen. Mit ihm muss er zuvor vollkommen auf dem Reinen sein; erst muss ausgekämpft sein, was durch Jakob's bundeswidrige und eigenwillige Selbsthülfe das Bundesverhältniss zwischen Jakob und seinem Gotte getrübt hat, ehe Jehovah ganz und gar auf seine Seite treten und im Kampfe gegen seinen Bruder ihm unbedingt beistehen kann. Und Jakob siegt in dem wunderbaren Kampfe, obwohl er unterliegt. Denn da der Engel sah, dass er ihn nicht übermochte, rührte er das Gelenk seiner Hüfte an, und über dem Ringen ward das Gelenk seiner Hüfte verrenkt. Dadurch zum Kampfe in bisheriger Weise unfähig gemacht, und wohl jetzt erst klar erkennend, mit wem er es zu thun hat, greift Jakob zu den Waffen, mit denen allein Gott überwunden wird, zu Gebet und Flehen; und mit ihnen siegt er. Seinem beharrlichen Gebete: „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn!“ gegenüber, erklärt sich Gott für überwunden. Mit gebrochener eigener Kraft, aber neugeboren am inwendigen Menschen, geht Jakob aus dem Gotteskampfe mit einem neuen Namen, der seines Sieges Zeugniss ist, und gesegnet von Dem, der ihm Verderben drohte, hervor. Er nennt die Stätte des Kampfes Pniel, „denn, spricht er, ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und meine Seele ist genesen.“ Da ging die Sonne auf, und er hinkte an seiner Hüfte⁴⁾.

1. Die Begegnung der Engelheere entspricht mutatis mutandis dem Traumgesichte der Himmelsleiter, welches 20 Jahre früher ihm Tröstung und Stärkung gebracht hatte. Dort geleitete die Engelserscheinung ihn aus dem heiligen Lande, hier bewillkommen sie ihn beim Wiedereintritt in dasselbe als den Besitzer desselben, der nach langer Abwesenheit wieder heimkehrt. Dort war das Gesicht bloss friedlicher Art und segenverkündend; hier deuten die Gottesheere zugleich auf Kampf und verheissen Beistand und Abwehr. Dort wurde die Verheissung im Traume, hier im Wachen geschaut, und auch darin liegt eine unmittelbarere und kräftigere Zusichrung.

2. Jakob sendet die Boten nach dem Gebirge **Seir**. Tuch S. 464 bemerkt dazu: „So erscheint denn Esau hier bereits als Bewohner von Seir, der als Beduine mit seinen Waffengefährten bis nach Gilead hinaufstreift, während er K. 36, 6, wo es die besondern Zwecke erforderlich machen, noch in Kanaan sich aufhält und dort erst sich von seinem Bruder trennt.“ Dass aber beide Angaben völlig unversöhnlich seien, ist irrig. Es stehen noch viele Möglichkeiten zur Einigung beider offen. Uns erscheint folgende die wahrscheinlichste. Zuvörderst folgt aus Gen. 32, 4 keineswegs mit Nothwendigkeit, dass Esau schon damals seine feste und bleibende Wohnung in Seir gehabt habe, sondern nur, dass er zur Zeit daselbst anwesend war. Die Angabe, dass die Boten ihn in Begleitung von 400 Mann daselbst treffen, scheint den Schlüssel zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs zu bieten. Dies setzt nämlich voraus, dass er in kriegerischer Thätigkeit daselbst begriffen war. Wir befinden uns also wahrscheinlich in der Zeit, wo Esau an der Spitze eines kriegerischen Haufens die Eroberung des Landes bewerkstelligt. Hat es aber mit dieser Vermuthung seine Richtigkeit, so ist es völlig den Umständen angemessen, dass seine Weiber, Kinder und Heerden (von denen K. 36 allein die Rede ist), noch in der Gegend von Berseba verweilten, und erst später, nach Vertreibung der Choriter, nach Seir übergesiedelt wurden. Wie kommen aber die **400 Mann** in die Umgebung Esau's? Jedenfalls auf dieselbe Weise, wie Richt. 11, 3 und 1 Sam. 22, 2. Seit durch jene wunderbare Verwicklung der Umstände der ihm zugedachte Patriarchensegen auf Jakob übertragen war, wird sich nothwendig auch die Innigkeit seines Verhältnisses zu Isaak getrübt oder aufgelöst haben, und sein profanes, heidnisches Wesen, das der Mutter schon längst widerlich gewesen, wird auch den Vater, nachdem ihm einmal die Augen geöffnet waren, immer mehr von ihm entfremdet haben. Die Aussicht auf den Besitz des verheissenen Landes war ihm seitdem ohnehin abgeschnitten; denn dass auch Esau dem Segen des Vaters eine unabweisbar bindende Kraft zugetraut haben wird, unterliegt wohl keinem Zweifel. So wählt er denn aus freiem Entschluss, was Gott ihm von Anfang an bestimmt hatte, und dies um so bereitwilliger, als ihm im Vaterhause immer unheimlicher zu Muthe wurde, und das stille, friedliche Hirtenleben seinem rohen, kriegerischen Jägersinn nicht zusagen konnte. Seine Verwandtschaft mit den Kanaanitern, vornehmlich aber wohl mit dem Hause Ismaels, lieferte ihm Hülfsstruppen zur Ausführung seines Planes, und auch von andern Seiten mögen ihm Männer von gleich rohem und kriegerischem Sinne bereitwillig zugeströmt sein. — Die Frage, in welcher Absicht Esau seinem friedlichen Bruder mit 400 Mann entgegengezogen sei, kann nur vermuthungsweise beantwortet werden. Die Antwort darauf kann eine vierfache sein. Entweder kam er in entschieden feindseliger Absicht, um die seinem Bruder zugedachte Rache, deren Ausübung vor 20 Jahren durch Jakobs Flucht vereitelt worden war, jetzt auszuführen; oder 2) um sich einen grausamen, unartigen Spass daraus zu machen, Jakob in Angst zu setzen; oder 3) um sich an dem grellen Kontrast, den die gegenwärtige Realität zur verheissenen Zukunft in dem Verhältniss beider Brüder zu einander darbot, zu weiden und Jakob an demselben zu demüthigen; oder endlich 4) war diese starke Bedeckung in dem zufälligen Zusammentreffen der Umstände begründet, so dass Esau, als die Boten Jakob's ihn treffen, die 400 Mann grade zu andern Zwecken um sich gehabt, und er sie, um sie nicht zu entlassen, ohne weitere Nebenabsichten auf Jakob mitgenommen habe. Für diese letztere Auffassung scheint der Charakter Esau's zu sprechen; denn dass er seine damaligen Rachedgedanken 20 Jahre lang ungeschwächt in sich erhalten und genährt haben sollte, ist bei dem leichtfertigen und sanguinischen Charakter Esau's um so weniger denkbar,

als er in der Zufriedenheit mit seiner äusserlich glücklichern und bevorzugten Stellung keinen Anlass zur Wiederaufregung des alten Hasses hatte, wie denn auch in der That Esau's Betragen bei der wirklichen Begegnung mit Jakob nur ungeheuchelte Gutmüthigkeit, Biederkeit und Offenheit verräth. Derselbe Grund möchte nun auch gegen die zweite Auffassung sprechen, während die dritte damit gar wohl vereinbar ist. Freilich sprechen andererseits der ganze Zusammenhang des Berichtes, die Aussagen der zurückkehrenden Boten, Jakob's Furcht und die Beziehung der Angelophanie und des Gotteskampfes zur bevorstehenden Begegnung Esau's wieder für die erste Auffassung, so dass dann die freundliche und zuvorkommende Art, mit der Esau dem Jakob entgegenkommt, als eine Frucht göttlichen Einflusses auf die Aenderung der Gesinnung und Absicht Esau's anzusehen wäre. Dennoch entscheiden wir uns für die vierte Auffassung, mit der die dritte gar wohl verbunden gedacht werden kann, weil der durch die Angelophanie und den Gotteskampf bezeichnete göttliche Schutz und Beistand für die objective wie für die subjective Betrachtung auch dann noch volle Realität haben; denn für Jakobs subjective Stellung war die Gefahr eine wirklich vorhandene, nicht bloss eingebildete, und für den objectiven Standpunkt ist die Aenderung in der Gesinnung Esau's gleich sehr unter den Gesichtspunkt göttlicher Lenkung zu stellen, sei sie nun das Resultat eines natürlichen Verlaufes oder specieller Einwirkung Dessen, der die Herzen der Menschen lenkt wie die Wasserbäche.

3. Mehr als „ziemlich ungeschickt“ ist es, wenn Tuch S. 466 bei dem schönen und unübertroffen innigen **Gebete Jakob's** Vs. 10—13 bemerkt, „der Ergänzler lasse durch seine Zusätze Vs. 10 und Vs. 13 den Jakob ziemlich ungeschickt Gott an seine Befehle und Versprechungen erinnern, mithin ihn auffordern, jetzt Wort zu halten.“ Alle frommen Beter aller Zeiten, von Jakob an bis auf Luther und bis auf die Gegenwart, haben es grade so gemacht, und grade darin die höchste Kunst und den grössten Segen des Gebetes gesucht und gefunden.

4. Des **Kampfes Jakob's mit dem Engel des Herrn** erwähnt auch Hosea 12, 4 f.:

„Im Mutterschoosse hielt er seinen Bruder an der Ferse
Und in seiner Manneskraft rang er mit Gott,
Er rang gegen den Engel und siegte,
Weinte und flehte zu ihm.“

Nach dem Berichte der Genesis erscheint dieser Kampf als der Wendepunkt in dem Leben Jakob's: vorher ein Hinken auf beiden Seiten, lauter Eigenwerk und Selbsthülfe, Lug und Trug, Ränke und Hinterlist, Halbgläubigkeit und Schwachgläubigkeit, nachher Demuth und Hingebung in Gottes Willen, Zuversicht und Vertrauen auf Gott und Gottes Führung. Die lang vorbereitete Katastrophe, durch welche aus dem alten Jakob ein neuer Mensch werden soll, durch welche die wuchernden Auswüchse einer reich begabten Natur abfielen, kommt hier zum Durchbruch; und von hier aus begreift es sich erst, wie und warum Gott ihn unter all seinen Verkehrtheiten tragen, ja bei allen seinen Listen und Ränken noch so sichtbar segnen konnte, — alles dies zielte dahin, ihn durch Güte zur Busse zu locken. Es kostete viel Mühe und Noth, viel Prüfungen und Züchtigungen, viel Erbarmen und Geduld, ehe der in sich starke und weise Jakob gebrochen war, aber um so herrlicher war auch die Frucht der langen und schwierigen Erziehung.

Jakob's bisheriges Lebensstadium war nichts weiter als das, womit es, zu einem einzigen, concreten und auffallenden Ereigniss verdichtet und concentrirt, abschliesst: ein

Kampf des klugen und starken, des selbstvertrauenden und selbstgenugsamen Menschen, der nur dann des Erfolges sicher zu sein wähnt, wenn er sich selbst hilft, mit Gott, der dessen eigne Kraft und Klugheit brechen will, um ihm in der göttlichen Schwachheit die rechte Stärke, in der göttlichen Thorheit die rechte Klugheit zu geben. Jakob's Leben war ein fortwährender Kampf Jakob's gegen Gott mit den Waffen der eignen Kraft und Klugheit und ebenso sehr ein fortwährender Kampf Gottes gegen Jakob mit den Waffen der Zucht und Gnade, der Geduld und Langmuth. Dieses Lebensstadium hat factisch sein Ende erreicht in dem inbrünstigen Gebete, in dem sich an der Furth Jabbok Jakob's gepresstes Herz Luft macht. Die neue Lebensrichtung in ihm, die endlich zum Durchbruch reif geworden ist, leuchtet hervor in dem unbedingten Bekenntniss: „Ich bin zu gering aller Barmherzigkeit und Treue, die Du an Deinem Knechte gethan hast“ — und in der zuversichtlichen Bitte: „Errette mich von der Hand meines Bruders, denn Du hast ja gesagt: Ich will dir wohlthun etc.“ In jenem Bekenntniss giebt er Gott allein die Ehre, wie bisher sich selbst, und in dieser Bitte wirft er alle Eigenhülfe, alles Vertrauen auf eigne Kraft und Klugheit, die bisher der eigentliche Anker seines Lebens gewesen war, über Bord, wirft sich Gott und seiner Verheissung in die Arme. Aber damit diese neue Richtung, die Frucht alles bisherigen Kämpfens, Siegens und Unterliegens, — die in diesem Gebete nur erst als der unmittelbare Drang des Herzens hervortrat, zum vollsten, klarsten Bewusstsein sich vermittele, damit die Bedeutung aller bisherigen Lebensführungen wie ein entsiegeltes, aufgeschlagenes Gottesbuch vor ihm liege, und zugleich, damit auch der letzte Rest der Eigenhülfe und des Selbstvertrauens noch weggeworfen werde, — wiederholt sich, in ein einziges, bedeutungsvolles Factum concentrirt, der ganze Verlauf seines bisherigen Lebens mit seinen Kämpfen und seinem endlichen Siego; und indem Gott ein solches Factum herbeiführt, stellt er ihm in demselben, wie in einem Spiegel der Selbstbeschauung ein klares Totalbild von der Bedeutung seines bisherigen Lebens vor Augen. Das ist der Zweck und die Bedeutung des Kampfes, mit welchem dies erste Lebensstadium Jakob's abschliesst, und dass er diese Bedeutung desselben erkannt habe, bezeugt sein Wort: „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen, und meine Seele ist genesen.“

Die Basis unsres Ereignisses ist zunächst die Furcht Jakob's vor dem bevorstehenden Kampfe mit Esau. Der bisher so ergiebige Quell seiner eignen Kraft, Klugheit, List und Ränke ist Esau's Macht gegenüber gänzlich versiegt. Dazu fühlt und weiss er es, dass er gegen Esau mehrfach im Unrechte ist, — aber dass seine Unbill gegen Esau zugleich und zumeist eine Unbill gegen Jehovah ist, dass er also nicht nur von Esau, sondern auch von Jehovah Zorn und Rache zu gewärtigen hat, das war die grosse und wichtige Erkenntniss, die sich ihm jetzt zum klaren Bewusstsein erschliessen sollte. Mit dem Unrecht gegen Esau hat es am Ende so gar viel nicht auf sich, denn Jakob's Unrecht gegen Esau ist vielfach paralytisch durch Esau's Unrecht gegen Jakob, — in dem Verhältniss zu seinem Bruder ist die restitutio in integrum schon hergestellt, und was etwa auf Jakob's Seite daran noch fehlte, das hatte die Nemesis in Jakob's Leben reichlich hinzugehan. Aber sein eigentlicher, hauptsächlichster und nächster Feind ist Jehovah, auf den er seine einzige Hoffnung gegen Esau gestellt hat. Denn in seinem Verhältnisse zu Jehovah fehlt noch die restitutio in integrum; unversöhnt sind noch die ungöttlichen Ränke und Listen, der Lug und Trug, womit er Gottes heiliges Werk entheiligt und Gottes geweihte Zwecke entweiht hat. Seine Schuld gegen Jehovah besteht darin, dass er ihn, der kraft des Bundes nicht von ihm lassen konnte, vermöge dieses Bundes gleichsam mit hineingezogen hat in den Schmutz seiner eigenen Betrügereien, und diese Schuld

ist nicht getilgt. Gott will ihm zwar helfen gegen Esau kraft des noch bestehenden Bundes und muss ihm helfen kraft der unverbrüchlichen Verheissung, — aber zum gemeinsamen Kampfe gegen den gemeinsamen Feind will jetzt Jehovah mit Jakob nicht eher gemeinsame Sache machen, bis ausgekämpft ist, was zwischen ihnen Beiden Störendes obwaltet, bis das getrübt Bundesverhältniss in seiner vollen Reinheit hergestellt ist. Während nun Jakob's Seele vornehmlich bekümmert ist über die Gefahren, die ihm von Esau drohen, tritt ihm Gott selbst als Feind entgegen, ringt mit ihm, bis die Morgenröthe anbricht, und sagt durch diesen feindseligen Angriff: Dein eigentlicher, dein gefährlichster Feind bin Ich, überwinde Mich, dann hat es mit dem Kampfe gegen Esau keine Noth. — Aber auch eine andre Beziehung scheint hier noch in Betracht zu kommen, nämlich der bevorstehende Wiedereintritt in das Land der Verheissung. Dass Jakob reich gesegnet zurückkehren darf in das gelobte Land, ist Resultat des bundesgemässen Beistandes und Segens Gottes; aber die bundeswidrige Verkehrtheit im bisherigen Leben Jakob's, die den Zorn Gottes auf ihn gehäuft hat, macht ihn unwürdig und untauglich zum Eintritte in das verheissene Land. Darum muss auch von dieser Seite her ausgekämpft werden, was zwischen Beiden obwaltet; auch darum muss Jakob den Zorn Gottes besiegen, und auch darum das Bundesverhältniss in integrum restituirt werden.

Ein wesentliches Moment zum Verständniss des Vorganges ist es nun, darüber sich in's Reine zu setzen, ob Jakob in dem ihm feindlich entgegentretenden Manne sofort, oder erst im Verlaufe des Kampfes den Engel des HErrn erkannt habe. Dass er zu dieser Erkenntniss schon gelangt war, als er sprach: „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn,“ — kann keinem Zweifel unterliegen, aber ebenso sehr scheint die Art, wie er dem Angriff des Mannes begegnet, darauf zu führen, dass er von Anfang an seinen Gegner nicht, wenigstens nicht mit Bestimmtheit, erkannt habe; darauf führt auch mit Entschiedenheit der Ausdruck der Urkunde: „Da rang ein Mann mit ihm.“ Wir werden also zwischen den beiden bezeichneten Grenzen einen Zeitpunkt aufzusuchen haben, wo es ihm zur unzweifelhaften Gewissheit wurde, mit wem er kämpfte. Dann kann es aber kein anderer sein, als der, wo der Mann, nachdem er das Gelenk seiner Hüfte angerührt und verrenkt hat, zu ihm spricht: „Lass mich gehen, denn die Morgenröthe bricht an.“ Dieser Augenblick ist aber auch völlig dazu geeignet. Schon die Nähe jener himmlischen Erscheinung musste Jakob's Seele mit Schauern banger Ahnung erfüllen, die unter dem Ringen noch immer mehr wachsen und in dem Verrenken der Hüfte, das ihm alle Hoffnung benahm, den Kampf zu bestehen, ihren höchsten Gipfel erreichen mussten. Aber statt nun den zum weitem Ringen Unfähigen zu verderben, wie es von einem menschlichen Gegner zu erwarten war, spricht der Mann jene seltsamen Worte, die zu deutlich auf eine geheimnissvolle, überirdische Erscheinung hinweisen; — und diese Worte bringen Jakob's bange Ahnung zur Gewissheit. Aber nun, in diesem entscheidenden Momente, nimmt er sich zusammen und greift zu den Waffen des Gebetes und Flehens, mit denen Gott allein überwunden werden kann, und überwindet ihn mit denselben, so dass Er ihm völlig zu Willen wird und ihn segnet, wie er gebeten.

Wir fanden oben schon die Bedeutung dieses wunderbaren Ereignisses darin, dass in dem Fortgang und Erfolg des Kampfes dem Jakob ein concretes Totalbild von der Bedeutung seines bisherigen Lebens vor Augen gestellt werden soll. Wie er hier zuvörderst mit der ganzen Macht seiner natürlichen Leibeskraft gegen den Mann gekämpft hat, ohne klar und bestimmt zu wissen, dass er gegen Gott kämpfte, so hat er bisher sein ganzes Leben hindurch, indem er gegen feindlich gesinnte Menschen zu kämpfen wähnte, eigent-

lich gegen Gott gekämpft mit der Fülle der eignen fleischlichen Kraft, mit Trug und Hinterlist. Lange, bis zum Aufgang der Morgenröthe, blieb des Kampfes Ausgang unentschieden. Da der Mann sah, dass er ihn nicht übermochte, rührte er das Gelenk seiner Hüfte an, und das Gelenk seiner Hüfte ward über dem Ringen mit ihm verrenket. So hat auch Gott in Jakob's Leben lange mit ihm gerungen und ihn nicht übermocht, weil Jakob's eigne Kraft und Klugheit, mit der er Gott widersteht, noch nicht gebrochen war. Aber da die Morgenröthe des neuen Tages anbrechen soll, zeigte sich doch, dass Gott ihm zu stark ist, dass Gottes Beharrlichkeit über die Zähigkeit der alten Natur in Jakob den Sieg davon getragen hat. Wie in der Hüfte der Sitz der natürlichen Kraft, mit der er entgegen gerungen, gebrochen ist, und er sich nun auf's Bitten, Weinen und Flehen legt, so ist an dem letzten Tage seines bisherigen Lebens endlich alles Vertrauen auf die eigne Kraft, die ihm bisher immer durchgeholfen, aller Rückhalt der natürlichen List und Klugheit zu Schanden geworden, er bekennt sich überwunden (32, 11) und provocirt allein auf die Gnade und die Verheissung Gottes (32, 13).

Die vorstehende Auffassung des Kampfes weicht von der bisher üblichen darin ab, dass sie den Sieg Jakob's über Jehovah nicht in seiner Beharrlichkeit des leiblichen Ringens als eines Bildes des geistlichen Ringens begründet findet, sondern vielmehr in diesem leiblichen Ringen gerade ein Bild der Verkehrtheit seines bisherigen Lebens sieht. Offenbar bildet das Verrenken der Hüfte den Wendepunkt in dem Kampfe; vorher war Jakob's Ringen ein leibliches, dies fortzusetzen ist ihm durch das Verrenken der Hüfte unmöglich gemacht. Nun greift er zu andern Waffen und verlegt das Ringen auf das geistliche Gebiet. Beide Arten des Ringens, dort mit der Leibeskraft der Hüfte, hier mit der Geisteskraft des Wortes (des Gebetes), stehen unabweisbar im Gegensatze zu einander; nicht durch jenes siegt Jakob, sondern durch dieses. Jenes Ringen, in dem er unterliegt, kann also unmöglich ein Bild des geistlichen Ringens, welches unter allen Umständen die Verheissung des Sieges hat, sein; es muss vielmehr, weil die Leibeskraft den Gegensatz zur Geisteskraft bildet, ein Bild des fleischlichen, ungeistlichen, gottwidrigen Ringens mit der ungeweihten Eigenkraft der Natur sein.

Nicht minder deutlich und bestimmt, als aus dem Bericht der Genesis, tritt diese Auffassung als die einzig zulässige auch aus dem Zusammenhang der Relation bei Hosea hervor. Vgl. besonders Umbreit, pract. Comment. IV, S. 82 f., der den Zusammenhang und den Sinn der prophetischen Rede treffend also darlegt, Vs. 1—3: „Von Neuem erhebt sich die Rede des Propheten gegen das treulose Efraim. Hinterlist übt es an seinem Gott und es ist, als hätte es ihn mit lauter Garnen des Luges und Truges umgeben. Und auch Juda wandelt noch immer auf den Wegen der Untreue, hie und da fremde Götter suchend neben Jehovah, dem unverbrüchlich den einmal mit seinem Volke geschlossenen Bund festhaltenden Gemahl . . . Daher muss die ewig waltende Gerechtigkeit des lebendigen und eifrigen Gottes eingreifen, Juda und Efraim loszurütteln aus seiner Eitelkeit . . . V. 4—7. Der Prophet macht geschickten Gebrauch von dem, was die heilige Sage über die vorbildliche Hinterlist des Stammvaters und die Bedeutung seines Namens berichtet. Was als besondere Schuld auf dem Volke lastet, tritt in seinem fleischlichen Begründer von Anbeginn hervor: Trug und Streit mit Gott. Schon im Leibe seiner Mutter, noch im bewussten Zustande, hält Jakob seinen Bruder Esau an der Ferse, um als Erstgeborener ihm zuvorzukommen, und in seiner männlichen Gereiftheit ringt er mit Gott. Aber Gott lässt sich nichts abtrotzen; will der Mensch ihn überwinden, so muss er weinen und flehen, und so gelangte auch Jakob erst auf dem Wege der Demuth und des aufrichtigen Gebetes zur Bevorzugung, gesegneter Vertrauter des lebendigen Gottes zu werden etc.“

Indem so die prophetische Anwendung der Geschichte des Kampfes uns zeigt, dass Jakob's leibliches Ringen mit Gott ganz parallel steht mit der Verkehrtheit Efraim's und Juda's, die ebenfalls mit fleischlichen Waffen der Hinterlist und des Betruges gegen Gott ankämpft, richtet sie zugleich unsern Blick auf die vorbildliche Bedeutung der Geschichte und macht uns darauf aufmerksam, wie dieser Kampf, welcher den Höhe- und Concentrationspunkt in Jakob's Leben bildet, vermöge der ebenso wesentlichen als geheimnissvollen Correlation zwischen Erzeuger und Erzeugtem der Prototyp der Geschichte des Volkes ist, dessen Urheber Jakob war. In der ganzen Geschichte ringt Jehovah mit dem Volke der Wahl, um es für seine Zwecke zu gewinnen und zu bereiten, und durch die ganze Geschichte setzt das Volk in fast allen seinen Generationen seinem Gotte Eigenwerk und Eigenhülfe, Hinterlist, Lug und Trug entgegen, bis Gott ihm unter dem Ringen die Hüfte der Eigenkraft verrenkt und bricht, und es dann gleich dem Stammvater hülfslos ruft: „Ich lasse Dich nicht, Du segnest mich denn“, und gleich ihm gesegnet wird.

Aus der obigen Darstellung wird schon zur Genüge hervorgehen, dass wir den Kampf Jakob's weder in das Gebiet des Traumes, noch der Vision, noch der Ekstase, sondern in das der äussern Wirklichkeit und der wachen Wahrnehmung verlegen. Schon das aus dem Kampfe resultirende Hinken Jakob's möchte nur mit einem wirklichen, sinnlichen Kampfe vereinbar sein; denn die angebliche Erfahrung, dass eine mächtige Erregung des innern Lebens (sowohl im Traume wie in der Ekstase) ähnliche, auch nach Wiederkehr des wachen Zustandes fortdauernde, Einwirkungen auf das verwandte leibliche Gebiet hinterliess, ist keineswegs gesichert, da vielmehr umgekehrt in solchen Fällen meist das entstehende leibliche Uebel dem Traume seine dahin bezügliche Gestalt giebt. Völlig entscheidend aber ist es einerseits, dass die Urkunde nicht die mindeste Andeutung enthält, dass der Kampf einem andern Gebiete angehört habe, als der Uebergang über den Jabbok (V. 23) und das Anbrechen der Morgenröthe (Vs. 26 vgl. mit Vs. 31), und andererseits, dass der Engel des Herrn, der in äusserlicher, sinnlich wahrnehmbarer Erscheinung in Abraham's Zelt eintreten, sich die Füsse waschen lassen und Abraham's gastlich zubereitetes Mahl geniessen kann (Gen. 18, 1. 4. 8), auch unter andern Umständen ebenso gut in äusserlichem Vorgange mit Jakob ringen kann. Hengstenberg's Bemerkung (Bileam S. 51), „dass man in einem äusserlichen Kampfe und Ringen nicht durch Gebet und Thränen siegen könne“, bedarf keiner Widerlegung. Sie fällt auch von selbst weg, wenn der äusserliche Kampf des leiblichen Ringens und der geistliche Kampf mit Gebet und Thränen zwei einander entgegengesetzte und zeitlich getrennte Momente sind.

Weil durch den Ausgang des Kampfes ein Neues gewonnen ist, erhält Jakob auch einen neuen Namen: יִשְׂרָאֵל = Gotteskämpfer. Auffallend ist nun allerdings, dass der alte Name von jetzt an nicht schwindet, sondern neben dem neuen fortbesteht, ja sogar die gewöhnlichere Bezeichnung bleibt, so dass der Name Israel nur da gebraucht wird, wo die Rede eine gewisse feierliche Haltung annimmt. Es muss dies Verhältniss um so mehr auffallen, als der neue Name Abraham's von dem Augenblick an, wo er gegeben war, den alten völlig verdrängt hat. Dazu kommt noch, dass der Name Israel dem Jakob nachher (K. 35, 10) von Neuem beigelegt wird, als hätte er ihn noch gar nicht getragen. Zuvörderst muss nun aber bemerkt werden, dass beide Thatfachen (der Gebrauch des alten Namens neben dem neuen, und die Wiederholung der Namengebung) in einander greifen und einander tragen und stützen (vgl. zu K. 35). Aber auch nach der Erneuerung des Namens in K. 35 geht dasselbe Verhältniss in dem Gebrauche beider Namen fort. Hengstenberg's Bemerkung: „Der Name Abraham bezeichnet die göttliche Bestimmung,

Nachdem die Verheissung einmal ertheilt worden, stand mit der Sache der Name fest. Der Name Israel dagegen bezeichnet einen subjectiven Zustand, oder gründet sich doch auf einen solchen. Hier geht das Alte neben dem Neuen fort, und weil der Name im engsten Verhältniss zur Sache steht, wird er immer wieder neu, wenn die Sache von Neuem in's Leben tritt — erklärt genügend, wie der alte Name neben dem neuen noch in Gebrauch bleiben konnte. Dass aber der neue Name Israel, nicht der alte Name Jakob, zur Bezeichnung des von ihm stammenden Volkes gewählt wurde, hat offenbar darin seinen Grund, dass dieser, von Menschen gegeben, der Name der Natur, jener von Gott gegeben, der Name der Gnade und des Berufes ist. Indem das Volk sich Israel nannte, bezeichnete es sich als ein solches, das durch Gottes gnadenreiche Führung erst zu dem geworden, was es ist. Fixirte sich nun aber der Name Israel als Bezeichnung des Volkes und des Stammvaters als des Repräsentanten des ganzen Geschlechts, so war es natürlich, dass der Name Jakob unterscheidungsweise vorzüglich zur Bezeichnung des Stammvaters als des einzelnen Individuums in Gebrauch kam, und daraus erklärt es sich, dass dem Erzähler der Genesis, in dessen sprachlichem Gefühl dieser Unterschied feststand, der Name Jakob noch so häufig in der Darstellung der individuellen Geschichte des Stammvaters unterläuft.

Auch Jakob fragt den Mann, mit dem er gerungen, obwohl er bereits mit Sicherheit weiss, dass es Gott selbst ist, nach seinem Namen, und der Engel des Herrn weicht der Beantwortung dieser Frage aus (ebenso wie Richt. 13, 16—18). Die Neuheit und Eigenthümlichkeit der Gottesbezeugung in diesem Kampfe erweckt in Jakob den Wunsch, sich durch einen neuen entsprechenden Gottesnamen die Neuheit der Gottesmanifestation für seine Erkenntniss zu fixiren und zu vergegenwärtigen; — dass aber der Engel seinem Verlangen nicht entspricht, stellt jenen Wunsch unter den Gesichtspunkt der Voreiligkeit, und hat seinen Grund darin, dass noch nicht die Zeit herangekommen war, wo diejenige Modalität der Gottesbezeugung, welche der Maleach Jehovah repräsentirte, zu der Vollenendung und Reife in der Geschichte gekommen war, die zur Offenbarung ihres Wesens in einem specifischen Namen erforderlich war. Jakob spricht: „Ich habe Gott von Angesicht zu Angesicht gesehen“, wodurch er gewissermaassen selbst nach dem Maasse seiner eigenen Einsicht den Engel als „Angesicht Gottes“ benennt, und prägt dann diese Erkenntniss durch die Benennung des Ortes mit dem Namen Pniel dem Gedächtniss der Zukunft ein.

Ehe wir die Betrachtung dieses Ereignisses verlassen, müssen wir noch den Contrast und den Gegensatz, den es zu der Engellerscheinung in Machanaim bildet, in's Auge fassen. Dort sendet ihm Gott eine himmlische Gesandtschaft entgegen, die ihn an der Grenze des verheissenen Landes als den Besitzer und Erben desselben bewillkommen und ihm göttlichen Schutz und Beistand gegen alle Feinde und Widersacher verheissen soll, — und hier — fast unmittelbar darauf — tritt ihm derselbe Gott selbst als Feind und Widersacher in den Weg und will ihm den Wiedereintritt in das heilige Land verwehren und abschneiden. Wie reimt sich das mit einander? — Es spricht sich hier in dem Verhältniss Gottes zu Jakob dieselbe Doppelseitigkeit aus, die in Jakob's Stellung zu Gott vorlag, jene ist durch diese bedingt. Nach seiner objectiven Stellung war Jakob der Freund Gottes und der Erbe der Verheissung, und ihr galt die Angelophanie in Machanaim; nach seiner subjectiven Stellung aber war noch viel Gott Widerstrebendes an Jakob, ihr galt der Kampf zu Pniel.

§ 74. (Gen. 33.) — Jakob, der in dem Kampfe mit dem Engel des Herrn seinen gefährlichsten Feind überwunden hat durch Gebet und Flehen, überwindet nun auch Esau, der ihm mit seinen 400 Mann entgegenkommt, durch Demuth und Bescheidenheit. Esau, durch die Demuth Jakob's und durch die Gutmüthigkeit seines eignen Charakters überwältigt, fällt ihm um den Hals, herzt und küsst ihn¹). Nur mit Widerstreben nimmt er Jakob's reiche Geschenke an und erbietet sich, ihn mit seiner bewaffneten Macht bis zum Ziele seiner Reise zu begleiten, was aber Jakob freundlich ablehnt. So schieden die beiden Brüder in Freundschaft und Liebe, mit versöhntem Herzen, und ihr gutes Einverständniss blieb von jetzt an ungetrübt bis an ihren Tod. — Jakob zog nun im Jordanthale nordwärts bis gen Sukkot²), wo er sich wahrscheinlich längere Zeit aufhielt. Dann setzte er über den Jordan und erstieg aus der Ebene Jesreel das ephraimitische Hochland, wo er sich in der Gegend von Sichem niederliess. Der Ankauf eines Ackers und die Errichtung eines Altars, den er als Markstein seiner bisherigen Lebensführungen El Elohe-Jisrael nennt, bezeugen seine Befriedigung, nach langer Wallfahrt in dem Lande der Verheissung wieder eine heimathliche Stätte gefunden zu haben³).

1. Tuch bemerkt zu dieser Versöhnungsgeschichte S. 470: „Die Offenheit und der biedere Sinn Esau's in diesem Bilde macht einen wohlthuenden Contrast zu der Kriecherei des verzagenden Jakob.“ Wir dagegen, so gerne wir auch die guten Seiten im Charakter Esau's anerkennen, und so wenig wir auch geneigt sind, die Blößen und Schwächen im Charakter Jakobs zu verhüllen, nennen herzliche und aufrichtige Demuth, was Tuch verzagende Kriecherei nennt. Wir finden in Jakob's Betragen die Zucht und Besonnenheit, die auf die bestehenden Verhältnisse gebührende Rücksicht nimmt, und sich willig beugt unter die bestehende Ordnung der Dinge, wo ein Auflehnen gegen dieselben, oder eine Nichtbeachtung derselben Schwärmerei oder Fanatismus wäre. Esau ist für jetzt, gleichviel ob er es verdient oder nicht, einmal der äusserlich Bevorzugtere und Gewaltigere, und Jakob, so sehr auch die Bestimmung der Zukunft ihm eine höhere Stellung anweist, in der Gegenwart der äusserlich Zurückstehende, und dass Jakob darin die wohlverdiente Nemesis erkennen muss, macht ihm die factische und willige Anerkennung des gegenwärtigen Contrastes um so mehr zur Pflicht. Auf der andern Seite ist bei Esau's nicht abzuleugnender Offenheit, Biederkeit und Gutmüthigkeit nicht zu vergessen, dass eben das Bewusstsein, wie sein Bruder an Glück und Macht sich mit ihm nicht messen könne, ihm seine Freundlichkeit und Nachgiebigkeit sehr leicht machen, und seinem Benehmen eine grosse Sicherheit geben musste.

2. Sukkot (סוכות), wo später eine Stadt entstand, lag im Jordanthal, auf der Ostseite des Flusses, im Gebiete des Stammes Gad (Jos. 13, 27; Richt. 8, 5), „civitas trans Jordanem in parte Scythopoleos“ (Hieronymus ad gen. 33, 17). — Dass sich Jakob längere Zeit zu Sukkot aufgehalten haben müsse, lässt sich mit Sicherheit daraus schliessen, dass er daselbst für sich und für seine Heerden Wohnung und Hürden errichtete. Die durch die Eile und die Strapazen der Flucht herbeigeführte Unordnung und

Ermüdung seines Zuges mochte, nachdem er endlich zur ungefährdeten Ruhe gekommen war, das Bedürfniss eines längern Verweilens hervorgerufen haben.

3. Bei Sichem angelangt, an derselben Stelle, wo auch Abraham zuerst im heiligen Lande festen Fuss fasste, und dem Gotte, der ihm dort erschien, einen Altar errichtet hatte, weiss sich Jakob wieder in der Heimath, im Lande der Verheissung und am Ziele seiner Wallfahrt, und diesem freudigen Bewusstsein giebt er einen Ausdruck in dem Ankauf eines Stück Landes und in der Errichtung eines Altars. Der **Ankauf des Landes** von den Sichemiten zum Wohnplatze fand seine äusserliche Veranlassung vielleicht auch darin, dass jetzt das Land schon besetzt war als zur Zeit der Einwanderung Abrahams, und während dieser sich nur ein Erbgut zum Sterben kauft, muss Jakob sich schon ein solches auch zum Leben erwerben. Der Kaufpreis betrug 100 **Kestten** (קֶשֶׁטִים). Während die alten Uebersetzer dies Wort fast alle durch „Lamm“ wiedergeben, verstanden die Juden darunter ein Geldstück (vgl. auch Apostelgesch. 7, 16: τιμὴς ἀργυρίου), und Neuere combinirten beide Meinungen durch die Annahme, dass es ein Geldstück mit dem aufgeprägten Bild eines Lammes gewesen sei. Ueber den Werth desselben lässt sich gar nichts (auch nicht aus der Vergleichung mit Gen. 23, 16) ermitteln. Ueber den Brunnen bei Sichem, den die Tradition mit dem Jakobsbrunnen Joh. 4, 5 identificirt und seine Entstehung auf den Patriarchen zurückführt, so dass er zugleich auch die Lage des von Jakob gekauften Feldes bezeichnen würde, vgl. Robinson III, 328—335. Dieser Brunnen liegt vor der südlichen Mündung des Sichem-Thales. Robinson vertheidigt die Glaubwürdigkeit der Tradition. — Wie Abraham (K. 12, 7), so errichtet auch Jakob bei Sichem einen **Altar**, den er אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל (Gott, der Gott Israels) benennt. In Mesopotamien konnte und durfte er keinen Altar errichten, sondern nur im Lande der Verheissung, das Gott selbst zur Stätte seines Dienstes erwählt hatte. Der Name des Altars prägt das Resultat seiner bisherigen Lebensführungen, durch welche Jakob zu Israel geworden ist, auch dem Gedächtniss der Nachwelt ein. — Auf die mitunter aufgeworfene Frage, warum Jakob nicht gleich zu seinem Vater nach Hebron (wo er wahrscheinlich jetzt wohnte 35, 27) zog, ist zu erwiedern, dass Jakob sehr wohl von Sichem aus, ja auch wohl von Sukkot aus einen oder mehrere Besuche bei seinem Vater gemacht haben kann, ohne dass der Referent genöthigt gewesen wäre, es ausdrücklich zu berichten. Aus K. 35, 8, vgl. mit K. 24, 59 sehen wir wenigstens, dass Jakob bald nach seiner Rückkunft mit dem Hause seines Vaters in unmittelbare Berührung gekommen sein muss, denn Rebekka's Amme, die nach K. 24 in Isaak's Hause war, finden wir K. 35 in Jakob's Hause. Dass aber Jakob seinen Haushalt nicht mehr dem Haushalte Isaak's unterordnete und einfügte, hat darin seinen Grund, dass er durch seine bisherigen Lebensführungen als selbständiger Träger der Verheissung hingestellt ist, während Isaak, nachdem er den Segen über Jakob gesprochen, sein Tagewerk, so weit es ihn als den Träger der Verheissung anging, geschlossen hat.

Jakob's Pilgerleben im heiligen Lande.

§ 75. (Gen. 34.) — Während des Aufenthaltes bei Sichem liess sich Dinah, Jakob's Tochter von der Leah, gelüsten, hinauszugehen, um die Töchter des Landes zu sehen. Ihr Vorwitz rächte sich: Sichem, ein Sohn Chamor's, des Fürsten zu Sichem, entführte und schändete sie¹⁾. Sein

Herz hing an dem Mädchen, darum bot er Alles auf, um von ihren Verwandten die Einwilligung zur Heirath zu erlangen. Auf seine Bitte bezieht sich Chamor in das Zelt Jakob's und wirbt um sie. Jakob, durch die Kunde der erlittenen Schmach tief gebeugt, schwieg, die Rückkehr seiner gerade abwesenden Söhne, der leiblichen Brüder Dinah's, erwartend. Sie aber hat die Nachricht auf's Aeusserste empört und den Vorsatz, blutige Rache zu nehmen, erzeugt. Doch unterdrücken sie in hinterlistiger Vertstellung die sofortigen Aeussrungen ihrer Leidenschaft, und als Chamor und Sichem, zu allen Opfern bereit, mit freundlichem Zureden und herzlichen Bitten in sie dringen, durch Wechselheirathen ihre beiderseitigen Familien und Stämme zu verschwägern, stellen sie, scheinbar einwilligend, nur die Bedingung, dass sämmtliche Sichemiten sich beschneiden lassen. Sichem's Liebe macht ihn beredt, und es gelingt ihm, durch übertriebene Vorspiegelung der daraus resultirenden Vorthile, alle Bürger der Stadt zur Beschneidung zu vermögen. Als nun aber am dritten Tage das eingetretene Wundfieber sie unfähig zum Streite machte, brechen Simeon und Levi ohne Jakob's Wissen und Willen mit einer Schaar ihrer Knechte in die Stadt, ermorden alle Männer, plündern alle Habe und nehmen alle Weiber und Kinder gefangen²⁾. Auf Jakob's Befürchtungen, Klagen und Vorwürfe erwidern sie: „Sollte man denn mit unsrer Schwester als mit einer Hure handeln?“³⁾.

1. Bohlen Comm. S. 327 meint, Dinah könne zur Zeit dieses Vorfalles nach den chronol. Angaben der Urkunde nur 6—7 Jahre alt gewesen sein. Die plumpe Unwahrheit dieser Aussage springt in die Augen. Dinah und Josef waren ungefähr in gleichem Alter, K. 30, 21—24. Als Josef nach Aegypten verkauft wurde, war er mindestens 17 Jahre alt, K. 37, 2. Zwischen Dinah's Entführung und Josef's Verkauf liegt aber nur die an jenes Ereigniss sich der Zeit nach unmittelbar anschliessende Wandrung von Sichem nach Betel und von da nach Mamre K. 35. Wir können demnach ohne alle Schwierigkeit den Raub der Dinah in deren 15. oder 16. Jahr verlegen. Damit harmonirt es auch, dass zwischen Dinah's Geburt und deren Entführung noch 6 Dienstjahre Jakob's, ein längerer Aufenthalt zu Sukkot, wo Jakob sich ein Haus baute, und zu Sichem, wo er sich ankaupte und förmlich einrichtete, liegen. Dass aber im Morgenlande die Mannbarkeit des weiblichen Geschlechtes schon im 12. Jahre und oft noch früher einzutreten pflegt, ist bekannt. — Josephus Angabe (ant. 1, 21, 1), dass ein Fest der Sichemiten die Veranlassung zu dem ebenso unbesonnenen als sträflichen Ausfluge Dinah's gegeben habe, ist nicht unwahrscheinlich. — Zu Abraham's Zeit existirte die Stadt Sichem noch nicht, denn K. 12, 6 ist nur von einem שִׁכֶּם מִקְרָם die Rede. Es ist demnach wahrscheinlich, dass Chamor der Gründer der Stadt war und sie nach seinem Sohne Sichem nannte (vgl. Gen. 4, 17). Die Bewohner derselben waren chivvitischen Stammes.

2. Schon aus dem Verhältnisse Laban's zu Rebekka, wie es K. 24, 50. 55 ff. geschildert ist, ersehen wir, dass den leiblichen Brüdern neben dem Vater eine entscheidende Stimme über die Verheirathung der Schwester zukam. Darum wartet

auch Jakob auf die Rückkehr seiner Söhne und überlässt ihnen die Entscheidung. Mit Recht bringt J. D. Michaelis Anmerk. ad. h. l. eine noch jetzt im Orient herrschende Anschauung („in jenen Gegenden glaubt man, dass der Bruder durch die Entehrung seiner Schwester noch mehr beleidigt werde, als der Mann durch die Untreue seiner Frau: denn, sagen noch jetzt die Araber, der Mann kann sich von seiner Frau scheiden, und dann ist sie nicht mehr sein; Schwester und Tochter aber bleibt ewig Schwester und Tochter“) hier in Anwendung. Dieselbe Anschauung trieb auch Absalom zum Meuchelmorde 2 Sam. 13, 28. — Die Willigkeit, mit welcher die Sichemiten sich sogleich der Beschneidung unterziehen, setzt voraus, dass dieses religiöse Symbol auch im Heidenthum der damaligen Zeit gekannt und in Ehren gehalten wurde. Dass die Brüder Simeon und Levi nicht vereinzelt, sondern in Gemeinschaft mit einer Schaar ihrer Knechte die Stadt angreifen, versteht sich wohl von selbst, auch wenn der Referent es nicht erwähnt.

Zur rechten Beurtheilung und Würdigung dieser Rachethat genügt es nicht, sie nach abstracten sittlichen Grundsätzen zu messen; sie muss vielmehr in ihrer Beziehung zu dem Berufe Israels und seiner Söhne erfasst werden. Denn es kommt bei den Rachegedanken der Söhne offenbar nicht bloss die Kränkung in Betracht, die einen jeden Bruder durch die Entehrung seiner Schwester in leidenschaftliche Aufregung hätte versetzen können, sondern klar und unzweideutig tritt in ihren Reden und Thaten das Bewusstsein hervor, dass eine solche Schmach an Israel begangen, ausser der Verletzung des natürlichen Rechtes der Gastfreundschaft, auch ein Frevel an dem Berufe und der eigenthümlichen Stellung ihres Stammes sei, und darum, wie sie meinen, noch eine viel schärfere und rücksichtslose Züchtigung verdiene. Vgl. Vs. 7. 14. 31. Sich und ihre Familie als die Auserwählten Gottes, als die Bevorzugten vor allen Völkern, als die Träger des Verheissungssegens ansehend, mochte sie schon die Zumuthung der Chivviter, die sich ihnen gleichstellen wollten, verletzen, und der verübte Frevel musste den Stolz auf ihre Bevorzugung auf's Aeusserste empören. Dazu kam nun noch die leidenschaftliche Erregbarkeit ihres natürlichen Charakters, die Unbesonnenheit ihres jugendlichen Alters (sie mochten 19—21 Jahre alt sein), welches das Alter des ersten Selbstgefühls und der stürmischsten Heftigkeit ist, und endlich die Rathlosigkeit des seinen tiefen Kummer in sich zehrenden und sich demüthig unter die harte Züchtigung beugenden Vaters, die ihre Leidenschaft noch mehr zur Selbstrache aufregen musste. Verkannt darf nun nicht werden, dass ein edler Unwille und ein anerkennungswerther Eifer für die Ehre ihres Vaterhauses und seines hohen Berufes einen nicht geringen Antheil an ihrem Entschlusse hat, aber gerade um so verwerflicher ist die frevelhafte Hinterlist und die abscheuliche Rohheit, die in den Dienst dieses an sich heiligen Eifers tritt. Wir finden hier bei den Söhnen Jakob's ganz dieselbe trübe und unheilige Mischung von Geist und Fleisch, wie früher bei Jakob, dieselbe ungöttliche Selbsthülfe, denselben Lug und Trug, durch welche, weil sie sich den Intressen und Zwecken des göttlichen Berufes unterschieben, Gottes Ehre selbst geschändet, und Gott selbst gewissermaassen mit hineingezogen wird in die menschliche Verkehrtheit. Wie dort, als Jakob durch empörenden Betrug des Vaters Segen sich erschlich, so war auch hier *periculum in mora*, ja die Gefahr schien noch grösser und unabwendbarer. Wie sollten sie der Zumuthung, mit den Chivvitern ein Volk zu werden, entgegen, da der erste entscheidende Schritt schon dazu gethan war? Mit offener Gewalt vermochten sie nicht, Dinah wieder zu erhalten und dem chivvitischen Fürsten alles Gelüsten nach einer Verbindung mit Jakob's Haus für immer zu vertreiben.

Darum greifen sie zur Hinterlist. Und wie dort Jakob's Betrug, so musste auch hier die Schandthat seiner Söhne in der Hand des ewigen Lenkers aller Dinge, der auch die Verkehrtheiten der Menschen in seinen Weltplan einzufügen weiss, dazu dienen, den Knoten, den menschliche Verkehrtheit geschürzt, zu zerhauen. Wie ferner in Jakob's Hinterlist ein Prototyp des zukünftigen Volksscharakters liegt, so prägt sich auch hier in der Söhne fleischlichem Stolge auf die Bevorzugung vor den Heiden ein Grundtypus im Charakter des spätern Volkes aus. Treffend bemerkt O. v. Gerlach in dieser Beziehung (ad h. l.): „Eine Geschichte, wie diese, zeigt uns im Vorbilde alle die Verirrungen, auf welche der Glaube an den hohen Vorzug Israels, wenn er von fleischlich-gesinnten Menschen roh aufgefasst wurde, im Laufe der Geschichte geführt hat. Das Selbstgefühl, dass sie, Jakob's Söhne, das auserwählte Geschlecht seien, dass eine Verletzung ihrer Ehre furchtbarer gerächt werden müsse, als bei Andern, dass nicht einmal die Annahme der Beschneidung sie sühnen könne, das sehen wir als Hauptgedanken hervortreten, der Jakob's Söhne leitete.“

Auch darauf ist noch aufmerksam zu machen, wie unpartheisch die Darstellung der Urkunde den Contrast zwischen der natürlichen Liebenswürdigkeit, Zutraulichkeit und Freundlichkeit Chamor's und Sichem's einerseits und dem Fanatismus, der Rohheit und der Hinterlist Simeon's und Levi's anderseits hervortreten lässt, wodurch der Frevel der Letztern noch um ein Bedeutendes geschärft wird, aber doch auch wieder die göttliche Gnade und Weisheit, die sich weder durch solche innerlich leere Liebenswürdigkeit bestechen, noch auch durch solche grelle Verkehrtheiten innerlich begabter Naturen bei Beruf und Auswahl der Träger der Heilsentwicklung ablenken lässt, leuchtend hervortritt. Wir haben hier denselben Contrast, den wir schon früher zwischen dem treuerhizigen Esau und dem ränkesüchtigen Jakob bemerken mussten.

3. Welchen tiefen Abscheu die fanatische Frevelthat seiner Söhne in Jakob erregt hat, zeigt sich darin, dass er diesen Abscheu bis zu seinem Sterbebette nicht hat loswerden können und ihn dort in seiner prophetischen Begeisterung wie einen lange verhaltenen Strom hervorbrechen lässt (Gen. 49, 5–7).

§ 76. (Gen. 35.) — Während Jakob noch voll Besorgniss über die Folgen des von seinen Söhnen verübten Frevels war und in seiner Rathlosigkeit nicht aus noch ein wusste, mahnte ihn Gott, zur Erfüllung seines Gelübdes gen Betel zu ziehen¹⁾. Nach vorangegangener Reinigung seines Hauses²⁾ zog Jakob aus. Der Schrecken Gottes kam über die Städte ringsumher, und unter solchem Schutze gelangte er unangetastet nach Betel, wo er, sein Gelübde lösend, einen Altar baute. Hier erschien ihm Gott abermals und erneuerte ihm den Namen „Israel“ und die dreifache Verheissung des patriarchalischen Sogens (§ 64). Jakob errichtete ein Steinmal an dem Orte, wo ihm Gott erschienen war, und erneuerte auch seinerseits den Namen „Betel.“ In Betel starb auch Deborah, die Amme der Rebekka³⁾. Doch ein schwererer Verlust trifft ihn noch bald darnach auf der fortgesetzten Wandrung von Betel nach Efrat, wo Rahel über der Geburt ihres zweiten Sohnes, den sie Benoni, Jakob aber Benjamin nennt, starb. Ein Grabmal, das Jakob errichtete, be-

zeichnete die Stätte, wo die Gebeine des geliebten Weibes ruhten⁴). Weiter zog Jakob gen Migdal-Eder, wo er es erleben musste, dass sein Erstgeborener Ruben mit Bilhah Blutschande trieb. Jakob hörte es und schwieg —⁵). Von dannen zog er gen Mamre zu seinem Vater Isaak, wo er sich bleibend niederliess und noch seines Vaters Tod erlebte, zu dessen Bestattung sich auch Esau einfand⁶).

1. Jakob befindet sich jetzt in einer ähnlichen Lage wie 30 Jahre früher, wo er vor der Rache Esau's fliehen musste. Wie dort musste er auch jetzt fliehen; denn getrost bleiben trotz der Gefahren, die ihm drohten, hätte er nur dann gekonnt, wenn diese Gefahren nicht durch eigne Schuld herbeigeführt gewesen wären. Aber Gottes Gnade verkündet die Flucht von Sichem zu einer Wallfahrt nach Betel. Schon in dem göttlichen Auftrage (nach Betel zu ziehen) an sich — liegt eine Bürgschaft des göttlichen Schutzes auch in dieser Gefahr; denn wenn Gott ihn nach Betel ruft, wird Er ihn auch sicher dorthin geleiten müssen. Noch bestimmter liegt diese Zusicherung göttlichen Schutzes in dem Ziele der verordneten Reise; denn in Betel hatte er in seiner ersten Noth Zuflucht bei Gott gefunden, und um vollends ihm den Glauben leicht zu machen, erinnert Gott ihn durch den Zusatz Vs. 1 „da du flohest vor deinem Bruder Esau“ an seine ihm bisher bewiesene Treue. — In Betel soll Jakob sein Gelübde lösen, das er vor 30 Jahren zu Betel ausgesprochen hatte. Die Frage liegt nahe, warum Jakob, da doch schon vor 10 Jahren die Bedingungen des Gelübdes erfüllt waren, nicht eher an die Lösung desselben gedacht hatte. Von einer strafbaren Saumseligkeit wird Jakob wohl schwerlich freigesprochen werden können, wenn auch mancherlei äusserliche und innerliche Hindernisse verzögernd dazwischen getreten sein mögen. Aus Vs. 2 sehen wir, wie klar Jakob einsah, dass vor der gelobten positiven Heiligung in Betel erst eine negative Heiligung in Sichem, nämlich eine energische und durchgreifende Reformation seines ganzen Hauses vorangehen müsse. Zu einem solchen energischen Schritte hatte er aber wohl nicht die nöthige Freudigkeit und Kraft finden können, bis sie ihm jetzt in Folge der Gottesmahnung zu Theil wurde, wie er denn auch ausdrücklich Vs. 3 die Forderung an seine Hausgenossen, sich zu reinigen, durch Berufung auf göttlichen Befehl und Vollmacht motivirt.

2. In seiner gegenwärtigen bedrohlichen Lage war Jakob mit seinem ganzen Hause einzig und allein auf Gottes Durchhülfe angewiesen. Da fühlt er denn aber auch wohl, wie sehr es Noth thue, sich und sein Haus ganz und gar dem Gotte, der ihm auch hier aushelfen wollte, zu weihen, und alle Reliquien des Heidenthums, alle Mittel und Anknüpfungspunkte des Götzendienstes, die sich von Mesopotamien her im Geheimen noch erhalten und wohl durch die Beute aus Sichem K. 34, 29 noch vermehrt worden waren, mit Stumpf und Stiel auszurotten. Die anbefohlene Reinigung bestand in der Auslieferung der Terafim und Amulete, welche Jakob unter einer Eiche (Terebinthe), die noch später deshalb den Namen „Eiche der Zauberer“ (אֵילֵן מְעֹרְכִים) Richt. 9, 6. 37) führte, begrub. Die darauf folgende Waschung und Wechselung der Kleider bezeichnete negativ und positiv das Lossagen vom Alten und die Weihe an ein Neues.

3. Die **30jährige Wallfahrt von Betel nach Betel**, die den eigentlichen Kern im Leben Jakob's umfasste, ist nun erfüllt. Der damalige Aufenthalt zu Betel verhält sich zu dem gegenwärtigen gewissermaassen wie der Anfang zum (rela-

tiven) Ende, wie die Weissagung zur (relativen) Erfüllung; denn die Entfaltung des Heilrathschlusses ist jetzt, soweit derselbe in Jakob's Leben zur Erscheinung kommen konnte und sollte, zur *ἀκμή* gelangt, und der Eingang zu Betel schliesst mit dem Ausgang von Betel harmonisch zusammen. Dort erschien ihm der Herr im Traumgesichte, hier schaut ihn Jakob im wachen Zustande (denn Vs. 13: „Und Gott fuhr auf von ihm“), — und schon darin liegt ein Fortschritt von der Weissagung zur Erfüllung; denn der Traum, der aus göttlicher Einwirkung hervorgeht, ist der weissagende Typus der wachen Wirklichkeit. Dort verhiess Gott ihm, der arm und verlassen war, ihn zu schützen, zu segnen und zurückzubringen in das Land, daraus er fliehen musste; hier ist diese Verheissung reichlich erfüllt: Jakob ist unverseht zum heiligen Lande zurückgekehrt, ein Besitzer reicher Heerden, ein Herr vieler Knechte und Mägde. Dort übernimmt Jakob ein feierliches Gelübde, hier erfüllt er es. Dort weihte ihn Gott zum Träger der Heilsentwicklung und belehnte ihn mit dem dreifachen Segen der Heilsverheissung. So weit diese Verheissung in Jakob erfüllt werden konnte, ist auch sie erfüllt: denn das Land der Verheissung steht ihm offen, und ein vorbildlicher Anfang des wirklichen (auch vor Menschen gültigen) Besitzes ist schon gemacht; der Same der Verheissung ist in der Fülle, die dem ersten Stadium seiner Entwicklung zukam, dargestellt: denn Rahel trägt den Sohn, durch den die bedeutsame Zwölfzahl zum Abschlusse kommt, bereits zur Geburt gereift, unter ihrem Herzen; und endlich ist auch die Entwicklung der Heilsidee an sich zu einer vorläufigen, relativen Vollendung geführt: denn Jakob ist zu Israel geworden. Aber dass die Thatsachen des Eingangs zu Betel, die im Verhältniss zu den Thatsachen des Ausgangs von Betel sich als Erfüllung und Vollendung darstellen, keine absolute, sondern nur eine relative und vorläufige Erfüllung sind, und darum die vorliegende Erfüllung selbst wiederum zugleich nur Weissagung und Substrat einer noch höhern zukünftigen Erfüllung ist, liegt nicht minder deutlich vor Augen. Denn Gott erneuert ihm hier denselben Segen der Heilsverheissung nach seiner dreifachen Beziehung auf das Heil selbst, auf das Land als die Stätte des Heils und auf den Samen als den Träger des Heils, und es zeigt sich darin deutlich, dass die volle Erfüllung noch in der Zukunft liegt, dass die gegenwärtige Erfüllung nur eine vorläufige, keine schliessliche ist. Gott erneuert ihm ferner den Namen, der seine eigenthümliche Stellung zum Heil, sein besondres Verhältniss zu Gott bezeichnet, ja er thut es ohne Beziehung darauf, dass er diesen Namen schon früher geführt, grade so als ob Er ihn jetzt zum erstenmale ihm beilegte. Darin zeigt sich, dass auch das Verhältniss, welches durch diesen Namen bezeichnet wird, noch nicht zur Vollendung und zum Abschluss gekommen ist, dass Jakob, der schon vor 10 Jahren Israel wurde, noch so sehr im Anfang seiner Israels-Entwicklung ist, als wenn er eben jetzt erst Israel geworden wäre. Durch die Erneuerung dieses Namens zeigt sich, dass der Weg, durch welchen Jakob in vollkommenem Maasse zu Israel wird, ein weit-aussehender ist, der ebenso sehr wie die Heilsverheissung selbst sich erst in den fernen Geschlechtern seiner Nachkommen realisiren kann; — und indem diese Namenserneuerung hier als die Basis der erneuerten dreifachen Verheissung (Vs. 10) erscheint, wird es klar, dass die volle Erfüllung dieser Verheissung correlat und abhängig ist von der vollen Darstellung dessen, was der Name Israel prädicirt. Und wie Gott den Namen Israel, in dem das Verhältniss Jakob's zu Gott bezeichnet ist, so erneuert Jakob den Namen Betel, in welchem die Eigenthümlichkeit des Verhältnisses Gottes zu Jakob: das Wohnen Gottes in und unter Jakob's Samen bezeichnet ist; und auch die Erneuerung dieses Namens spricht das Bewusstsein aus, dass Gott noch in weit höherem Maasse ein *אל* *ישראל* werden werde.

In Betel starb Rebekka's Amme, Namens Debrah, und wurde unter einer Eiche, die den Namen Klageeiche (עֵץ בְּכָרָה) erhielt, beerdigt. Sie hatte Rebekka von Mesopotamien nach Kanaan begleitet, Gen. 24, 59, und hatte sich, wahrscheinlich nach Rebekka's Tode, zu deren Liebingssohne begeben. Das Interesse der Urkunde, diesen Todesfall zu berichten, liegt wohl zunächst in der hohen Achtung, welche die sehr betagte Dienerin im Hause Jakob's genoss. Die Eiche, die ihr Grab bezeichnete, erhielt ihr Andenken auch noch im Gedächtniss der späteren Zeiten (vgl. Richt. 2, 1; 4, 5; wahrscheinlich auch 1 Sam. 10, 3).

4. Als Jakob von Betel aufgebrochen und noch „eine Strecke Landes“ (בְּכָרָה) vergliche Gesenius thes. 658) von *Efrat* entfernt war, starb Rahel (Vs. 16) und ward begraben Vs. 19: „an dem Wege bei Efrat, das ist Bethlehem.“ Das Grabmal, welches Jakob zu ihrem Gedächtniss errichtete, war zu Samuel's Zeit noch vorhanden (1 Sam. 10, 2). Von da an bis zum 4. Jahrh. haben wir keine ausdrückliche und selbständige Nachricht davon. Seitdem aber wird in ununterbrochener Tradition bis auf den heutigen Tag der Ort des Grabes, der jetzt mit einer türkischen Kapelle überbaut ist und Kubbet Rachil heisst, eine halbe Stunde nördlich von Bethlehem gezeigt, und die Identität desselben ist bis vor Kurzem ziemlich unangefochten geblieben. Selbst Robinson, der doch sonst den Mönchstraditionen gegenüber nichts weniger als leichtgläubig ist, lässt gar keinen Zweifel an der Identität aufkommen (Paläst. I, 363 f.), „da sie durch die Umstände der biblischen Geschichte hinlänglich unterstützt werde.“ Dagegen sind nun aber kürzlich einige Gegner der Tradition (Thenius in Käuffer's bibl. Stud. II, S. 143 ff. und Gross in Tholuck's liter. Anz. 1846 No. 54) mit siegenden Gründen aufgetreten:

5. Der Bericht von Ruben's Blutschande dient der spätern Ausschlussung desselben (Gen. 49) von den Vorrechten der Erstgeburt zur Unterlage. — Die Station, wo diese Schandthat vorfiel, war der Heerdenthurm, מִגְדַּל עֶרֶר, in der Nähe von Bethlehem, wahrsch. ursprünglich eine Warte zur Beobachtung der Heerden. Vgl. Micha 4, 8.

6. Der Tod Isaak's wird hier proleptisch berichtet, denn als Isaak im 180. Jahre starb, war Jakob 120 Jahre alt; als aber Josef, 17 Jahre alt, nach Aegypten verkauft wurde, wie im Folgenden erzählt wird, war Jakob erst 108 Jahre alt. Der Tod Isaak's fand 10 Jahre vor der Uebersiedelung nach Aegypten statt (Gen. 47, 9).

Die Anfänge der Geschichte Josef's.

§ 77. (Gen. 37, 1—11.) — Josef, der erstgeborne Sohn der geliebten Rahel, war des Vaters Liebling. Die ahnungsreiche Tiefe seiner Natur, die Innerlichkeit seines Charakters und die Lieblichkeit seines Wesens bestimmten den alten Jakob um so mehr zu dieser Vorliebe, als er von der leidenschaftlichen Rohheit und der Verkehrtheit der übrigen Söhne nichts als Herzeleid erlebte; — und mehr als wahrscheinlich ist es, dass er mit dem Gedanken umging, dem Josef die Rechte der Erstgeburt zu übertragen, da es wohl jetzt schon bei ihm feststand, die drei ältesten Söhne der Leah durch Entziehung dieser Rechte für ihre Frevel zu bestrafen. Schon zeichnete er ihn durch eine besondere Kleidung vor seinen Brüdern aus. Der dadurch schon erregte Hass und Neid seiner

Brüder steigert sich noch dadurch, dass der Knabe, der als Hirtenlehrling unter ihnen aufwuchs, den Vater von so manchem ihrer schlechten Streiche, dessen Augenzeuge er war, in Kenntniss setzte. Den höchsten Gipfel aber erreichte ihr Hass, als Josef ihnen seine seltsamen Träume, die nur zu deutlich eine dereinstige Erhebung über sie und ihres Vaters ganzes Haus verkündeten, in kindlicher Arglosigkeit, doch vielleicht nicht ohne Beigeschmack selbstgefälliger Ueberhebung, erzählte. Selbst Jakob sieht sich gemüssigt, ihn zur Rede zu stellen; doch behielt er die Träume in seinem Herzen.

1. Der Gedanke, den Josef in die Rechte der Erstgeburt einzusetzen, und dadurch an die Spitze der Familien- und Heilsentwicklung zu stellen, konnte dem Jakob um so eher kommen, als dieser ja wirklich der Erstgeborne des Weibes seiner Wahl war, und der Vergleich mit den Söhnen der Leah so sehr zu Josef's Vortheil ausfiel. Die auszeichnende **Kleidung** (כְּתוֹנֶת עֲרִיסָה, LXX: *χιτών ποικίλος*, Vulg.: *tunica polymita*, richtiger aber Gesenius: *tunica manicata et talaris, pertinens ad* כַּרְסֵי, i. e. *usque ad manus plantasque pedum*, — *genus tunicae a pueris puellisue nobilioribus et regiis gestatum*, 2 Sam. 13, 18) war wohl schon eine Aeusserung dieser Absicht.

Die beiden **Träume** haben das Land- und Hirtenleben der patriarchalischen Familie zur Grundlage. Der erstere (in welchem die Garben der Brüder sich vor Josef's Garben neigten) macht es wahrscheinlich, dass Jakob, der jetzt Hebron zu seinem Hauptquartier gemacht hatte (er wohnte gegen 20 Jahre daselbst), dem Beispiele seines Vaters folgend, bereits den Betrieb des Ackerbaues mit der nomadischen Viehzucht verbunden hatte. Dagegen hatte der zweite Traum (in welchem die Sonne, der Mond und elf Sterne sich vor Josef neigten) in den nomadischen Verhältnissen seinen deutlichen Anknüpfungspunkt. — Ob diese Träume von Gott gewirkt waren, darüber konnte, bei dem Mangel aller andern sichern Kriterien, erst der Erfolg entscheiden. Möglicherweise konnten sie eben so sehr das Product einer durch die äussre Bevorzugung aufgeregten Eitelkeit und Selbstüberhebung des Knaben sein, — und darum hält Jakob es auch wohl für Pflicht, ihn darüber zur Rede zu stellen, zumal der zweite Traum mit seiner naheliegenden Beziehung auf eine Erhöhung auch über Vater und Mutter so viel Befremdliches und den Wegen Gottes scheinbar Widersprechendes enthielt, dass auch Jakob trotz seiner Vorliebe und seiner Hoffnungen sich nicht darin finden konnte. — Nach Tuch's Vorgang meint Lengerke I, 332: „es sei wieder eine chronologische Inconsequenz des Erzählers, wenn das Factum noch zu Rahel's Zeiten geschehen sein solle, wie aus der Erwähnung der Mutter Josef's Vs. 10 zu entnehmen sei.“ Aber bekanntlich macht sich das Traumleben aus solchen chronologischen Inconsequenzen nicht sonderlich viel. Zur Fülle und Abrundung des Traumsymbols gehörte neben der Sonne auch nothwendig der Mond; und grade die Beziehung auf die schon verstorbene Mutter musste dazu beitragen, das Befremden Jakob's über den zweiten Traum zu vermehren. Es galt ja hier auch nicht sowohl der Rahel als einem Individuum sondern als der Repräsentantin einer Idee, und wenn der Prophet die verstorbene Rahel aus dem Grabe heraufsteigen lässt, um auf Ramah's Höhen über das Unglück ihrer Kinder zu klagen (Jerem. 31, 15), so kann der prophetische Traum sie ebenso sehr vor dem zur höchsten Würde erhöhten Josef sich mit Jakob beugen lassen. Ja wir finden hier die erste prophetische Ahnung davon, dass aus

dieser Familie ein Heil hervorgehen solle, vor dem sie selbst, sammt Vater und Mutter, sich anbetend beugen müsse.

Was den **Charakter** *Josef's* betrifft, so verräth schon die Empfänglichkeit für solche prophetische Träume eine sinnige, tief-innerliche, sich ahnungsreich in die Tiefen des Gemüthslebens versenkende Richtung und einen den Einflüssen des höhern Geisteslebens geöffneten Sinn. Daneben zeugt die Arglosigkeit und Unbefangenheit, mit welcher er seine Träume erzählt, von kindlicher Einfalt, und der Eifer, mit welchem er es vor den Vater bringt, wo ein böses Gerücht wider die Brüder war, zeugt von einer rücksichtslosen Gewissenhaftigkeit und einem tiefen Interesse für die Ehre des Vaterhauses, während sein Verhältniss zum Vater ein liebevolles, anschniegendes und freundliches Wesen verräth. Wenn wir demnach in Josef die zur Zeit edelste und reinste Blüthe des Hauses Jakob's anerkennen müssen, wenn wir sehen, dass schon früh seine Bestimmung zu einem hohen Beruf in ahnungsreichen Typen hervorbricht, so dürfen wir es andererseits auch nicht verkennen, welchen Gefahren die nach Entfaltung strebende Knospe seines Berufes unter solchen Verhältnissen ausgesetzt war. Wie leicht konnte die gerechte Vorliebe des Vaters einen nachtheiligen Einfluss auf die Bildung seines Charakters ausüben, wie leicht konnte seine anschniegende Freundlichkeit etwas von gehässiger Einschmeichelungssucht annehmen, sein Eifer um die Ehre der Familie durch eigengerechte Zwischenträgerei getrübt werden, und die unbefangene Offenheit und Naivität seines Wesens sich mit eitler Selbstgefälligkeit und Ueberhebung paaren. Vergessen wir einerseits nicht, wie die Sünde und Selbstsucht auch das Edelste gleich einem verzehrenden Roste anfrisst, und beachten wir andererseits gebührend die Andeutungen der Urkunde, so werden wir jene bedrohlichen Gefahren nicht nur als bloss noch zu befürchtende erkennen, sondern uns des Eindrucks nicht erwehren können, dass sie bereits als Rostflecken auf den hellen Spiegel seiner kindlichen Seele sich anzusetzen begonnen hatten. Darauf deutet die ernste Rüge hin, die selbst Jakob für nöthig hält (Vs. 10), darauf deutet auch die Bemerkung (Vs. 18) hin, dass die Brüder ihm feind geworden seien um seines Traumes willen und um seiner Worte willen, insofern nämlich darin ausgesprochen zu sein scheint, dass nicht nur der Inhalt des Traumes, sondern auch die Art und Weise, wie Josef ihn erzählte, der Brüder Hass bis zu seinem Gipfel steigerte. — Von dieser Erkenntniss aus werden wir erst recht einsehen, wie sehr es Noth that, dass Josef aus diesen Verhältnissen herausgerissen und in einer Schule erzogen wurde, in der allein der Keim alles wahrhaft Grossen und Erhabenen gedeihen und die wuchernde Saat des Unkrautes erstickt werden kann, — in der Schule der Leiden und der Trübsal.

§ 78. (Gen. 37, 12 ff.) — Die Gelegenheit, ihrem nur übelverhaltenen Groll gegen Josef freien Lauf und volle Sättigung zu geben, bot sich den Brüdern bald dar. Als sie in dem entfernten Sichem das Vieh weideten, schickte Jakob ihn dorthin, um Erkundigung einzuziehen über das Befinden der Söhne und den Zustand der Heerden. In Sichem findet Josef sie nicht mehr und wird weiter nach Dotan hingewiesen¹⁾. Kaum sehen ihn die Brüder von ferne, so erwacht ihr Groll in erneuter Stärke. Sie denken schon daran, ihn zu erwürgen, um der Erfüllung seiner Träume gründlich entgegenzuwirken; doch Ruben hintertreibt diesen Anschlag. Um

doch nicht ihre Hände unmittelbar mit des Bruders Blut zu bes Flecken, folgen sie Ruben's Rath, werfen ihn in eine leere Cisterne, dem Hunger das Mordgeschäft überlassend, und setzen sich dann hin, um zu essen und zu trinken²). Da zieht eine Karawane arabischer Kaufleute des Weges nach Aegypten. Judah's Vorschlag, ihnen den Knaben als Sklaven zu verkaufen, findet allgemeinen Beifall. Sie ziehen ihn wieder aus der Grube und begnügen sich mit dem elenden Kaufpreise von zwanzig Sekel. So zieht denn der 17jährige Jüngling mit seinen Treibern des Weges nach Aegypten, und nur ein Blick nach der Höhe Hebron's, wo der Vater, nichts Arges ahnend, der Heimkehr des Lieblings harrete, ist dem Vorüberziehenden vergönnt³). — Ruben, der jenen Rath nur gegeben hatte, um den Knaben der blutigen Rache seiner Brüder zu entziehen, und bei dem Verkaufe nicht zugegen gewesen war, zerreißt von tiefem Schmerze ergriffen seine Kleider, als er ihn nachher in der Cisterne nicht mehr findet; die übrigen Brüder aber tauchen Josef's zurückbehaltenen Rock in das Blut eines Ziegenbockes und schicken denselben zu Jakob, der trostlos den vermeintlichen Tod des Knaben beweint⁴).

1. Dass Jakob, während er zu Hebron wohnt (Vs. 14), eine Abtheilung seiner Heerden in die Gegend von *Sichem* auf die Weide schickt, hängt wohl damit zusammen, dass ein Theil jener Gegend ihm als erkaufte Eigenthum angehörte. Dass er aber den 17jährigen Jüngling allein von Hebron aus zu dem 12 deutsche Meilen entfernten Sichem schickt, kann nicht auffallen, wenn man erwägt, dass Josef, daselbst gross geworden, der Gegend nicht unkundig sein konnte, und im nomadischen Leben auferzogen eine solche Reise ohne Besorgniss antreten konnte. Vielleicht verräth sich aber auch in dieser Sendung, wie ferne Jakob sich jetzt von einer Verzärtelung seines Lieblings hält. — Die Lage von **Dotan** oder Dotain דֹּתַן oder דִּתָּן = Doppelcisterne lässt sich nicht genau nachweisen. Aus dem Vorüberziehen der Karawane Vs. 25 und aus der Angabe in Judit 3, 9 (ἡλθε κατὰ πρόσωπον Ἑσδραῶν πληθύν τῆς Αὐταλᾶς) geht mit Sicherheit hervor, dass es an dem nördlichen Abfall des Gebirges Efraim nach der Ebene Jesreel zu gelegen habe. Damit stimmt, dass Eusebius und Hieronymus es 12 röm. (2½ deutsche) Meilen nördlich von Samaria (Sebaste) ansetzen.

2. Die Schilderung, welche Diodorus Sic. XIX, 94 von den bei den nabatäischen Arabern üblichen **Cisternen** entwirft, wird im Allgemeinen auch wohl auf die palästinensischen passen. Er sagt (nach der Uebers. von Wurm Stuttg. 1838): „Diese wasserlose Gegend ist für sie eine sichere Zuflucht, weil sie in der Erde gemauerte überhöhlte Wasserbehälter angelegt haben. Sie graben nämlich grosse Höhlungen in den Boden, welcher entweder Thonerde oder weiches Gestein enthält, und machen dieselben an der Mündung äusserst enge, nach unten zu allmählig immer geräumiger, bis sie endlich auf dem Grunde so weit sind, dass jede Seite 100 Fuss lang ist. Diese Behälter füllen sie mit Regenwasser und verstopfen die Mündung so, dass sie in gleicher Ebene mit dem übrigen Boden ist. Sie lassen aber Zeichen zurück, die nur für sie erkennbar sind und von Andern nicht bemerkt werden.“ — Diese Einrichtung eignete die Cisternen,

wenn sie leer oder nur auf dem Boden mit zurückgebliebenem Schlamm bedeckt waren, zu einstweiligen Gefängnissen Jer. 38, 6; 40, 15.

3. Die **Karawane**, die den Josef nach Aegypten brachte, bestand nach K. 37, 25. 27 und 39, 1 aus Ismaeliten; K. 37, 28 werden sie dagegen als Midianiter und Vs. 36 als Medaniter bezeichnet. Ganz in derselben Weise werden diese und verwandte Namen in Richt. 6, 1 ff. vgl. mit K. 8, 22. 24. 26 confundirt und promiscue gebraucht. Alle drei Völker waren Nachkommen Abraham's, jene durch die Hagar, die beiden letztern durch die Kethurah. „Alle diese wilden Ranken des Stammes, welchem die Verheissung angehörte, wurden in die weiten Räume des Morgenlandes ausgethan (Gen. 16, 12; 25, 6), und flossen dort mit der Zeit in den vagen Begriff der בְּנֵי קְטֻרָה zusammen. Diese Stämme, ausgehend von einerlei Ursprung, lebend unter gleichen Verhältnissen und Bedingungen, durch die gleiche Lage zu gleicher Lebensweise geführt; diese Lebensweise jeder Fixirung wenig günstig, vielmehr steten Wandel und Wechsel herbeiführend; der allen Stämmen gemeinsame Volkscharakter, eine gewisse Wildheit und Unstätigkeit, Zerstreuung und Vermengung begünstigend — wie kann es unter solchen Umständen auffallen, wenn wir Mangel an genauer Unterscheidung und Begränzung, ein Schwanken und Verfliessen der einzelnen Stämme und Stammnamen wahrnehmen?“ Lengerke I, 333 meint, wenn Ismael als der leibliche Sohn Abraham's zu denken wäre, so könnten unmöglich die Ismaeliten schon zu dieser Zeit als ein handeltreibendes Volk erscheinen. Die Sache verhält sich wohl einfach so, wie Häverníck Einl. I, 2 p. 381 sie darstellt: Unser Verfasser braucht die zu seiner Zeit gangbaren Namen dieser am meisten handeltreibenden Völker, um arabische Kaufleute im Allgemeinen zu bezeichnen; denn grade die Confundirung der Namen zeigt ja hinlänglich, dass es ihm nicht darum zu thun war, mit diplomatischer Genauigkeit ihren Stammesursprung anzugeben. — Der *Weg*, den die Karawane aus dem gewürzreichen Gilead nach Aegypten einschlug, war die gewöhnliche Karawanenstrasse, die über den Jordan unterhalb des galiläischen Meeres, durch die Ebene Jesreel, und dann dem Meeresstrande entlang sich hinzog.

4. Die ganze Rohheit und Gemeinheit der **Brüder Josef's** musste heraus, um gründlich überwunden werden zu können. Eine besondere Stellung nehmen indess Ruben und Judah ein, insofern beide dem Blutrathe der Uebrigen abgeneigt sind. Zu beachten ist hierbei auch, dass beide Brüder bei dem Morde der Sichemiten fehlen, obwohl sie ganz in gleichem Maasse mit Simeon und Levi durch den Raub der Dinah getroffen sind. Es scheint dies allerdings auf eine minder rohe Basis ihres Charakters zu führen. Ruben geht darauf aus, den Josef der Rache der Brüder gänzlich zu entziehen, und ihn im Geheimen wieder an seinen Vater zurückzusenden, wobei zu berücksichtigen ist, dass Ruben als Erstgeborner die nächste Verantwortlichkeit gegen seinen Vater zu tragen hatte. Auch Judah will Josef am Leben erhalten wissen, ist jedoch mit den übrigen Brüdern darin einverstanden, dass er beseitigt und die Möglichkeit, seine Träume einst erfüllt zu sehen, abgeschnitten werden müsse. Da sie die Erfüllung dieser Träume wahrscheinlich sich von der zu erwartenden Einsetzung in die Rechte der Primogenitur abhängig dachten, so erschien ihnen die Sklaverei im fernen Lande als ein sichres Mittel zu ihrem Zwecke. —

So ist nun, schliessen wir mit Ranke (Unters. I, 262), „die Erzählung bis in den Punkt geführt, wo das volle Gegentheil der frühern prophetischen Träume einzutreten scheint. Im fremden Lande lebt derselbe als Sklave, dessen Erhabenheit Eltern und Brüder anerkennen sollen. Die Disharmonie soll unaufgelöst fortönen, wie der Gram, ohne die ihm bestimmte Auflösung zu finden, lange Jahre hindurch auf dem alten Vater lastet.

Für das Haus seines Vaters ist Josef nicht mehr. Hier treten spätere Ereignisse dieses Hauses gewiss nicht unpassend in die Erzählung ein.“

Ereignisse in Judah's Familie.

§ 79. (Gen. 38.) — Um diese Zeit trennte sich Judah von seinen Brüdern und wohnte in Adullam, wo er in gastfreundschaftliche Beziehung zu einem Manne, Namens Chirah, trat und die Kanaaniterin Schuah heirathete¹). Diese gebar ihm drei Söhne: Ger (גֵּר), Onan (וֹנָן) und Schelah (שֶׁלָּח). Als Ger, der Erstgeborne, herangewachsen war, gab er ihm ein kanaanitische Weib mit Namen Tamar. Doch Ger war böse vor Jehovah, darum tödtete Er ihn. Da Ger kinderlos gestorben war, verpflichtete Judah nach alter Stammessitte den Zweitgebornen zur Leviratshe. Aber Onan, dem es darum zu thun war, das Erstgeburtsrecht sich selbst und einem Sohne seines eigenen Namens zuzuwenden, wusste diese Ehe durch unnatürliche Gräuel unfruchtbar zu machen²). Darum tödtete Jehovah auch ihn. Judah, der diese Todesfälle wohl von einem feindlich-magischen Einflusse der Tamar herleitete, und den dritten Sohn nicht derselben Gefahr aussetzen will, suchte der weitem Verpflichtung zur Leviratshe durch leere Ausflüchte zu entgehen. Doch Tamar, der die Verbindung mit dem Hause Jakob's zu wichtig ist, als dass sie ihr hätte entsagen mögen, weiss sich zu helfen. Da ihr der Sohn vorenthalten wird, macht sie ihre Rechnung auf den Vater³). Judah war nämlich unterdess selbst Wittwer geworden. Die Tage der Trauer waren vorüber, und Judah begiebt sich zur Schaafschur gen Timnah. Das erfährt Tamar; sie setzt sich an das Thor von Enaim, wo Judah vorbei muss, verhüllt und als Buhlerin gekleidet. Ihre List gelingt. Judah lässt sich mit ihr ein, verheisst ihr als Lohn einen Ziegenbock von der Heerde, und lässt ihr zum Pfande die Schnur mit dem Siegelringe und seinen Stab⁴). Chirah, den Judah, seine Pfänder einzulösen, abschickte, kehrte natürlich unverrichteter Sache zurück, denn Niemand aus dem Orte wusste etwas von einer solchen Buhlerin. Aber nach drei Monaten wird dem Judah angezeigt, Tamar sei schwanger. Als Leviratsbraut erscheint sie des Ehebruchs schuldig, und Judah, vielleicht froh, sie bei dieser Gelegenheit los werden zu können, verhängt als Familienhaupt nach strengster Observanz die Strafe des Verbrennens über sie. Sie aber schickte ihm die wohlverwahrten Pfänder und liess ihm sagen: „Von dem Manne bin ich schwanger, dess Dies ist.“ Da erkannte Judah sein doppeltes Unrecht. „Sie ist gerechter, als ich“, spricht er, — wohnte ihr aber nicht mehr bei⁵). Sie gebar unter Umständen, die die Geburt sehr erschwerten, Zwillinge: den Perez (פֶּרֶץ) und Serach (שֶׂרָח)⁶).

1. Es ist uns übrigens mehr als wahrscheinlich, dass die Trennung Judah's von seines Vaters Hause nicht nur der Zeit nach dem Verkaufe Josef's folgte, sondern auch grade durch denselben veranlasst wurde. Die endlosen Klagen seines Vaters über Josef's Verlust (37, 34. 35) mochten ihm höchst widerlich sein, Ruben's Vorwürfe (vgl. 87, 29. 30) ihn als den Urheber dieses Unglücks immer schwerer treffen, auch vielleicht sein eignes Gewissen in solcher Umgebung ihn molestiren, so dass er, um all' dieser widrigen Eindrücke los zu werden, in unbussfertigem Trotze sich von Vater und Brüdern trennte, an den Kanaaniter Chirah von Adullam sich anschloss und auf eigne Hand zu leben begann. Unter dieser sehr nahe liegenden Voraussetzung tritt dann auch die ganze folgende Geschichte in ein frappantes Licht. Aus solchem unbussfertigen, trotzigem und verkehrten Beginnen kann nur Unheil und Unsegen hervorgehen. Und die Nemesis bleibt nicht aus. An Ger, dem Erstgeborenen, werden die Sünden des Vaters gar bald heimgesucht: „Er war böse vor Jehovah, darum tödtete ihn Jehovah.“ Onan, der Zweitgeborene, fällt in gräuliche Unnatur, und Jehovah's Zorn reisst auch ihn hinweg. Judah selbst aber verfällt in Hurerei und Blutschande. Adullam (עֲדֻלָּם) lag in der Ebene Judah (Jos. 15, 35 vgl. 1 Sam. 22, 1 f.; 2 Sam. 23, 13). Kesib (כְּסִיב), wo nach Vs. 5 Judah sich aufhielt, als ihm sein dritter Sohn geboren wurde, ist wahrscheinlich identisch mit Aksib (אֲכִיס), das ebenfalls in der Ebene des Stammes Judah lag (Jos. 15, 44; Mich. 1, 14).

2. Die **Leviratshe**, durch welche der nächste Verwandte eines kinderlos verstorbenen Mannes verpflichtet war, die Wittve desselben zu ehelichen und den erstgeborenen Sohn der neuen Ehe auf des verstorbenen Mannes Namen in die Geschlechtsregister eintragen zu lassen, erscheint hier schon als eine alte, unverbrüchliche Stammessitte, deren Observanz damals noch stringenter war, als sie durch das spätere mosaische Gesetz fixirt wurde. Denn nach 5 Mos. 25, 7 ff. (vgl. Ruth 3, 13; 4, 6 ff.) stand es dem Levir (לֵוִי) frei, sich dieser Verpflichtung zu entziehen, von welcher Vergünstigung sich hier noch keine Spur findet. — Als Zweck dieser Satzung tritt unzweifelhaft die Absicht hervor, des Verstorbenen Namen, Geschlecht und Erbe zu bewahren; ihre Wurzel hat sie in der Anschauung jener Zeit, die ohne klare Erkenntniss eines Lebens jenseits des Todes, sich vornehmlich mit ihren Hoffnungen und Aussichten auf das Diesseits angewiesen sah, und in dem Leben des in die Stellung und in die Rechte des Vaters eintretenden Sohnes ein Fortleben des Verstorbenen erkannte.

3. Die Hartnäckigkeit, mit welcher **Tamar** auf der rücksichtslosen Behauptung ihrer Rechte an Judah's Familie besteht, finden wir weder in gemeiner Sinnlichkeit, noch auch in der Schmach, welche auf dem kinderlosen Weibe ruhte, hinlänglich motivirt. Es ist ihr offenbar nicht darum zu thun, fleischliche Triebe zu befriedigen, auch nicht bloss darum, Samen zu haben, sondern Samen aus Judah's Familie zu haben. Und um so eifersüchtiger besteht sie auf ihrem, durch ihre Heirath erworbenen Rechte, je weniger sie durch ihre Geburt als Heidin zu jener Verbindung mit dem auserwählten Geschlechte berechtigt war. Unter ähnlichen Verhältnissen, aber in verklärter und ungleich edlerer Gestalt, tritt dieselbe Gesinnung später in der Ruth auf. Bei aller Anerkennung der tiefen Verirrung bei Tamar's Streben, werden wir doch ein unter derselben verborgenes höheres Glaubensinteresse, welches J. P. Lange (Leben Jesu II, 3 S. 1808) als eine „schwärmerische Verehrung für das Theokratische im Hause Judah's“ bezeichnet, nicht verkennen dürfen.

4. Da Schelah nur um Weniges jünger sein konnte, als Onan, so musste die Ver-

tröstung Judah's Vs. 11: „Bleibe als Wittve in deines Vaters Hause, bis mein Sohn Schelah gross wird“, der Tamar gar bald als leere Ausflucht erscheinen. Sie verschafft sich Recht auf ächt-kanaanitische Weise. — Es zeigt sich auch hier, wie sehr Judah durch seine eigenwillige Loslösung vom Vaterhause und durch seine Gast- und Blutsfreundschaft mit den Kanaanitern schon in das kanaanitische Treiben verstrickt ist. Denn seine Hurerei mit der Tamar möchte schwerlich bloss unter den Gesichtspunkt einfacher Hurerei zu stellen sein, sondern setzt wohl ein wenn auch indifferentes Eingehen in die Sitten und Gewohnheiten des kanaanitischen Naturdienstes voraus. Tamar nämlich trat in Habitus und Kleidung als קַרְשָׁה (d. i. eine, die sich selbst weihet) Vs. 21. 23 auf. Die **Kedeschen** standen im Dienste der unzüchtigen Aschera, als des weiblichen Principis im zeugenden Naturleben, und gaben sich häufig, gleich den spätern Ambubajen umherziehend, oder an den Wegen sitzend (Jerem. 3, 2), gegen ein Handgeld, das der Göttin zu Theil wurde, Preis. Dass Tamar's Verstellung unter diesen Gesichtspunkt fällt, wird noch besonders dadurch wahrscheinlich, dass der ausbedungene Hurenlohn ein Böcklein war, Vs. 17; denn, wie wir auch sonst wissen (Tacit. hist. II, 3), wurden am liebsten der Göttin Böcke geopfert. Doch ist allerdings auch denkbar, dass, wie Tuch l. c. 506 die Sache darstellt, der Ausdruck קרשה in Vs. 21. 22 nur „ein vom unzüchtigen Astartedienste entnommener und im Sprachgebrauch beibehaltener Ausdruck (Hos. 4, 14) sei, der vermuthlich für decenter als זונה galt, und deshalb auch Vs. 21 gebraucht werde, wo Chirah die Bewohner von Enaim fragt und von ihnen Antwort erhält.“ — Der Ort עֵינִי in Vs. 14 ist vielleicht derselbe, der Jos. 15, 34 עֵינִים heisst und in der Ebene Judah lag. — Ueber Timnah, das nicht mit dem Danitischen Timnah (jetzt Tibneh), östlich von Betsemes zu verwechseln ist, vgl. Jos. 15, 57, wonach es im Gebirge Judah lag.

5. Judah's Bekenntniss: „Sie ist gerechter, als ich“, scheint anzuzeigen, dass hier ein Wendepunkt in Judah's Leben vorliege. Damit stimmt es überein, dass wir ihn im Folgenden wieder mit Vater und Brüdern vereint und in einer geistlichen Verfassung finden, die auf eine vorangegangene gründliche Sinnes- und Lebensänderung schliessen lässt. Dass er die Tamar nicht mehr beschief, mag auch zu Gunsten einer solchen Sinnesänderung gedeutet werden.

6. Ueber die auffallenden Umstände bei Tamar's Gebären vgl. J. D. Michaelis Anm. ad h. l. S. 165 ff., der ärztliche Zeugnisse nicht nur über die Möglichkeit sondern auch über die empirische Wirklichkeit solcher Umstände beibringt. Vgl. noch die Auseinandersetzungen der Aerzte Trusen Bibl. Krankh. 57 f. u. Friedreich zur Bibel I, 123 ff. Zu beachten ist auch hier der Gegensatz der Schmerzen beim Gebären zur Lust im Empfangen und die darin sich kund gebende specielle Nemesis. Ausserdem ist aber vornehmlich die Ausführlichkeit des Berichtes in diesem Punkte durch die Absicht motivirt, zu zeigen, wie Perez gegen Anschein und Erwartung der Erstgebörne wurde.

7. Der Schwerpunkt des ganzen Kapitels ist die Geburt des Perez, dem vermöge des Rechtes der Leviratshe die Stellung der Erstgeburt im Hause Judah's zukam. Alles Vorangehende ist nur die Basis dieses Berichtes, die darum so ausführlich dargestellt wird, weil sie zugleich einen tiefen Blick in die persönliche Stellung und Geschichte Judah's gewährt. Die Geschichte Judah's und seines Hauses hat aber für den Verfasser der Genesis darum eine so grosse Bedeutung, weil Judah es ist, dem Jakob in seinem prophetischen Segen (Gen. 49) das Scepter des Fürstenthums unter den Stämmen

Israels anweist; und namentlich auch die Erstgeburt des Perez hervorzuheben, ist ihm darum so wichtig, weil Nahesson, der ausgezeichnete Fürst und Führer Israels während des Zuges durch die Wüste, ein Sprössling des Perez ist (Num. 2, 3; Ruth 4, 18—20). „Aber, fahren wir mit Baumgarten (I, 1 S. 313 f.) fort, wir dürfen über den menschlichen Gesichtskreis Mose's hinausgehen; denn wir sagen nicht bloss, dass Mose dies geschrieben, sondern auch, dass der heilige Geist es geschrieben hat, und insofern legen wir der Schrift ein Hinausschauen in die Zukunft (Gal. 3, 8) bei. Und demnach machen wir auch dies geltend, dass von dem Fürsten Nahesson der König David stammt (Ruth 4, 18—22), und dass der Sohn David's Jesus von Nazaret ist, der von Gott zum Herrn und Christ gemacht worden. So befinden wir uns denn hier in der Nachweisung des Stammbaumes Jesu Christi, sind also auf gradem Wege zu Dem, welcher Anfang und Ende aller Dinge ist.“ — Eben so offen und treu, wie die sittlichen Verkehrttheiten der übrigen Ahnen, werden auch hier diese Skandalosa aus Judah's Geschichte berichtet, und zu demselben Zwecke, nämlich um zu zeigen, wie nicht ihre eigene Tugend und Vortrefflichkeit, sondern die Gnade des Berufers ihnen ihre hohe Stellung im Reiche Gottes angewiesen, und zu dem gemacht und herangebildet hat, was sie wurden.

Josef's Niedrigkeit.

§ 80. (Gen. 39. 40.) — Die Ismaeliten hatten Josef in Aegypten an Pothifar, den Obersten der Leibwache Pharaos, verkauft. Hier erwarb sich der gewissenhafte und gottesfürchtige Jüngling bald das unbedingtste Vertrauen seines Herrn, der ihn zum rechenschaftslosen Verwalter seines ganzen Hauses einsetzte; denn der Segen Gottes ruhte sichtbar auf Allem, was unter seine Hände kam¹). Aber Pothifar's Weib verfolgte Rahel's schönen Sohn mit ihren Verführungskünsten, die aber an Josef's Gottesfurcht scheitern. Des Weibes Leidenschaft steigt durch die Versagung. Sie wendet Gewalt an, Josef lässt sein Oberkleid in ihren Händen und entflieht. Nun verwandelt sich ihre Liebe in glühenden Hass. Sie ruft alles Gesinde zusammen und klagt unter Vorzeigung des Gewandes den Josef eines Attentats auf ihre eheliche Treue an²). Pothifar wirft ihn in's Gefängniss. Aber Gottes Segen begleitet ihn auch dorthin und bereitet ihm auch hier zu dem hohen Beruf, den ihn seine Träume verkündet hatten. Josef gewinnt auch des Kerkermeisters volles Vertrauen, und als bald darauf zwei hochgestellte Hofbeamte, der Oberste der Mundschenken und der Leibbäcker Pharaos, auf des Königs Befehl in dasselbe Gefängniss geworfen werden, wird ihm, wegen seiner erprobten Treue und Anstelligkeit, die Bedienung der hohen Gefangenen übertragen³). Beiden träumte nun in derselben Nacht und in so auffallender und seltsam correspondirender Weise, dass sie ihre Verlegenheit um die Deutung der allem Anschein nach bedeutungsvollen Träume nicht verbergen können. Der theilnehmende Josef, der

in Demuth die prophetische Gabe der Traumdeutung in sich erwachen fühlt, bittet sie um die Mittheilung der Träume und verkündet aus denselben dem Obermundschenken die bevorstehende königliche Begnadigung, dem Oberbäcker aber die bevorstehende Hinrichtung⁴).

1. Der Name **Pothifar** scheint eine Abkürzung des Gen. 41, 45. 50 vorkommenden Namens Pothifera zu sein. Die LXX geben beide durch *Περεφωρς*. Dies entspricht dem ägyptischen *HETE-ϕPII*, i. e. qui solis est, Soli proprius et quasi addictus (vgl. Gesenii thes. 1094), ein Name, der nach Rosellini sich nicht selten auf den Monumenten findet. Pothifar wird zunächst als פֹּתִיפָר (Luth.: Kämmerer) bezeichnet. An die eigentliche Bedeutung des Wortes (= Verschnittener) ist nicht zu denken, da Pothifar verheirathet war, und die Anwendung des Wortes auf jeden Hofbeamten, die vorzugsweise aus den Verschnittenen genommen wurden, auch sonst hinlänglich constatirt ist. Gesenius s. h. v. hat jenes zwar zweifelhaft zu machen gesucht: „quum non desint exempla eunuchorum ad coitum et matrimonium non prorsus impotentium (für welche Behauptung er viele alte und neue Zeugnisse beibringt) et in reliquis V. T. locis non pauci sint, quibus propria vocabuli potestas manifesto retinenda est. Allein nichts berechtigt uns, eine solche monströse Erscheinung hier vorauszusetzen; auch würde es schlecht passen, dass ein Verschnittener zum שַׂר הַפִּתְיָוִים, was Gesenius selbst (p. 542) als praefectus carnificum i. e. satellitum deudet, gewählt worden sei. — Allerdings setzt die Bezeichnung Pothifar's als eines סריס voraus, dass die Sitte der Verschneidung am ägyptischen Hofe schon längst üblich war, was aber Bohlen, Comm. S. 360, bezweifelt und den Verf. d. Gen. einer Uebertragung dessen, „was am hebr. Hofe galt“ (?), nach Aegypten beschuldigt. Es wird dies Bedenken aber völlig beseitigt durch das, was Rosellini über das Vorkommen von Verschnittenen auf den Monumenten bemerkt. — Dass Pothifar nach Vs. 6 Alles unter Josef's Verwaltung that ausser der Speise, die er ass, hat seinen Grund in den ägyptischen Kastenverhältnissen und den in Aegypten besonders ausgebildeten Speisegesetzen.

2. Ueber die buhlerische und ehebrecherische Sittenlosigkeit der ägyptischen Weiber ist zu allen Zeiten grosse Klage geführt worden (z. B. Herod. 2, 111, Bar-Hebr. S. 217), und auch auf den Denkmälern tritt häufig die Zuchtlosigkeit des weiblichen Geschlechts hervor. — Nach den Monumenten lebten die ägyptischen Frauen bei Weitem nicht so eingeschränkt wie im übrigen Alterthum, indem oft Männer und Frauen in gemischter Gesellschaft erscheinen. — Die oft ausgesprochene Meinung, Pothifar habe den Anklagen seines Weibes selbst nicht Glauben beigemessen und den Josef nur, um die Dehors seiner Familienehre zu retten, eingekerkert, hat viel Wahrscheinlichkeit für sich, da Pothifar's Vertrauen ihm auch noch in den Kerker folgt (40, 4), und die Strafe eines leichten Gefängnisses dem zu bestrafenden Verbrechen nicht zu entsprechen scheint.

3. Auf die Confusion, die Tuch (S. 508 f. vgl. auch Lengerke I, 338 Anm.) in die Urkunde hinein-kritisirt und gedeutet hat, dass nämlich Josef zwei Herren gehabt habe und zwei Oberste der Leibwache erwähnt sein sollen, wollen wir hier nicht wieder (vgl. meine Einh. d. Gen. S. 191 f.) speciell eingehen und begnügen uns mit der einfachen Darstellung der wahren Sachlage. Pothifar, als Oberster der Leibwache, war zugleich auch der Oberaufseher über das Staatsgefängniss (בִּירַת הַסִּפֵּר), das, wie es auch später (Jer. 37, 15) und auch noch jetzt im Orient gewöhnlich ist (vgl. Rosenmüller, altes und neues Morgenl. zu Jer. 37, 15), eine Abtheilung seines eigenen

Hauses bildete. Dass aber ein so vornehmer und gewiss am Hofe viel beschäftigter Mann die Aufsicht und Pflege der Gefangenen nicht selbst in eigner Person ausgerichtet haben wird, ist ja wohl sehr natürlich; diese Verrichtung hatte er sicherlich einem ihm untergeordneten Beamten, der in K. 39, 21 als *שר בית-סהר* auftritt, übertragen. Diesem, dem eigentlichen Kerkermeister, überantwortete er nun Josef. Als aber auf königlichen Befehl jene beiden hohen Beamten in's Gefängniss geworfen wurden, gegen welche Pothifar trotz der Ungnade, in die sie für den Augenblick gefallen waren, begreiflich noch mancherlei Rücksichten haben konnte, so war es ganz in der Ordnung, dass er selbst und in eigner Person sich um dieselben kümmerte und für anständige Behandlung derselben sorgte. Da er aus eigner Erfahrung Josefs Geschicklichkeit und Treue in diesem Punkte kannte, glaubte er seine vornehmen Gefangenen am Besten versorgt, wenn er Josef, dessen Brauchbarkeit grade für solche Geschäfte seitdem ja auch schon der Kerkermeister erprobt hatte (39, 23) und wahrscheinlich an Pothifar darüber Bericht abstattete, zu deren Bedienung beordnete.

4. Die ganze alte Welt sah in den **Träumen** ein göttliches oder mantisches Element, und es ist gar wohl denkbar, dass die Träume in jener Zeit auch in der That durchschnittlich etwas Andres und Mehreres waren, als sie jetzt sind, d. h., dass das mantische Element, das auch jetzt hin und wieder noch einzelnen Träumen inne wohnt, damals intensiv und extensiv viel kräftiger und allgemeiner war. Die ganze durchaus symbolische Richtung des Geisteslebens im Alterthum und das unvermittelte, abstractionslose Versenken in die Tiefe und Fülle des Naturlebens musste das in der Menschenbrust ruhende Ahnungsvermögen viel mehr aufregen und zu häufigern Aeusserungen steigern, und während es sich in besonders dazu disponirten Individuen als offne Gabe der Mantik herausstellte, machte es sich bei den Andern mehr in dem unentwickeltern und niedern Gebiete des Traumlebens geltend. Bei keinem einzigen Volke der alten Welt musste aber das Traumleben so roge, so kräftig und entwickelt sein, als bei den Aegyptern. „Die ganze Geschichte dieses wundersamen Volkes hat etwas Nächtliches, worin die Gestalten, Göttliches und Irdisches, seltsam und verworren ineinanderfliessen, und aus welchem die Pyramiden, Obeliskten, Sphinxen und unermessliche Tempel wie Traumgestalten hervorragen. Man möchte es das Volk der Träume, Ahnungen und Räthsel nennen.“ Der Ausgangspunkt für die Träume der beiden Gefangenen lässt sich hier mit grosser Wahrscheinlichkeit nachweisen. Sie wussten, dass nach dreien Tagen Pharaos Geburtstag war, und nach Analogie früherer Erfahrungen konnten sie vermuthen, dass dieser Tag für ihr Schicksal entscheidend werden könne. Wenn sie unter solchen Gedanken, Wünschen, Hoffnungen und Befürchtungen einschliefen, so waren die Träume nur die Fortsetzung jenes wachen Denkens, in welches nun das unter dem Schlafen der äussern Sinne wach gewordene Ahnungsvermögen sich schwängernd hineinsenkte; und auch das Gewissen mochte an der Ausbildung der Träume einen nicht geringen Antheil haben.

Man hat die Authentie des Traumes, den der Mundschenke geträumt haben sollte (er sah einen Weinstock mit drei Reben und reifen Trauben; diese drückte er in Pharaos Becher aus und reichte ihm denselben), und seiner ganzen geschichtlichen Unterlage deshalb angezweifelt, weil die Aegypter nach den Angaben Plutarch's (Isis et Osir. 6) vor Psammetich keinen Wein, der ihnen als das Blut Typhon's gegolten, gebaut und getrunken hätten. Die Irrigkeit dieser Angabe ist aber schon durch Diodor I, 11. 15, der den Osiris mit dem Dionysius identificirt und jenem die Erfindung und Einführung des

Weinbaues zuschreibt, ferner durch ähnliche Angaben bei Herod. II, 42. 144, Strabo 17 p. 799, Plinius h. n. 14, 9, Athen. 1 p. 33 erwiesen. Völlig unzweifelhaft und unwiderleglich wird aber die Ursprünglichkeit des Weinbau's in Aegypten durch die grade hier besonders zahlreichen Zeugnisse auf den Monumenten. Wenn Herod. 2, 77 berichtet, dass in Aegypten keine Weinstöcke wüchsen, so ist dies entweder ein einfacher Irrthum, oder es ist darauf Gewicht zu legen, dass er nur von einem Theile Aegyptens, nämlich von dem tiefliegenden (*ἡ σπειρομένη Αἴγυπτος*) redet, und anzunehmen, dass der Weinbau sich auf die hochliegenden Gegenden beschränkte. — Der Traum des Oberbäckers (er trug drei weisse Körbe auf dem Haupte, gefüllt mit Backwerk für Pharao, und die Vögel frassen davon) hat ebenfalls mehrfache Beziehungen zu ägyptischen Zuständen, die durch die Monumente bestätigt werden. — Der wesentliche Unterschied der beiden Träume ist der, dass im zweiten Traume Pharao's Stelle durch die Raubvögel ersetzt ist

Josef's Erhöhung.

§ 81. (Gen. 41 u. 47, 13—26.) — Der Obermundschenke hatte Josef das Versprechen gegeben, sich für ihn bei Pharao zu verwenden. Aber in seinem Glücke vergass er des armen Gefangenen. So vergehen noch zwei Jahre hoffnungsloser Gefangenschaft. Da hatte Pharao selbst einen Doppeltraum. Er stand am Ufer des Nils, aus welchem sieben schöne fette Kühe hervorstiegen. Darnach stiegen noch sieben andre Kühe, aber hässlich und mager, heraus und frassen die fetten Kühe; aber ihre Gestalt blieb mager und hässlich wie zuvor. Darüber erwachte Pharao, und als er wieder einschlief, trat ein zweites ähnliches Traumbild vor seine Seele. Es wuchsen sieben volle Aehren aus einem Halme, und darnach gingen noch sieben andre, aber leere und vom Ostwinde versengte, Aehren auf, welche die vollen Aehren verschlangen. Vergebens sucht Pharao die Deutung dieser Träume bei den Weisen seines Hofes¹⁾. Da erst gedachte der Mundschenk an Josef, der nun aus dem Kerker geholt und Pharao vorgestellt wird. In kindlicher Demuth nicht sich, sondern Gott die Ehre gebend, deutet er die Träume von sieben Jahren des reichsten Ueberflusses in Aegypten, denen sieben Jahre des Misswachses und der Hungersnoth folgen würden, und verbindet damit den Rath, in der Zeit der Fülle Vorkehrungen zu treffen für die Zeit der Noth. Pharao erkennt, dass Gottes Geist in dem Jünglinge ist, erhebt ihn zum Grossvezir des Reiches, nationalisirt ihn, nimmt ihn in die Priesterkaste auf und verheirathet ihn mit der Tochter des Oberpriesters von Heliopolis²⁾, die ihm zwei Söhne Manasse (מְנַשֶּׁה) und Efraim (אֶפְרַיִם) gebar. Was Josef verkündigt, trat bald ein. Aus der unerschöpflichen Fülle der reichen Jahre häufte er unermessliche Vorräthe von Getreide an, und als nun die Hungerjahre hereinbrechen, kann er nicht nur Aegypten, sondern auch die um-

liegenden Länder, die an gleicher Noth litten, mit Brod versorgen. Zugleich erlangt er dabei Gelegenheit, durch eine weise Reformation der Staatsökonomie und eine feste gesetzliche Ordnung der Verhältnisse zwischen König und Unterthanen den Wohlstand des Landes dauernd zu begründen³⁾.

1. Die Träume Pharaos ruhen durchaus auf specifisch-ägyptischer Anschauung. Die Basis der ägyptischen Verfassung ist der Ackerbau, und der Erfolg desselben hängt von den Ueberschwemmungen des Nils ab. Vermöge des in Aegypten herrschenden Naturdienstes fiel beides unter religiösen Gesichtspunkt. Die eigenthümlich ägyptische Form des Naturdienstes war aber der Thierdienst. Daher wurde der Nil mit Osiris, dem befruchtenden und zeugenden Naturprincip, identificirt, und der Stier, das Bild der zeugenden Kraft, galt als Symbol und Repräsentant beider. Daraus floss die weitere Anschauung, welche die Isis als das weibliche Naturprincip mit dem Lande oder der Erde überhaupt identificirte und beide unter dem Symbole der Kuh verehrte. Die Fruchtbarkeit eines Jahres hängt ab von dem rechten Maasse der Nilüberschwemmung, während eine zu geringe oder zu grosse Ueberschwemmung unausbleiblich Misswachs und Hungersnoth nach sich zieht. Die aus dem Nil heraufsteigenden fetten wie mageren Kühe sind demnach Symbole fruchtbarer oder unfruchtbarer Jahre. — Das zweite Traumgesicht verlässt das Gebiet der religiösen Symbolik und bewegt sich im Gebiete des Realen, aber ebenfalls auf durchaus ägyptischem Boden. Dies zeigt sich schon in der Angabe, dass die dürrn Aehren von der Gluth des Ostwindes versengt waren.

Pharao suchte die Deutung seiner Träume bei den ägyptischen Charthummim (חרתומים nach Gesenius von חָרַט sculptit, oder חָרַט stylus und חָרַם sacer fuit = scriba sacer, scripturae sacrae (hieroglyphicae) peritus, *ἱερογραμματεὺς*). Hengstenberg bemerkt hierzu: „Wir finden nun wirklich in dem ägyptischen Alterthum einen Stand, für den genau dasjenige passt, was ihm hier beigelegt wird. Die ägyptische Priesterkaste hatte ein doppeltes Geschäft, den praktischen Dienst der Götter und die Betreibung desjenigen, was in Aegypten als Wissenschaft galt. Das Erstere lag den so genannten Propheten ob, das Zweite den heiligen Schreibern, *ἱερογραμματεῖς*. Diese Letztern waren die Gelehrten der Nation; wie im Pentateuch die Weisen, so werden sie bei den klassischen Schriftstellern die Einsichtigen genannt. An sie wandte man sich um Aufschluss und Hülfe in allen Dingen, welche über den Kreis des gewöhnlichen Wissens und Wirkens hinauslagen.“ Auf die Frage, wie die Charthummim eine so naheliegende Deutung hatten übersehen können, ist zu antworten, dass die Träume so Ausserordentliches und Unglaubliches enthielten, dass keiner der Priester die sich fast von selbst darbietende Deutung zu geben wagte. Die wohlbegründete Furcht, dass die nächste Zukunft sie als Lügner und falsche Propheten darstellen und dem Zorne Pharaos aussetzen werde, machte es ihnen rathsamer, lieber die Unfähigkeit zur Deutung zu gestehen.

2. Ein ächt ägyptischer Zug ist es, dass Josef sich scheert, ehe er vor Pharao tritt. — Nicht menschliche Combination und Weisheit, sondern göttliche Begabung befähigte Josef zur Deutung der Träume. Das gab ihm die Sicherheit und Festigkeit, die ruhige Haltung und die Zuversicht, die nie ihres Eindruckes auf die Umgebung verfehlt, und die Pharao und seinen Knechten, trotz der Unglaublichkeit dessen, was er verkündigte, die Ueberzeugung gab, dass der Geist Gottes in ihm wohne. — Bei der *Erhöhung Josefs* ist der hohe Werth, den die ägyptische Meinung auf solche Weisheit legt,

in Anschlag zu bringen, und v. Bohlen erinnert nicht übel an die Geschichte bei Herodot II, 121, wonach Rhampsinit den Sohn eines Baumeisters zu seinem Eidam erhebt, weil er denselben als den allergescheidtesten Menschen erkannt hatte. — Um Josef zu seinem Grossvezir erheben zu können, nationalisirt ihn Pharao durch Beilegung eines ägyptischen Namens, den das hebr. Original in hebraisirter Form durch פַּרְעֹה־יִסְחָק , die LXX aber, sich genauer an das Aegyptische anschliessend, durch Πουτομαφανήχ geben. Schon Hieronymus übersetzte dies durch *salvator mundi*, und eine Glosse zu den LXX bei Bernard zu Josephus (ed. Haverc.) ant. II, 6 § 1 erklärt ebenfalls den Namen durch: $\delta \xi \sigma \tau \iota \nu \delta \sigma \omega \tau \eta \rho \tau \omicron \upsilon \nu \kappa \acute{o} \sigma \mu \omicron \upsilon$. Jablonski und Rosellini haben diese Deutung bestätigt. Da sie aber sich auf die Lesart Πουτομαφανήχ gründet, welcher die andere Πουτομαφανήχ ganz unbedingt vorzuziehen sei, so giebt Gesenius thes. 1181, von der letztern ausgehend, die Deutung *sustentator, vindex mundi*. — Durch Versetzung des פ und צ und Auslassung des ägypt. Genitivs μ ($\omicron\mu$) gewann die hebräische Ueberlieferung die semitisch klingende Form פַּרְעֹה־יִסְחָק mit der Bedeutung: *revelator occultorum*. — Die Bekleidung Josefs mit weissem Byssus gehörte wohl nicht bloss zur Nationalisirung, sondern bezeichnete wahrscheinlich seine Aufnahme in die Kaste der Priester, die nur Byssuskleider trugen (Herod. II, 37), weil Kleider von Stoffen aus dem Pflanzenreiche, namentlich aus Byssus, als Symbole der Reinheit und Heiligkeit galten (vgl. Bähr Symbolik II, 87 f.). Die Uebergabe des Siegelringes ist die factische Belehnung mit der Vezirwürde, weil der Siegelring ihm die Vollmacht, im Namen des Königs zu verfügen, gab. Das goldene Halsband, das bei den Königen und Vornehmen auf den Monumenten nie fehlt, bezeichnet ebenfalls den hohen Stand, zu dem ihn Pharao erhebt. Dann liess ihn der König auf seinem eigenen Wagen fahren und vor ihm her ausrufen: פַּרְעֹה . Dass dies Wort ein ursprünglich ägyptisches (aber dem Hebr. פַּרְעֹה , die Kniee beugen angenähertes) ist, unterliegt keinem Zweifel. Die mannigfach versuchten Deutungen aus dem Aegyptischen kommen alle auf die Begriffe des Verbeugens, Niederwerfens etc. heraus. Vgl. Gesenii thes. 19. Nach Benfey (Ueber d. Verh. d. ägypt. Spr. zum Semit. S. 302 f.) ist es ein ägypt. Imperativ, entsprechend dem Koptischen *bôr* = niederwerfen = huldigen. — Um der neuen Stellung Josefs eine feste Basis zu geben, verheirathet ihn Pharao mit Asnat, der Tochter des Oberpriesters Pothifera aus On. Dass dies Letztere der altägyptische Name für das spätere Heliopolis sei, wird schon durch die Uebersetzung der LXX ausser Zweifel gesetzt. Schon Cyrillus ad Hos. p. 145 bemerkt: $\text{Ὁν δὲ ἐστὶ καὶ ἀπὸ τοῦ ὁ ἥλιος}$, und im Koptischen bedeutet *OEIN* Licht, Sonnenlicht. Die Ruinen der alten Stadt, die noch immer عين شمس heissen, liegen bei dem Dorfe Matarie. Von alten Zeiten her war dort ein berühmter Sonnentempel mit zahlreicher und gelehrter Priesterschaft (Herod. 2, 3. 59), welche unter den ägyptischen Priestercollegien die erste Stelle einnahm. Vgl. Hengstenberg S. 30 f. — Den Namen פַּרְעֹה־יִסְחָק geben die LXX durch Πουτομαφανήχ . Wahrscheinlich ist es = $\text{ΑΣ} - \text{NEIT}$, quae Neithae (s. Minervae) est, cf. Gesenius l. c. 130. — Die Bemerkung v. Bohlen's: „Eine Verschwägerung der unduldsamen Priester mit einem ausländischen Hirten widerspricht durchaus dem Charakter der Aegypter“ — erledigt Hengstenberg: „Die Verbindung geschah auf Befehl des Königs, und dem Gehorsam gegen diesen durfte sich der Oberpriester von On um so weniger entziehen, da nach den Resultaten der neuern Forschung die Pharaonen selbst zu allen Zeiten die höchste priesterliche Würde bekleideten, und also nicht bloss eine äusserliche Auctorität über die Priesterschaft besaßen. Ganz besonders ist aber zu beachten, dass Josef keineswegs als ausländischer Hirte die Tochter

des Oberpriesters heirathete, sondern nachdem er vom Könige vollständig naturalisirt worden war. Dass Josef förmlich aus der Gemeinschaft seines Stammes heraus und in die ägyptische Volksgemeinschaft hineingetreten war, zeigt Gen. 43, 32.“

Schwieriger ist die Erledigung der Frage, wie Josef mit seinem Jehovistischen Gottesbewusstsein sich in eine dem Naturdienst gewidmete Priesterschaft habe aufnehmen lassen können. Indessen Collisionen, die ihn zur Verleugnung seines Glaubens an den Gott seiner Väter genöthigt hätten, waren schon deshalb nicht zu befürchten, weil Josef ja nicht zum activen Priesterthum, sondern zu rein politischer Staatsverwaltung berufen war, und seine Aufnahme in den Priesterstand nur die Folie für diese Stellung sein sollte. Dann ist auch wohl das zu berücksichtigen, dass die ägyptische Religion mit ihrem ausschliesslich symbolischen Charakter besonders in ihrer ersten Ausbildung eine Auffassung zulassen mochte, die mit der Verehrung eines einigen und persönlichen Gottes noch nicht absolut unvereinbar war. Auch kann verglichen werden die Indulgenz, welche Elisa dem Syrer Naeman 2 Kön. 5, 18 gewährt, und die analoge Stellung Daniel's in der Kaste der Magier.

3. Die Art und Weise der Thätigkeit Josef's in der Anlegung von **Kornmagazinen** wird uns durch mehrere derartige bildliche Darstellungen auf den Monumenten lebhaft veranschaulicht. Die Einsammlung der Kornvorräthe geschah durch Einforderung des Fünften von allem Ertrage kraft königlicher Machtvollkommenheit Vs. 34. Auch vor der gleich zu erwähnenden Neugestaltung der Staatsökonomie Aegyptens hatten die Unterthanen sicherlich Abgaben an den König zu entrichten, nur dass diese der Willkür der Könige überlassen waren, während Josef das Abgabesystem in eine feste gesetzliche Ordnung brachte, die ebensowohl das Interesse des Königs als der Unterthanen gebührend berücksichtigte. — Die Angabe in K. 41, 54. 57, dass die Hungersnoth nicht nur Aegypten, sondern auch die angrenzenden Länder ergriffen habe, hat v. Bohlen wiederum als ungeschichtlich bezeichnet, weil Aegyptens Klima und Agricultur auch nicht im entferntesten Zusammenhange mit Palästina stehe, denn in Aegypten hänge die Fruchtbarkeit nicht vom Regen, wie in Palästina, sondern von der Ueberschwemmung des Nils ab. Die Antwort, dass aber die Ueberschwemmung des Nils vom Regen abhänge, und somit für Aegypten und Palästina der letzte Grund der Fruchtbarkeit oder Unfruchtbarkeit derselbe sein könne, liegt nahe genug.

In den theuren Jahren verkaufte dann Josef dem hungernden Volke das Getreide um Geld, dann um ihr Vieh, und als Beides zu Ende war, um ihre Ländereien, die sie ihm selbst anboten. Nachdem er so den königlichen Fiscus in den Besitz des gesammten Landes gebracht, verlieh er dasselbe wiederum nach bestimmten Grundsätzen als Lehn-gut an das Volk und verpflichtete sie, den Fünften des Ertrags jährlich als Lehnzins zu entrichten. Nur die Ländereien der Priesterkaste blieben unangetastet, weil die ihnen aus dem Fiscus zufließenden Deputate sie vor Hungersnoth geschützt hatten.

Nach Vorgang Anderer hat v. Bohlen auch die harte Beschuldigung gegen Josef erhoben, dass er ein freies Volk der Despotie unterworfen und die Leibeigenschaft eingeführt habe. Von eigentlicher Leibeigenschaft ist aber nicht die Rede, sondern nur von einer Lehnsabhängigkeit; und bei einem 30- und mehrfältigen Ertrage, wie er in Aegypten bei guter Cultur gewöhnlich ist, kann die Festsetzung der Abgaben auf den Fünften des Ertrages durchaus nicht als drückend erscheinen und dies um so weniger, als ja auch schon vorher, wie wir gesehen haben, der Fünfte von dem Könige ohne Weiteres gefordert und ohne Widerspruch von den Unterthanen entrichtet wurde. Das Hauptmoment zur Vertheidigung dieser Maassregel liegt aber in den eigenthümlichen Verhältnissen der

ägyptischen Agricultur, die nur dann gedeihen und die etwaige Missgunst der Umstände möglichst unschädlich machen kann, wenn die Befruchtungsmaassregeln unter die Macht und die Pflicht eines Einzigen concentrirt werden, wie dies treffend in einer von Hengstenberg beigebrachten Stelle aus Michaud's Abhandl. de la propriété foncière en Egypte nachgewiesen ist: „En examinant avec attention à quoi tient la fertilité ou la stérilité du sol, on conçoit d'abord que la propriété des terres n'a pas dû être soumise aux mêmes conditions et aux mêmes lois que dans d'autres contrées; partout ailleurs la propriété territoriale reçoit sa valeur de la nature et de l'exposition des terrains, de l'influence et des pluies du ciel; ici tout vient du Nil, et les terres avec leurs riches productions, pour nous servir d'une expression d'Hérodote, sont un véritable présent du Nil. Toutefois, pour répandre ses bienfaits sur l'Egypte, le Nil avait besoin d'une main puissante, qui lui creusât des canaux et qui pût diriger ses eaux fécondantes; la distribution des eaux du fleuve exigeait le concours de la puissance publique et de l'autorité souveraine; il fallait que le pouvoir des gouvernemens intervînt, et la nécessité de cette intervention dut changer en quelque sorte et modifier les droits de la propriété foncière.“ Grade der damals vorauszusetzende Mangel eines consequent durchgeführten Bewässerungssystems, wie es nur von der Regierung ausgeführt werden kann, macht die Angabe eines siebenjährigen Misswachses um so glaublicher, und gewiss nicht ohne Grund schreibt die Tradition, die noch jetzt den Hauptkanal als Bahr Yûsef bezeichnet, dem Josef die erste Einrichtung eines solchen Systems zu.

4. Die Frage, warum Josef über neun Jahre seit seiner Erhöhung seinem um ihn traurenden Vater keine Nachricht von sich gab, lässt sich nur vermuthungsweise beantworten. Es mag allerdings die Absicht dabei obgewaltet haben, den so augenfällig von Gott geschürzten Knoten auch durch Gott selbst zu rechter Zeit und Stunde und auf die rechte Weise, ohne dabei durch Eigenwerk und Eigenrath vorzugreifen oder zu stören, lösen zu lassen. Dass aber auch andererseits und zugleich in der Gemüthsstimmung Josef's gegen seine Brüder mit ein Grund zu diesem Schweigen liegt, ist uns sehr wahrscheinlich. Hatte Josef's Gemüthsstimmung nämlich noch nicht die volle Ruhe und Lauterkeit der vergebenden Liebe gewinnen können, war noch nicht aller Niederschlag der Bitterkeit in seinem Gemüthe überwunden, so war es jedenfalls und in mehrfacher Beziehung rathsamer, auch dem Vater noch die Botschaft seines Lebens und seines Glückes vorzuenthalten, da dieselbe ihn jedenfalls in neue Berührungen mit seiner Familie und seinen Brüdern gebracht haben würde. — Bei keinem der Glaubenshelden des alten Testaments liegt die Gefahr näher als bei Josef, einen engelgleichen Heiligen in ihm zu sehen, und dieser Gefahr sind auch sonst unbefangene Ausleger erlegen. Einer gemeinen Rachsucht, einer hartnäckigen Unversöhnlichkeit war zwar sicherlich die edle Seele Josef's unfähig, aber diese edle Seele war doch immer eine menschliche, eine sündliche Seele, und für eine solche ist das Nichtwieder-Schelten, wo man gescholten wird, eine gar schwere Sache, die nicht ohne Kampf mit Fleisch und Blut erlangt werden kann. Die weitere Entwicklung in der Geschichte Josef's legt es uns aber deutlich vor Augen, dass das Zusammentreffen Josef's und seiner Brüder, durch Gottes wunderbare Lenkung herbeigeführt, ein Wendepunkt für Beide ist, in welchem eben so sehr Josef's Herz für seine Brüder, als der Brüder Herz für Josef gewonnen und so die gestörte innere Einheit der Familie wieder hergestellt wird. Grade von dieser Erkenntniss aus tritt aber erst die göttliche Weisheit und Gnade in der Lenkung der Fäden dieser Geschichte in ihr hellstes Licht.

Josef und seine Brüder.

§ 82. (Gen. 42.) — Auch auf Kanaän lag schwer die Hungersnoth, und Jakob sendet seine Söhne, mit Ausschluss Benjamin's, nach Aegypten, um Getreide zu kaufen. Josef erkennt sie alsobald, und als sie in tiefster Unterwürfigkeit vor ihm sich auf ihr Angesicht zur Erde werfen, denkt er an seine Träume, die sich jetzt vor seinen Augen zu erfüllen beginnen. Er lässt sie hart an, schilt sie Kundschafter und fordert, als sie durch Darlegung ihrer Familienverhältnisse sich zu rechtfertigen suchen, zur Beglaubigung ihrer Aussage die Herbeischaffung ihres daheimgebliebenen jüngsten Bruders; Einer von ihnen möge hinziehen, um ihn herzuholen und die Andern so lange als Geiseln in Gewahrsam bleiben. Darauf lässt er sie sämmtlich in's Gefängniss werfen und ändert am dritten Tage seinen Beschluss dahin, dass nur Einer — er wählt selbst dazu den Simeon aus — gebunden zurückbleibe und die Uebrigen zur Abholung ihres jüngsten Bruders mit dem gewünschten Getreidevorrath entlassen werden. Da bricht zuerst das harte Herz seiner Brüder; sie bekennen (nicht ahnend, dass der ägyptische Machthaber ihre ausländische Rede verstehe): „Das haben wir an unserm Bruder verschuldet, da wir sahen die Angst seiner Seele, da er uns flehete, und wir wollten ihn nicht erhören, darum kommt nun diese Trübsal über uns.“ Das bewegt auch Josef's Herz, er muss bei Seite gehen, um zu weinen; aber nichts destoweniger spielt er die angefangene Rolle des strengen und misstrauischen Gewalthabers weiter. Mit gefüllten Säcken und schwerem Herzen ziehen die neun Brüder von dannen. Unterwegs öffnet Einer von ihnen in einer Karawanserei seinen Sack, um das Vieh zu füttern, und findet zu seinem Schrecken sein Kaufgeld oben im Sack; denn Josef hatte Befehl gegeben, Allen ihr Geld nebst Wegzehrung wieder in die Säcke hineinzulegen. Was sie erlebt, ist eine Schreckensnachricht für den alten, gebeugten Vater, der in bittre Klagen ausbricht und auf das Bestimmteste erklärt, dass er Benjamin nicht werde mitziehen lassen, obwohl Ruben das Leben seiner beiden Kinder zum Pfande für dessen unversehrte Rückkehr einsetzt.

1. Zunächst zieht das **Verhalten Josef's gegen seine Brüder** unsere Aufmerksamkeit auf sich. Offenbar ist Josef bei der ersten Begegnung mit seinen Brüdern unschlüssig und schwankend, wie er sich gegen sie benehmen soll. Dafür zeugt das sonst nicht recht vermittelte dreitägige Gefängniss (42, 17), das er über sie verhängt, und das für ihn wenigstens in demselben Maasse wie für sie eine Bedenkzeit sein soll; dafür zeugt ferner das factische Schwanken in seinen Entschlüssen, indem er zuerst fordert, dass Einer hinziehe, um Benjamin abzuholen, und die übrigen als Geiseln zurückbleiben, und dann die Strenge dieses Urtheils zu dem umgekehrten Verhältniss herab-

stimmt. Von jetzt an ist er aber auch mit seinem Plane im Reinen, den er nun, trotz der bald hervortretenden Sinnesänderung seiner Brüder, die ihn wohl hätte veranlassen können, auf halbem Wege stehen zu bleiben, mit energischer Beharrlichkeit und Consequenz durchführt. Jenes anfängliche Schwanken Josef's ist aber auch vollkommen erklärlich. Nach der einen Seite ist er schwer beleidigt von seinen Brüdern, mit einer Härte und Grausamkeit von ihnen behandelt worden, die leicht noch einen Stachel in seiner Seele zurückgelassen haben konnte, so dass die Gedanken, die sich unter einander verklagen und entschuldigen, ihn bald zu Zorn und Rache, bald zu vergebender Liebe und heilender Milde hinziehen mochten. Von der andern Seite weiss er sich auch von Gott nicht nur zum Herrn und Heiland Aegyptens, sondern auch eben dadurch zum Haupte und Retter seiner Familie berufen. Er weiss, dass er an Gottes Stelle seinen Brüdern gegenübersteht, und dass diese Stellung ihm ebenso sehr richterlichen Ernst als vergebende Gnade und erlösende Weisheit zur Pflicht macht. Vor Allem kommt es darauf an, zu erforschen, wie ihre jetzige Herzensstellung im Verhältniss zu der, die er zuletzt vor 20 Jahren an ihnen erfahren, beschaffen sei; denn dadurch musste sowohl seine subjective als seine objective Stellung zu ihnen bedingt werden. Waren sie noch dieselben wie vor 20 Jahren, so konnte weder sein persönliches, noch auch sein politisches und amtliches Verhältniss zu ihnen die Rückhaltslosigkeit, Lauterkeit und Durchsichtigkeit gewinnen, die zu einem gedeihlichen Fortgange ihrer Familienentwicklung erforderlich war. Sein scharfer und durchdringender Verstand sagte ihm sofort, dass es völlig verkehrt sein würde, sich durch natürliche Gutmüthigkeit zu einer zärtlichen Wiedererkennungsscene fortreissen zu lassen, dass für eine solche Scene erst durch inquisitorischen Ernst und richterliche Schärfe die nöthige Basis gewonnen sein müsse; wobei nicht geleugnet zu werden braucht, dass an dieser Strenge nicht nur der überlegende Verstand, sondern daneben auch seine noch nicht zu voller Lauterkeit der Liebe und zu unbedingter Freudigkeit der Vergebung hindurchgedrungene Herzensstimmung ihren kleinen Antheil gehabt haben möge. Mischt sich doch in die heiligsten Regungen und Entschlüsse des Menschen so gern und leicht etwas Menschliches, warum sollte nicht auch in Josef's durch heilige Weisheit geforderte Härte sich etwas Menschliches, ein Anflug einer kleinen Rache, ein Wohlgefallen an ihrer Demüthigung oder dgl. gemischt haben können?

In ihrer Lieblosigkeit gegen den alten Vater, in ihrer Grausamkeit gegen Rahel's bevorzugten Sohn hatte sich vor 20 Jahren ihre Herzenshärte offenbart. Benjamin ist aber an Josef's Stelle getreten. Die Probe, die sie zu bestehen haben, wird also darin bestehen müssen, ob sie noch jetzt, wie damals, im Stande sein werden, um ihres eignen Interesses willen, von Neuem Jammer und Wehe über ihren Vater zu bringen und Benjamin Preis zu geben, wie sie früher Josef Preis gegeben haben. Diese Probe einzuleiten und anzubahnen, dazu dient der Vorwurf, dass sie Kundschafter seien; denn dieser Vorwurf nöthigte sie, zu ihrer Selbstrechtfertigung ihre jeden solchen Verdacht abschneidenden Familienverhältnisse darzulegen. — Aber in der Forderung, Benjamin herbeizuschaffen, wird die verdiente Härte gegen die schuldigen Brüder auch zur unverdienten Härte und Schonungslosigkeit gegen den alten viel gebeugten Vater und gegen den armen schuldlosen Jüngling, der seiner eignen Mutter Sohn war; — und wir mögen wohl fragen, wie Josef's sonst doch so weiches und zärtliches Herz es über sich vermögen konnte, seinem Vater und seinem leiblichen Bruder solche, wenigstens wochenlang dauernde, peinvolle Angst und Sorge zu verursachen. Dass die Besorgniss um den Vater Josef nicht fremd geblieben, geht schon aus seinem veränderten Entschluss hervor; denn dass er zuletzt gegen seine anfängliche Absicht neun der Brüder ziehen lässt und

nur Einen zurückbehält, geschah gewiss aus schonender Rücksicht gegen seinen Vater. Es wird ihm überhaupt ja wohl schwer genug gefallen sein, auch seinen Vater mit in die Prüfung und Züchtigung seiner Brüder verwickeln zu müssen; aber höher als ein paar Tage oder Wochen angstvoller Besorgniss, die ja ohnehin reichlich und überschwänglich vergütet und aufgewogen werden sollten, stand ihm das Heil der ganzen Familie, das von dieser Prüfung abhängig war.

Mancher möchte vielleicht meinen, es sei der Prüfung und Bewährung genug gewesen, als die Brüder, in ihrem Gewissen geschlagen, das bussfertige Bekenntniss thaten (Vs. 21 ff.): „Das haben wir verschuldet an unserm Bruder etc.“ Dass Josef den hohen Werth dieses Bekenntnisses wohl zu würdigen wusste, zeigt die Bewegung seines Herzens, die ihn nöthigte, bei Seite zu gehen, um seine Thränen zu verbergen. Mag auch früher noch etwas von Groll oder dergl. in ihm gewesen sein, so haben doch gewiss diese Thränen es weggewaschen, und wenn er nun dennoch die Fortsetzung der ihm so schwer ankommenden Härte für nöthig hält, so hat er gewiss seine guten Gründe dazu gehabt, in ihrem Bekenntnisse nur den Anfang und noch nicht die Vollendung ihrer Busse zu sehen. Vor Allem kam es ja darauf an, ihre Bussfertigkeit auch in dem Conflikte der eignen Interessen mit denen des bevorzugten Benjamin bewährt zu sehen. — Zu beachten ist auch noch der bedeutungsvolle und trostreiche Wink in den Worten Josef's Vs. 18: „Wollt ihr leben, so thut also, denn ich fürchte Gott etc.“

Das Bürgschafts Anerbieten Ruben's, der ohnehin durch seine Schandthat Jakob's Vertrauen völlig verscherzt hatte, war wenig geeignet, den angstvoll bekümmerten Vater zu beruhigen und seine Besorgnisse zu beseitigen. Eine gewisse Rohheit liegt allerdings in diesem Anerbieten; aber es muss auch in Anschlag gebracht werden, dass es in dem Moment der ersten Aufwallung über des Alten unbeugsamen Eigensinn, der sie Alle sammt ihren Kindlein unausbleiblich dem Hungertode Preis zu geben droht, gesprochen wurde. — Jakob lässt jetzt auch nicht undeutlich den Verdacht merken Vs. 36, — und deutlicher noch K. 44, 27 f. — dass sie selbst Schuld an Josef's Unter- gang seien.

§ 83. (Gen. 43.) — Der geringe Vorrath von Getreide war bald verzehrt, und die Noth forderte gebieterisch eine zweite Reise nach Aegypten. Aber Judah erklärt im Namen Aller, ohne Benjamin nicht hinziehen zu können, er allein übernimmt alle Bürgschaft und Verantwortlichkeit des Ausganges. Seine Worte, die aus weichem und vollem Herzen kommen, finden auch den Weg zu dem Herzen des Vaters, der endlich nach schwerem Kampfe in die Entlassung Benjamin's willigt. Mit Geschenken aus des Landes besten Früchten und von des Vaters Segen begleitet, treten nun sämmtliche Brüder den schweren Weg an¹). Josef's Haushalter empfängt sie freundlich, will von dem Gelde, das sie in ihren Säcken wieder gefunden zu haben bekennen, nichts wissen, bringt Simeon zu ihnen, und führt sie in Josef's Haus, wo er ihnen das Mittag-mahl bereitet. Josef selbst grüsst sie mit herablassender Freundlichkeit und erkundigt sich theilnehmend nach ihrem alten Vater. Der Anblick Benjamin's bewegt aber dermaassen sein Herz, dass er beiseit gehen muss,

um seine Thränen zu verbergen. Dann kehrt er zu ihnen zurück, um in ihrer Gesellschaft zu speisen, lässt sich aber, das ägyptische Decorum beobachtend, auf abgesondertem Tische auftragen. Benjamin wird durch eine fünffache Portion geehrt und ausgezeichnet, und mit Erstaunen bemerken die Brüder, dass der Hausverwalter ihnen ihre Plätze genau nach der Reihenfolge ihres Alters angewiesen hat. Doch über der freundlichen Behandlung schwindet bald ihre Bangigkeit, und sie überlassen sich ganz der sorglosen Freude, zu der das reiche Mahl und die freundliche Bewirthung sie einladet²⁾. — Aber noch eine — die letzte und schwerste Prüfung sollen sie bestehen. Am nächsten Morgen ziehen sie voll Freude über den unerwartet glücklichen Ausgang mit gefüllten Säcken von dannen. Aber kaum haben sie die Stadt im Rücken, so ereilt sie der ihnen nachjagende Verwalter, und beschuldigt sie mit harten Worten, seines Herrn silbernen Becher gestohlen zu haben. Die Untersuchung entledigt schon die zehn ältern Brüder des Verdachtes; aber als zuletzt Benjamin's Sack geöffnet wird, findet sich der gesuchte Becher in demselben. Voll Schrecken und Entsetzen zerreißen die Brüder ihre Kleider. Der Verwalter erklärt nun, dass Benjamin als Sklave zurückbleiben müsse, die Uebrigen aber in Frieden ihres Weges ziehen könnten. Fern von aller engherzigen Selbstsucht verschmähen die Brüder jetzt aber die ihnen gestattete Freiheit und ihr Schicksal an Benjamin's Schicksal knüpfend, kehren sie Alle zurück in die Stadt, um lieber Benjamin's Sklaverei zu theilen, als ohne ihn in die Heimath zurückzukehren³⁾.

1. Ganz anders, als Ruben's roher Bürgschaftsantrag (K. 42, 37) klingt die **Bürgschaft**, die Judah übernimmt: „Ich will Bürge für ihn sein; von meinen Händen sollst du ihn fordern; — wenn ich ihn dir nicht wiederbringe, will ich mein Leben lang die Schuld tragen etc.“ Man fühlt seinen Worten die Aufrichtigkeit, Herzlichkeit so wie Festigkeit und Zuversicht der Gesinnung an: darum verfehlen sie auch nicht ihres Eindrucks. Man sieht es ferner, dass Jakob unter allen Söhnen Judah am meisten Vertrauen schenkt, und so finden wir auch hier die Vermuthung bestätigt, zu der wir uns bei § 42 veranlasst sahen, dass in Judah's Leben ein Wendepunkt eingetreten sein müsse, durch welchen sein früherer Trotz und seine Entfremdung von den Interessen des Vaterhauses überwunden worden ist. —

Dass Jakob noch so reiche Geschenke von den Producten des Landes (Balsam, Traubenhonig, Gummi, Ladanum, Pistacien und Mandeln) nach Aegypten senden kann, findet v. Bohlen in Widerspruch mit der Angabe, dass auch auf Palästina schon seit 2—3 Jahren Misswachs und Hungersnoth schwer lastete. Allein die Angabe der Unfruchtbarkeit bezieht sich zunächst nur auf den Getreidebau, und da dessen Gedeihen keineswegs nothwendig mit dem Gedeihen der Baumfrüchte etc. zusammenfällt, so können die letztern auch bei totalem Misswachs der Kornernte noch erträglich gediehen sein.

Mag aber auch der Ertrag jener Producte, die ja mehr Luxus- und darum Handels-Artikel waren, als dass sie zur Befriedigung des allgemeinen und alltäglichen Lebensbedürfnisses hätten hinreichen können, noch so gering gewesen sein, so konnte das nur den Erfolg haben, dass sie während der Hungerjahre aus dem öffentlichen Handel verschwanden, und grade das musste ihren Werth erhöhen und sie ganz besonders zu gunsterregenden Geschenken für den vornehmen Aegypten, der bei allem sonstigen Ueberfluss doch daran Mangel hatte, eignen. —

2. Die Absonderung Josef's bei dem gemeinschaftlichen Mahle von den fremdländischen Hirten sowohl, wie von den untergeordneten Aegyptern steht durchaus in Einklang mit den alt-ägyptischen Sitten. Sie war objectiv durch seine Stellung als Staatsminister und Glied der Priesterkaste gefordert, und auch in subjectiver Beziehung durfte er seinen Brüdern gegenüber jetzt nur noch die vornehme Herablassung des ägyptischen Gewalthabers zeigen. —

Die Setzung der Brüder nach ihrem Alter musste das Geheimnissvolle und Räthselhafte ihres Verhältnisses zu Josef, in welches sie sich hineingebannt sahen, noch bedeutend steigern; es musste den Eindruck auf sie machen, dass der Mann, von dem ihrer Aller Leben und Glück abhing, mit einem Nimbus höhern als bloss menschlichen Wissens umgeben sei, dessen Blick auch in die ihm sonst verborgenen Zustände und Verhältnisse ihres Familienlebens hineinreiche, und grade dadurch wurde diese Anordnung zu einem wohlberechneten und seines Zweckes nicht verfehlenden psychologischen Hebel der weitem Entwicklung.

Noch eingreifender und bedeutungsvoller war die auffallende Auszeichnung und Bevorzugung Benjamin's. Benjamin war in der Familie ihres Vaters an Josef's Stelle getreten, und es soll sich jetzt entscheiden, ob sie gegen Benjamin noch so lieblos und selbstsüchtig handeln können wie einst gegen Josef. Die fünffache Portion, die Benjamin vorgesetzt wird, steht nämlich ganz parallel der ausgezeichneten Kleidung, durch welche damals Josef bevorzugt worden war. Jene Bevorzugung hatte Neid, Hass und die Preisgebung Josef's bewirkt; es soll sich nun zeigen, ob die Bevorzugung Benjamin's auch jetzt noch Aehnliches bewirken könne.

3. In den Worten des Verwalters, worin er die Brüder bezichtigt, Josef's silbernen Becher gestohlen zu haben (K. 44, 5: „Ist's nicht der, daraus mein Herr trinkt und daraus er weissagt“) haben die neuern Ausleger mit Recht eine Beziehung auf die Kylikomantie, die wie im ganzen Alterthum, so auch vornehmlich bei den Aegyptern üblich war, und sich noch bis auf unsere Zeit erhalten hat, gefunden. Dagegen lässt unsre Stelle es aber völlig unentschieden, ob Josef den fraglichen Becher wirklich zur Kylikomantie gebraucht habe, oder ob die betreffende Angabe bloss Vorwand und Simulation war. Wenn man Josef's persönliche Stellung und die (vorgesetzliche) Stellung seiner Zeit im Reiche Gottes unbefangen würdigt, würde auch die erstgenannte Annahme nicht viel Bedenkliches haben. Aber aus Vs. 16 wird die letztgenannte Annahme dennoch wahrscheinlicher, denn dort sagt Josef selbst: „Wusstet ihr nicht, dass ein Mann, wie ich, weissagen kann?“ (nämlich durch Weissagung erfahren, wo der Becher sei) — das Substrat der hier gemeinten Weissagung kann aber nicht der Becher sein. Jedenfalls bezeichnet der Verwalter den Becher nur darum als mantisches Instrument, um den Werth des angeblich entwendeten Bechers in den Augen der Brüder zu erhöhen.

Das Benehmen der Brüder bei der Entdeckung des Bechers in Benjamin's Sack zeugt bereits mit unzweifelhafter Sicherheit von einer vorangegangenen totalen Sinnesänderung derselben. Man muss gestehen, dass, wenn sie überhaupt noch einer

unbrüderlichen Selbstsucht fähig gewesen wären, alle Umstände sich dazu vereinten, eine solche zu provociren und sie in ihrer Liebe, Anhänglichkeit, Fürsorge und Treue gegen Benjamin wankend zu machen. In ihres Vaters Hause wird er ihnen Allen auf das Sichtbarste und Demüthigendste vorgezogen; an ihm allein hängt des alten Vaters ganzes Herz, in seiner grenzenlosen Zärtlichkeit gegen Benjamin geht der Alte so weit, dass er lieber sein ganzes Haus und alle seine Kinder und Enkel dem unvermeidlichen Verderben der Hungersnoth aussetzen will, als seine ängstliche, allem Anschein nach völlig ungegründete, sich gegen alles vernünftige Ueberlegen und Zureden abschliessende Besorgniss aufzugeben. Diese Bevorzugung des Jüngsten unter ihnen setzt sich am ägyptischen Hofe fort, der mächtige Gewalthaber scheint nur ein Auge für Benjamin zu haben, beschäftigt sich fast ausschliesslich mit ihm, und ehrt ihn fünffach mehr als sie. Und nun vollends, als sie schon alle Gefahren hinter sich zu haben meinen, stürzt der verhängnissvolle Jüngling, um dessen Person sich nur Unheil und Verderben für sie und ihr ganzes Haus zu sammeln scheint, sie wieder von Neuem in einen Strudel von Gefahren, deren Ende und Ausgang noch gar nicht abzusehen ist. Gemeinen Diebstahls überwiesen, brandmarkt er sich und sie und ihres Vaters ganzes Haus. Haben sie darin nicht Grundes genug, ihm zu grollen, und ihn, auch wenn sie selbst, trotz allen Anscheins vom Gegentheile, die moralische Ueberzeugung von seiner persönlichen Unschuld festhalten konnten, lieber preiszugeben, um das böse Verhängniss, das sich an seine Person geheftet hat, loszuwerden, als ihr Schicksal noch ferner an das seinige zu knüpfen und dadurch vor den Augen des Aegypters seine Schmach und Schuld mitzutragen? Wie gross musste die Versuchung dazu sein, da, was kaum zu hoffen stand, der Verwalter ihnen volle Freiheit anbot und nur den einen Schuldigen zur Rechenschaft ziehen wollte? Auf die erste Beschuldigung des Verwalters hin hatten sie in ihrer gerechten Entrüstung erklärt: „Bei welchem der Becher gefunden wird unter deinen Knechten, der sei des Todes; dazu wollen wir Alle meines Herrn Knechte sein.“ Jetzt lassen sie allen Unterschied zwischen Schuldigem und Unschuldigem fallen; es ist das Bewusstsein einer gemeinsamen grossen Schuld, das sie dazu treibt; von dem zufälligen Träger des Verhängnisses können sie absehen und in ihrer eignen Schuld die letzte reale und eigentliche Ursache des Verhängnisses erkennen. — Und doch ist die Versuchung noch nicht zu Ende, denn ihre Bewährung soll in möglichster Lauterkeit und Vorbehaltslosigkeit hervortreten. Das bussfertige Bewusstsein der Gesamtschuld, das ihr Herz bewegt, muss auch ausgesprochen, ja muss vor dem gefürchteten Gewalthaber selbst ausgesprochen werden, — dem untergeordneten Verwalter gegenüber haben sie die Versuchung, durch Preisgebung Benjamin's sich selbst zu salviren, überwunden; gewichtiger aber war noch die Versuchung, wenn sie als unabänderliches Ultimatum aus Josef's eigem Munde ihnen entgegentrat; — möglich war es ja, dass sie, die dort gesiegt hatten, hier noch unterlagen und dem unabweisbaren Schicksal sich fügten.

§ 84. (Gen. 44. 45.) — Josef empfängt die Brüder, die sich vor ihm zur Erde niederwerfen, mit strengem Blick und Wort. Judah tritt als Interpret der gemeinsamen Empfindungen auf: „Was sollen wir sagen meinem Herrn? Womit sollen wir uns rechtfertigen? Gott hat gefunden die Missethat deiner Knechte. Siehe, wir sind Knechte meinem Herrn, wir und der, bei welchem der Becher gefunden ist.“ Josef erklärt dagegen

kalt und bestimmt, nur den eigentlichen Thäter als Sklaven zurückbehalten zu wollen, die Uebrigen möchten heimziehen zu ihrem Vater. In stummer Verzweiflung bleiben die Brüder auf ihrem Angesicht liegen, aber Judah wagt es ebenso kühn als demüthig dem strengen Gebieter Aegypten's näher zu treten, und aus seinem von Liebe und Leid, von Busse und Schmerz überfließenden Herzen strömt eine Rede hervor, mächtig wie ein aufgehaltenener Strom, der den Damm durchbricht, kunstlos und einfältig, aber so eindringlich, so herzegewinnend, so beredt und unwiderstehlich, wie vielleicht kaum sonst eine Rede über Menschenlippen gekommen ist. Mit unnachahmlicher Anschaulichkeit erzählt er den ganzen Zusammenhang der Sache, schildert seines Vaters Liebe, mit der er an dem Jüngling hängt, seine angstvolle Besorgniß, mit der er ihn entlassen habe, und den Jammer, der durch des Geliebten Verlust seine grauen Haare mit Herzeleid in die Grube bringen werde; berichtet dann, wie er selbst Bürge geworden sei für den Knaben, und fleht, ihn selbst an seiner Statt zum Sklaven anzunehmen. — Da konnte sich Josef nicht länger halten. Er entfernt die anwesenden Aegypter und unter lautem Weinen bricht er in die Worte aus: „Ich bin Josef! Lebt mein Vater noch?“ Wie versteinert stehen die Brüder vor ihm, aber liebevoll tröstet und ermuthigt sie Josef: „Ich bin Josef, euer Bruder. Tretet doch her zu mir! Bekümmert euch nicht, und denkt nicht, dass ich euch darum zürne, dass ihr mich verkauft habt; denn um eures Lebens willen hat mich Gott vor euch hergesandt.“ Dann fiel er Benjamin um den Hals und allen seinen Brüdern, küsste sie und weinte an ihrem Halse; treibt sie aber auch an, eilig mit der Freudenbotschaft zurückzukehren zu dem alten Vater und ihn im Namen Josef's mit Hinweis auf die noch bevorstehenden fünf Hungerjahre zur Uebersiedelung nach Aegypten zu vermögen, wo er ihnen in seiner Nähe, im Lande Gosen, eine Wohnung bereiten und sie wohl versorgen wolle. — Auch Pharao billigt mit zuvorkommender Herzlichkeit Josef's Plan der Uebersiedelung seiner Familie. So ziehen denn die Brüder von Josef reich beschenkt und auf Pharao's Befehl mit ägyptischen Wagen behufs der gewünschten Uebersiedelung versehen nach Kanaan.

Ueber die letzte und vollste Bewährung der Brüder vor Josef sagt Baumgarten S. 342: „Die Brüder haben vor dem gewaltigen Beherrscher Aegyptens ihren Bescheid bekommen und können sich über Unbilligkeit nicht beschweren. Wäre es jetzt nicht ihres innersten Herzens Gesinnung gewesen, lieber Alles zu dulden, als Benjamin zu verlassen und über den Vater ein neues Wehe zu bringen, so würden sie von dannen gezogen sein in der Meinung, sie hätten doch das Ihrige gethan, um Benjamin zu retten. Sie hatten doch auch Weib und Kind zu Hause, wer sollte die ernähren, wenn sie als Knechte in Aegypten blieben? überall was soll aus dem ganzen Hause Israel werden?“

Aber die Söhne Jakob's haben jetzt all ihr Sinnen und Denken auf das eine Ziel gerichtet, Benjamin nicht zu verlassen und den Vater nicht zu betrüben; und alles Andre in der Welt kümmert sie nicht.“

Uebersiedelung des Hauses Israel nach Aegypten.

§ 85. (Gen. 46—47, 12.) — Die Nachricht, dass Josef noch lebe und ein Herr sei über ganz Aegyptenland, kommt dem alten Jakob wie ein Märlein vor; und erst der Anblick der mitgebrachten ägyptischen Wagen überzeugt ihn von der Wahrheit der Freudenbotschaft. „Ich habe genug, spricht er, dass mein Sohn Josef noch lebt; ich will hin und ihn sehen, ehe ich sterbe.“ Denn in der Einladung Josef's konnte der in den Wegen Gottes viel geübte Greis nach Allem, was vorangegangen war, mit Sicherheit Gottes Ruf erkennen. So folgt er denn der Einladung. Auf der Grenze des Landes seiner Pilgrimschaft und seiner Verheissung opfert er dem Gotte seiner Väter, der ihm darauf auch im nächtlichen Traum erscheint. „Fürchte dich nicht, spricht Er zu ihm, nach Aegypten hinabzuziehen, denn daselbst will Ich dich zum grossen Volke machen. Ich will mit dir hinab nach Aegypten ziehen und will dich auch wieder heraufführen, und Josef soll dir die Augen zudrücken¹⁾.“ Auf den Wagen Pharaos zieht nun das ganze Haus Jakob's mit Weibern, Kindern und Kindeskindern²⁾, mit allem Hab und Gut nach Aegypten. Judah wird vorausgeschickt, um Josef von der Annäherung seiner Familie zu benachrichtigen. Josef eilt seinem Vater entgegen, weint lange an seinem Halse, holt dann die förmliche und officiële königliche Bestätigung seiner Anordnung ein und stellt fünf seiner Brüder Pharao vor, der ihnen gerne die erbetene Erlaubniss, als Fremdlinge und Beisassen³⁾ in der ihrem Nomadenstande vorzüglich angemessenen Provinz Gosen⁴⁾ zu wohnen, ertheilt und als Zeichen seines Vertrauens dem Josef aufgiebt, dem Kundigsten aus seiner Familie die Oberaufsicht über seine eignen Viehheerden zu übertragen. Später stellt Josef auch seinen alten Vater dem Könige vor. Der greise Pilger segnet den König und antwortet auf dessen freundliche Frage nach seinem Alter: „Die Zeit meiner Wallfahrt ist 130 Jahre; wenig und böse ist die Zeit meines Lebens und langet nicht an die Zeit meiner Väter in ihrer Wallfahrt⁵⁾.“

1. Ein tiefer, wenn auch unverständner innerer Zug nach Aegypten, dem feenhaften Lande des Reichthums, der Bildung und der Weisheit scheint der Patriarchengeschichte inne gewohnt zu haben. Er hat sich bei allen dreien Repräsentanten derselben geltend gemacht, aber erst unter dem dritten fällt der Zug des Herzens auch mit Gottes Ruf zusammen. Abraham war wirklich hingezogen, aber durch den Ausgang gewitzigt worden;

Isaak war noch auf der Grenze von Gott zurückgehalten worden; Jakob endlich richtete seine Schritte ebenfalls dorthin, und auf der Grenze erscheint ihm Jehovah, um ihm die Gottgefälligkeit seines Weges zu bezeugen.

In der Geschichte des alten Bundes überhaupt liegt, so lange sie noch lebens- und entwicklungskräftig ist, ein Zug nach der Vereinigung mit dem Heidenthum, der erst erstarben ist, als sich Israel abgeschlossen hat gegen jede weitere Entwicklung und in eitler Selbstgenügsamkeit und Selbstüberhebung seine hohe universalistische Tendenz in dem ongherzigsten absoluten Particularismus untergegangen war. Die Wahrheit dieses Zuges, der freilich meist in voreiligem und darum ungöttlichem, verkehrtem und unheilvollem Streben sich geltend gemacht hat, ist das Bewusstsein Israels von seiner universalistischen Bestimmung und die Ahnung eines Bedürfnisses, nicht nur aus der Fülle seines göttlichen Segens das Heidenthum zu befruchten, sondern auch ebensowohl sich von ihm aus der Fülle heidnischer, d. i. weltlicher Cultur befruchten zu lassen. Derselbe Zug mit derselben Wahrheit und mit derselben Voreiligkeit wohnt auch schon in der Patriarchengeschichte und ist hier ausschliesslich auf Aegypten, das jetzt und noch lange Zeit hindurch der eigentliche Typus und Repräsentant irdischer Macht, Fülle und Bildung ist, gerichtet. Die Voreiligkeit dieses Zuges zeigt sich bei Abraham und Isaak, seine Wahrheit gewinnt erst bei Jakob Gestalt. Erst unter Jakob ist der Same der Verheissung zu der relativen Reife gelangt, die einen gewissen Grad der Vereinigung mit dem Heidenthum zweckmässig und fruchtbringend machte.

Das erste Stadium der Bundesgeschichte geht jetzt zu Ende, und Israel rüstet sich zum Beginnen eines neuen Stadiums. Als Familie verlässt es Kanaan, um es als Volk wieder zu betreten. Israel als Familie hat jetzt sein Ziel, seine Bestimmung erreicht, nämlich die Basis des universaleren Volkslebens darzustellen; seine weitere Geschichte hat die Aufgabe im Volke die Basis des universalsten Weltlebens darzustellen. Beide Epochen, die Entwicklung des Familienthums und die Entwicklung des Volksthums, verhalten sich wie zwei concentrische Kreise zu einander; die bildende und gestaltende Macht des Centrums, das beiden gemeinsam ist, ruft in der Peripherie beider analoge Gestaltung hervor. Diese schöpfrische Centrakraft ist der göttliche Rathschluss, der Israels Geschichte bedingt und trägt. Wie Israel nun am Schlusse seiner ganzen Geschichte mit dem Heidenthum zusammentreten soll, um sich von demselben durch die Güter dieser Welt, durch menschliche Weisheit und Cultur (gewissermaassen) universalisiren zu lassen, — und umgekehrt dem Heidenthum die Fülle seiner geistlichen Güter, das Resultat aller Gottesoffenbarungen und Gottesleistungen zu bringen, so soll es auch, kraft des thatsächlich-prophetischen Charakters seiner Entwicklung, jetzt schon am Schlusse des ersten Stadiums derselben mit Aegypten, als dem reinsten Repräsentanten des Heidenthums, zusammentreten, um durch die Gottesweisheit, die in ihm liegt, Aegypten Heil und Rettung aus seiner Noth zu bringen, und umgekehrt durch Aegyptens Reichthum, Weisheit und Bildung sich bereichern zu lassen, damit es so ein neues, intensiv und extensiv gesteigertes, in die Breite und die Länge erweitertes Stadium seiner Entwicklung beginne.

Dass es jetzt an der Zeit sei, jenem Zuge nach Aegypten zu folgen, dass dieser Zug jetzt in dem Rufe Gottes seine Legitimation und Weihe finde, das lag nicht etwa bloss als dunkle Ahnung in Jakob's Seele, sondern die bisherigen Führungen Gottes konnten ihm darüber auch ohne vorangegangene ausdrückliche Berufung oder Einwilligung von Seiten Gottes Klarheit und Gewissheit geben. Die wundervolle Peripetie in der Geschichte Josef's nicht minder wie die Träume Josef's, die sich durch den Ausgang als göttliche

bewährt hatten, — zusammengehalten mit der gegenwärtigen gebieterischen Noth, mussten ihn Josef's Ruf als Gottes Ruf ansehen lassen; — und in der göttlichen Offenbarung, welche einst dem Abraham bezeugt hatte, dass nach göttlichem Rathschlusse sein Same 400 Jahre lang in fremdem Lande weilen müsse (K. 15, 13 ff.), hatte er eine ausdrückliche Bestätigung dieser Einsicht.

Aber dennoch war der Weg, den Jakob hier einschlug, ein schwerer Weg für ihn, und nicht ohne Bedenken und Besorgnisse mochte er das Land, welches bisher das Ziel aller seiner Führungen, seiner Hoffnungen und seiner Verheissungen gewesen war, verlassen, um so mehr, als er sich nicht verhehlen konnte, dass er selbst persönlich es nicht wieder betreten werde. Schon einmal hatte er dies Land der Verheissung schweren Herzens verlassen müssen (§ 68); da erschien ihm aber tröstend Jehovah zu Betel mit der Verheissung, ihn reich gesegnet dorthin zurückzuführen. Dieselbe Tröstung wird ihm auch hier zu Theil: Jehovah verheisst ihm, mit ihm nach Aegypten ziehen und ihn (natürlich in seinen Nachkommen) wiederum von dort zurückführen zu wollen in das Land seiner Väter. Auch in Aegypten soll das doppelte Ziel aller bisherigen Führungen: das Land der Verheissung und der Same der Verheissung, nicht vergessen sein, vielmehr gerade dort seine vollere Realisirung herbeigeführt werden; „denn,“ spricht der Herr, „dasselbst will Ich dich zum grossen Volke machen.“

2. Das in K. 46, 8—27 enthaltene Verzeichniss des Hauses Israel bei seiner Uebersiedelung nach Aegypten bietet mehrere Schwierigkeiten dar: 1) die Zahl der Nachkommen Leah's wird Vs. 15 auf 33 angegeben. Es sind ihrer aber, wenn Ger und Onan, als schon vorher gestorben, nicht mitgezählt werden, ihrer nur 32 namhaft gemacht. Offenbar ist aber Jakob, der an der Spitze dieser ersten Reihe genannt ist, mitgezählt. 2) Ebenso reducirt es sich auf eine Ungenauigkeit des Ausdruckes in Vs. 8, wonach auch Josef, Efraim und Manasseh, die schon in Aegypten waren, mit zu Denen gerechnet zu sein scheinen, die jetzt erst mit nach Aegypten übersiedelten. Josef's und seiner Söhne eigentliche Einwanderung in Aegypten fand für den Standpunkt des Referenten erst mit der Uebersiedelung des ganzen Hauses, dessen angehörige Glieder sie waren, statt. Vor dieser Uebersiedelung war Aegypten nur ihr zufälliger Aufenthalt, Kanaan aber ihre eigentliche und rechtliche Heimath. 3) Benjamin, der in der ganzen Geschichte Josef's noch als ein Jüngling erscheint (vgl. z. B. 43, 29), und nach den vorhandenen chronologischen Angaben jetzt erst 24 Jahr alt sein kann, hat bereits 10 Söhne (Vs. 21); und Ruben, dem bei der zweiten Reise nach Aegypten nur 2 Söhne beigelegt werden (42, 37), hat deren jetzt (Vs. 9) bereits vier. Perez, der Sohn Judah's von der Tamar, hat schon zwei Söhne (Vs. 11), was nach den Erörterungen im § 79 als unmöglich erscheint, und sehr unwahrscheinlich wenigstens ist es, dass die beiden mitaufgeführten Urenkel Jakob's von B'riah, dem jüngsten Sohne Assers, noch in Kanaan geboren seien (Vs. 17), da ihr Grossvater Asser bei der Uebersiedelung selbst erst 40 Jahre alt war, und somit sein jüngster Sohn B'riah sich noch im Knabenalter befinden musste. Bei dieser Menge von coincidirenden Umständen ist die Auskunft, welche die Worte der Urkunde in Vs. 26 („die Kinder Israel, die mit Jakob nach Aegypten kamen“) in einem so weiten Sinne fasst, dass auch die Enkel und Urenkel Jakob's hineingehören können, deren Geburt, Geschichte und Chronologie wir in die Zeit nach der Uebersiedelung setzen müssen, eben so unbedenklich als unabweislich. Dies Verfahren beruht indess doch auch nicht auf Willkür und Gedankenlosigkeit; ist vielmehr durch eine feste Regel normirt und begrenzt. Aufgenommen sind nämlich nur diejenigen von den später geborenen Enkeln oder Urenkeln Jakobs, deren Nachkommenschaft ein besondres Geschlecht

(מִשְׁפָּחוֹת) in Israel bildeten. Die allgemeine Regel dabei ist, dass die Namen der Söhne Jakob's Stämme (מִטְרֵה od. מִשְׁבָּטִים), die Namen der Enkel aber Geschlechter bezeichneten. Die äussere Einheit der Familie Jakob's, in der sie noch ein gemeinsames Hauswesen bildet, wird durch die Söhne Jakob's noch nicht aufgehoben, wohl aber durch seine Enkel; mit ihrer Majorennität muss schon aus äussern Gründen die Gemeinsamkeit des Hauswesens aufgelöst werden. Mit der integrierenden Stellung der Enkel beginnt der Uebergang von der Familie zum Volke. Die integrierenden Familien der Enkel bilden also die Basis des werdenden Volkes. Offenbar ist es nun die Absicht des Verfassers der Genesis, die Vorgeschichte des Volkes Israel bis zu dem Momente fortzuführen, wo die Kinder Israel den Charakter der Familie abzulegen und den des Volkes anzunehmen beginnen. Will man diesem Momente eine zeitliche Begrenzung geben, so kann nur die Uebersiedlung nach Aegypten als solche angesehen werden. Denn diese Uebersiedelung hat, wie sich unten zeigen wird, vor Allem den Zweck, den Uebergang von der Familie zum Volke positiv zu fördern und vor jeder Gefährdung sicher zu stellen. Mit diesem Zeitpunkt ist auch, im Ganzen und Allgemeinen betrachtet, die Entwicklung der Familie Jakob's bis in's dritte Glied, mit welchem die Mischpachot ihren Anfang nehmen, vollendet. Die wenigen Ausnahmen konnten hier leicht der Allgemeinheit der Regel und der prägnanten Wichtigkeit des Zeitpunktes geopfert werden. Der Verfasser musste also die Nachkommen Jakob's bis dahin verfolgen, wo sie besondere Mischpachot zu bilden begannen. Hier haben wir also eine durchaus objective, scharf bestimmte Grenze; — historische Objectivität, nicht Zufall und Willkür leitete und begrenzte die Auswahl.

Die Auffassung wird auch durch die Vergleichung unseres Verzeichnisses, welches den Stand der Dinge beim Anfang der Entwicklung zum Volke auffasst, mit dem Verzeichnisse in Num. 26, welches den Stand der Mischpachot nach vollendeter Volksbildung darlegt, augenfällig bestätigt. Diese Vergleichung bewahrheitet alle Voraussetzungen und Erwartungen, die wir von unserer Auffassung aus uns bilden können oder müssen. Im Allgemeinen werden dieselben Namen, welche Gen. 46 als Enkel oder Urenkel Jakob's aufgeführt sind, in Num. 26 als Häupter besonderer Mischpachot aufgeführt, und die wenigen Abweichungen erklären sich sehr leicht und ungezwungen aus den veränderten Umständen. So werden Gen. 46 nur zwei Enkel Jakob's von Josef, nämlich Efraim und Manassch, — in Num. 26 aber nicht weniger als 13 Mischpachot von den Stämmen Efraim und Manassch angegeben. So lange nämlich die beiden Söhne Josef's noch nicht adoptirt waren, was erst in den letzten Tagen Jakob's (17 Jahre nach der Einwanderung) geschah, konnten sie nur als Enkel Jakob's und darum nur als Anfänger zweier Mischpachot angesehen werden. Seit sie aber durch die Adoption Jakob's als Anfänger besonderer Stämme auftraten, mussten die Mischpachot dieser neuen Stämme von ihren Söhnen oder Enkeln abgeleitet werden. — Andererseits fehlen aber auch wieder mehrere Namen in Num. 26, die in Gen. 46 als Enkel Jakob's aufgezählt sind, was sich ganz einfach daraus erklärt, dass dieselben, sei es wegen zu geringer Vermehrung oder sei es, dass ihre Familien unterdess ausstarben, die Ansprüche, selbständige Mischpachot zu bilden, die ihnen als Enkel Jakob's zukamen, nicht haben realisiren können. So hat Gen. 46 z. B. 10 Söhne Benjamin's, Num. 26 und 1 Chron. 8, 1. 2 aber deren nur 5; diese Verminderung aber hat höchst wahrscheinlich in den wiederholten Strafgerichten, welche das Volk in der Wüste trafen, ihren Grund.

War es nun Aufgabe und Zweck des Verfassers der Genesis, sein Buch bis zu dem Zeitpunkte fortzuführen, wo in den Anfängern der Mischpachot die Grundlage für die

Volksbildung gegeben war, und ist es andererseits ebenso gewiss, dass die Mischpachot Israels der allgemeinen Regel nach mit den Enkeln Jakob's begannen, so musste der Verfothwendig auch in dieser summarischen Schlussgenealogie seines Buches die sämmtlichen Söhne Benjamin's so wie die aller übrigen Söhne Jakob's aufnehmen, und konnte dabei durch den unwesentlichen und zufälligen Umstand, dass Einige derselben erst später in Aegypten geboren waren, sich nicht abhalten lassen, sie vollständig aufzuführen; und dies um so weniger, je unbedenklicher und geläufiger ihm nach der ganzen Anschauungsweise seiner Zeit das der modernen Anschauung so widerstrebende „in lumbis“ war.

Derselbe Grund liegt aber ohne Zweifel auch der Aufnahme der Urenkel Jakob's von Judah und Asser zu Grunde. Aus Num. 26 ersehen wir, dass hier eine Ausnahme von der allgemeinen Regel, nach welcher die Enkel Jakob's die Mischpachot begannen, vorliegt. Bei den Enkeln Judah's (Hezron und Chamul, Söhne des Perez) liegt dies klar vor Augen. Da die in Kanaan gestorbenen Söhne Judah's, Er und Onan, ihre Ansprüche, Anfänger besonderer Mischpachot zu sein, nicht realisiren konnten, so traten die beiden erstgeborenen Söhne des von ihrer Wittve (Tamar) in der Leviratsehe mit Judah gebornen Perez rechtlich an die Stelle der Verstorbenen, ihr Vater Perez aber wurde vermittelt seiner weiter gebornen Söhne ebenfalls Stifter einer besondern nach ihm genannten Mischpachah. Aehnlich mag es sich mit den Enkeln Asser's, Heber und Malchiel, die ebenfalls neben ihrem Vater Briaß noch eigene Hauptgeschlechter bildeten (vgl. Num. 26, 44 f.), verhalten haben, wenn uns auch hier die nöthigen Data zum genauen genealogischen Nachweis fehlen.

Auffallend ist es auch, dass in unserm genealogischen Verzeichnisse unter den unmittelbaren Nachkommen Jakob's nur zwei Weiber, Dinah, die Tochter Jakob's und Serah, die Tochter Asser's, genannt werden. Es lässt sich nicht mit Sicherheit entscheiden, ob Beide darum allein in dieser Genealogie stehen, weil sie in der Wirklichkeit die einzigen weiblichen Descendenten Jakob's zur Zeit der Uebersiedelung nach Aegypten waren, oder ob sie nicht etwa vielmehr ihre ausnahmsweise Aufnahme besondern Umständen verdanken. Dies Letztre könnte bei der Serah wahrscheinlich erscheinen durch Num. 26, 46 und 1 Chron. 7, 30, wonach sie durch ihre Vermählung irgend welche Selbständigkeit unter den Geschlechtern Israels erlangt haben muss. Von der Dinah könnte dann vielleicht dasselbe gegolten haben, aber diese Bedeutung später wieder erloschen sein. (Baumgarten vermuthet mit Luther, dass Dinah jetzt, da die Weiber Jakob's verstorben waren, in der Familie Jakob's Hausfrau gewesen und darum aufgenommen sei). Dennoch glauben wir der Objectivität des Verzeichnisses zu Liebe die erstre Annahme vorziehen zu müssen; denn etwas Unglaubliches oder gar Unmögliches können wir durchaus nicht darin finden, dass Jakob's Familie in ihren beiden ersten Generationen in solch vorwiegendem Maasse mit männlichen Geburten gesegnet gewesen sei.

8. Nicht zu übersehen ist, dass die Brüder in ihrer Audienz vor dem Könige nicht um vollständige Aufnahme in den ägyptischen Staatsverband bitten, sondern nur um die Erlaubniss als **Fremdlinge und Belsassen** auf unbestimmte Zeit in Aegypten weilen zu dürfen (לְבוֹרַי פְּתָרִיץ פְּתָרִיץ K. 47, 4). Es spricht sich in dieser vorsichtig und absichtlich gewählten Ausdrucksweise eben so sehr ihr Bewusstsein aus, dass Aegypten nimmer das Land ihrer Heimath und ihrer Zukunft werden könne, als ihre Absicht, sich den beliebigen Auszug aus Aegypten rechtlich offen zu halten; und die spätre Bedrückung und Zurückhaltung ihrer Nachkommen erscheint so als ein durchaus rechts- und

vertragswidriger Gewaltstreich. — Eine merkwürdige Parallele zu der vorliegenden Beschreibung der Ankunft von Jakob's Familie theilt Hengstenberg aus Wilkinson's ägyptologischen Werke II, 296 mit (vgl. die Bb. Mose's und Aeg. S. 37 f.). Dies ist nämlich eine Scene in einem Grabe zu Beni Hassan, wo Fremde, die, ihr Gut auf Eseln mit sich führend und Geschenke bringend, in Aegypten ankommen, abgebildet sind. „Die Zahl 37 ist über ihnen in Hieroglyphen geschrieben. Auffallend ist, dass alle Männer gegen das ägyptische Costüme, aber conform der damals allgemein im Orient verbreiteten Sitte Bärte trugen, was öfter auf den Sculpturen als Eigenthümlichkeit fremder uncivilisirter Nationen erscheint. Hengstenb. sagt darüber: „Mehrere hatten geglaubt, dass diese Darstellung sich geradezu auf die Einwanderung Jakob's mit seiner Familie beziehe. Dagegen bemerkte Wilkinson in einer frühern Schrift: der Ausdruck „Gefangene“, welcher in der Inschrift vorkomme, mache es wahrscheinlich, dass sie aus der Zahl der so häufig vorkommenden Gefangenen seien, die von den Aegyptern während ihrer Kriege in Asien gemacht wurden. In seinem spätern Hauptwerke aber hält er diesen Grund nicht mehr für entscheidend, denn die verächtlichen Ausdrücke, welche den Aegyptern geläufig waren, wenn sie von Fremden sprachen, könnten den Gebrauch jenes Wortes rechtfertigen. Wirklich spricht gegen Gefangene sehr entschieden, dass die Einwandernden bewaffnet sind. Ob die Darstellung sich speciell auf die Israeliten bezieht, wird natürlich immer problematisch bleiben, aber höchst merkwürdig ist sie jedenfalls insofern, als sie den Beweis liefert, dass Einwanderungen mit Weib und Kind in den ältesten Zeiten vorkamen.“ —

Josef schärft seinen Brüdern ein, sich bei Pharao, trotz dem dass die Hirten den Aegyptern ein Gräuel seien, ja ebendarum als Hirten zu introduciren. Seine Absicht dabei liegt am Tage. In dem Hirtenstande seiner Brüder liegt nämlich die kräftigste Schutzwehr gegen jede Verwischung und Gefährdung ihrer nationalen und religiösen Eigenthümlichkeit, so wie gegen jede mögliche Vermischung mit den Aegyptern. — Der Hass und die Verachtung der Aegypter gegen die Hirtenkaste, zu welchem die Monumente eine Menge von charakteristischen Belegen liefern, schreibt sich übrigens daher, dass der Ackerbau mit seinen geordneten und regelmässigen Zuständen das unbedingte Fundament des ägyptischen Staatslebens war, und dass dem pedantischen Aegypter das regellose Nomadenleben als der Gipfel aller Rohheit und Barbarei erscheinen musste. Uebrigens ist es interessant zu bemerken, wie im Pentateucho die verschiedenen Stadien der sich bis zum fanatischen Hass ausbildenden Abneigung des ägyptischen Volksgeistes gegen alles Ausländische vorliegen. Bei Abraham's Aufenthalt in Aegypten findet sich noch keine bestimmte Spur dieser Abneigung; zu Josef's Zeiten sind die Viehhirten den Aegyptern ein Gräuel, und Josef muss durch Heirath mit eines vornehmen Priesters Tochter nationalisirt werden. Aber grade, dass diese Heirath noch denkbar und möglich war, zeigt, dass der Hass und die Antipathie gegen alles Ausländische noch nicht den höchsten Gipfel, der bereits im Exodus vorliegt, erreicht haben.

Die Willigkeit Pharao's, auf die Bitte der Brüder einzugehen, mochte ausser der Connivenz gegen Josef, auch noch politische Motive haben; er konnte nämlich leicht hoffen, in den kräftigen und ihm ergebenen Ansiedlern der Grenzprovinz eine erwünschte Vorhut zu gewinnen gegen die verheerenden Einfälle der räuberischen Beduinen der Wüste wie überhaupt gegen die östlichen Völker, von denen Aegypten mit seinen lockenden Gütern immer viel zu fürchten hatte.

4. Ueber die Lage der Provinz Gosen (גֹּשֶׁן) vgl. besonders Gesenius thes. s. h. v., Robinson I, 84 ff., Hengstenberg l. c. S. 40 ff., Ewald II, 52 ff., und Tischendorf, de Israelitt. per mare rubrum transitu. Lps. 1847, p. 3 ff. — Gosen

war ohne Zweifel das östlichste Grenzland Aegyptens. Dorthin sendet Jakob den Judah voraus Gen. 46, 28, dort stationirte Jakob's Zug, bis Josef die officiële königliche Erlaubniss eingeholt hatte, K. 47, 1, und diesen Landstrich erbitten sie sich, um nicht mit den ihre Lebensart verabscheuenden Aegyptern in zu nahe Berührung zu kommen, K. 46, 34. Dass Gosen an Palästina und Arabien grenzte, geht aus Exod. 13, 17 und 1 Chron. 7, 21 hervor, und dass es nicht weit vom rothen Meere lag, beweist die Geschichte des Auszuges im Exodus. — Zur Bestimmung der westlichen Ausdehnung Gosen's dienen folgende Data: Es erstreckte sich bis zum Nil Exod. 2, 3; Num. 11, 5; Deut. 11, 10, und in der Nähe lag die damalige ägyptische Hauptstadt (Gen. 45, 10; 46, 28. 29; Exod. 2, 5. 8), deren Namen freilich im Pentateuche nicht ausdrücklich genannt wird. Vgl. jedoch Bd. II, § 33, 2. Nehmen wir zu diesen biblischen Daten noch die Angabe des Josephus Arch. II, 7, 6 hinzu, Pharao habe Jakob und seinen Kindern Heliopolis eingeräumt, so dürfte, wie K. v. Raumer sich ausdrückt, „der Wahrheit am nächsten kommen, wenn wir annehmen: das Land Gosen sei der von Heliopolis aus Südwest nach Nordost laufende Saum des cultivirten Landes, welcher gegen Morgen von der arabischen Wüste, gegen Abend von den östlichen Armen des Nils begrenzt wird,“ also so ziemlich derselbe Landstrich, welchen jetzt die Provinz es-Scharkîyeh (d. i. östliches Land) einnimmt, vgl. Robinson I, 84.

Mit diesem Resultate stimmen auch die Angaben über Beschaffenheit und Fruchtbarkeit des Landes Gosen. In Gen. 46, 34 erscheint es als ein Weideland und K. 47, 6 zugleich als eine der fruchtbarsten Gegenden Aegyptens. Beide Charaktere, die sich sonst gewöhnlich einander ausschliessen, vereint der genannte Landstrich, der zum Theil aus Steppenland, das nur zu Viehweiden tauglich ist, und zum Theil aus fruchtbarem, durch die Ueberschwemmungen des Nils bewässertem Ackerlande besteht. Ueber die Fruchtbarkeit der Provinz es-Scharkîyeh bis auf die neueste Zeit herab sagt Robinson I, 86 f.: „In einer merkwürdigen arabischen Urkunde, die de Sacy mittheilt, und welche eine Abschätzung aller Provinzen und Ortschaften Aegyptens aus dem Jahre 1376 enthält, umfasst diese Provinz 383 Städte und Dörfer und wird auf $1\frac{1}{2}$ Millionen Dinars geschätzt — eine grössere Summe als mit Ausnahme einer einzigen irgend einer Provinz auferlegt ist. Während meines Aufenthaltes in Kairo erfuhr ich mit Bestimmtheit, dass die Provinz Scharkîyeh jetzt am höchsten abgeschätzt ist und das Meiste einbringt. Die Fruchtbarkeit derselben hat ihren Grund darin, dass das Land von Kanälen durchschnitten wird, während die Oberfläche des Bodens sich viel weniger über den Spiegel des Nils erhebt als in andern Gegenden Aegyptens und deshalb viel leichter bewässert werden kann. Es giebt hier viel mehr kleines und grosses Vieh, als irgend wo anders in Aegypten, und ebenso auch mehr Fischer. Die Bevölkerung ist zur Hälfte wandernd und besteht theils aus Fellah's und theils aus Arabern aus der angrenzenden Wüste und selbst aus Syrien, die zum Theil ihre nomadische Lebensweise beibehalten und oft von einem Dorfe zum andern ziehen. Dabei sind viele Dörfer ganz verlassen, wo etliche 50,000 Menschen sogleich eine Wohnstätte finden könnten. Selbst jetzt könnte wenigstens eine Million mehr sich in diesem Distrikte ernähren; der Boden ist einer unendlich höhern Cultur fähig. Ebenso könnte die angrenzende Wüste, so weit das Wasser zur Bewässerung geleitet werden kann, fruchtbar gemacht werden; denn wo Wasser ist, da ist auch Fruchtbarkeit.“ Ausser dem Namen „das Land Gosen“ findet sich K. 47, 11 der Name „das Land Raemes“, worüber Bd. II, § 33 zu vgl. ist.

5. Dass der alte Patriarch den König Aegyptens zu **segnen** und dadurch gewissermaassen sich über ihn zu stellen sich herausnimmt, hat nicht bloss in dem höhern

Alter Jakob's seinen Grund, sondern Jakob fühlt sich dazu getrieben und berechtigt von dem Bewusstsein seines göttlichen Berufs aus, ein Segen zu sein für die Völker, Gen. 12, 2. Der Segen Jakob's über den König ist die Ausgleichung und Vergeltung für die Wohlthat, welche Pharaö dem Hause Israel erwiesen hat; und es stellt sich hier der Grundtypus des rechten Verhältnisses zwischen Israel und dem Heidenthum in ihrem Zusammentreffen dar: die irdischen Güter theilt Pharaö dem Hause Israel mit, dagegen segnet Israel ihn mit dem geistlichen Segen des Hauses Gottes. — Nebenbei mag noch auf die Wichtigkeit der hier scheinbar so zufällig eintretenden Angabe des Alters Jakob's hingewiesen werden. Ohne dieselbe würde der chronologische Faden der Patriarchengeschichte und damit auch des alten Testaments überhaupt zerstört sein.

6. Die historilogische Wichtigkeit der Uebersiedelung des Hauses Israel nach Aegypten tritt schon dadurch hervor, dass sie bei der Bundschliessung Gottes mit Abraham durch göttliche Offenbarung an Abraham als nothwendiger Bestandtheil des göttlichen Heilsplanes bezeichnet und vorhervorkündigt ist. Dass die Uebersiedelung eine nur interimistische, keine bleibende sein solle, war ebenfalls schon in jener Verkündigung an Abraham (K. 15, 14) ausdrücklich ausgesprochen, und wird auch jetzt dem Jakob in der Theophanie zu Berseba wiederholt (K. 46, 4). Als Zweck der Uebersiedelung wird dem Abraham verkündigt, dass sie ein nothwendiger Durchgangspunkt von der Pilgrimschaft im verheissenen Lande zu dessen vollständigem Besitze sein solle, und in Berseba spricht der Herr zu Jakob (Vs. 3): „Fürchte dich nicht, nach Aegypten hinabzuziehen, denn daselbst will ich dich zum grossen Volke machen.“ Beide Momente fallen aber ihrer innern Bedeutung nach einheitlich zusammen, weil Israel (schon aus äussern Gründen) nur als ausgebildetes Volk zum vollständigen und ausschliesslichen Besitz des Landes gelangen kann. Denn da Kanaan schon von andern Völkerschaften besetzt war, kann es nur durch Verdrängung derselben, also durch Eroberung des Landes, wozu es erst als mächtiges Volk im Stande war, zum unbedingten Besitz gelangen. Und wie von Seiten Israels die Entfaltung der Familie zum Volke Bedingung der Einnahme des Landes ist, so ist von Seiten der jetzigen Besitzer die gänzliche und unverbesserliche Entartung derselben die Bedingung ihrer Vertreibung, — darum heisst es zu Abraham K. 15, 16: „Denn die Missethat der Amoriter ist noch nicht voll.“ Beide Erfordernisse, deren Anfänge schon in der Gegenwart vorliegen, sollen nun während des Aufenthaltes Israels in Aegypten in ungehemmter Entwicklung zur Erfüllung gelangen. Den Kanaanitern wird der geistliche Segen, welchen die Pilgrimschaft der Patriarchen unter ihnen zwei Jahrhunderte lang unbenutzt und vergebens ihnen geboten hat, entzogen. Es ist das gerechte Gericht Gottes, dass das Salz, welches sie so lange verachtet haben, ihnen nun entzogen wird, auf dass nun die schon eingetretene Fäulniss um so schneller zum Ziele gelange. Die Israeliten dagegen werden dem reichen irdischen Segen, welchen Aegypten, das Wunderland der Fruchtbarkeit, darbietet, zugeführt, damit sie unter demselben um so leichter und schneller zum grossen Volke heranwachsen.

Seit der Einwanderung Abraham's in Kanaan sind nun 215 Jahre verflossen. Abraham hat hier seinen Pilgerlauf vollendet und seine Gebeine ruhen in der Familiengruft bei Hebron. Isaak ist hier geboren und gestorben, hat hier gelebt und gelitten. Jakob hat hier gekämpft und gesiegt, und auch seine Söhne und Enkel, die Anfänger der Stämme und der Geschlechter, welche das Volk der Wahl bilden sollen, sind hier geboren und herangewachsen. Das Haus Israel hat also im Lande der Verheissung lange genug gelebt, hat hier der Erfahrungen hinlänglich gemacht, dass jenes Heimathsgefühl,

dessen Wichtigkeit und Nothwendigkeit wir schon bei § 42 erkannt haben, tief und unverilgbar den Anfängen der Volksentwicklung eingepägt sein konnte. Die Familienentwicklung musste in Kanaan vor sich gehen, die Volksentwicklung bedurfte eines andern Bodens.

Lange hat über der erwählten Familie der Bann relativer Unfruchtbarkeit geherrscht, es war der Bann der Natur, die an sich unfähig ist, den Samen der Verheissung darzustellen. Aber die Dauer der Herrschaft, die diesem Banne von der göttlichen Weisheit eingeräumt war, ist jetzt zu Ende. Nun beginnt allmählig und in immer wachsender Kraft sich die Gnade des Verheissers geltend zu machen, und an die Stelle jener relativen Unfruchtbarkeit, die erst nach vielen Decennien scheinbar vergeblichen Hoffens und Harrens, Glaubens und Betens nur einen einzigen Träger der Bundesentwicklung darzustellen vermochte, ist jetzt eine überschwengliche Fruchtbarkeit getreten, welche in wenigen Jahrhunderten die Fülle der Verheissung von dem Samen, der zahlreich werden sollte wie der Sand am Meere, zu erreichen verspricht.

Aber Kanaan ist zur Zeit nicht das Land, wo ungefährdet und ungehemmt sich diese Verheissung erfüllen kann. Hier kann Israel nicht zum grossen, selbständigen Volk werden, und — was ebenso wichtig ist: hier kann es nicht seine nationale und religiöse Eigenthümlichkeit auf die Dauer gegen alle darauf einstürmenden Versuchungen eines feindlichen Principis behaupten und rein erhalten; hier kann seine Entwicklung nicht durch die Elemente bereichert und befruchtet werden, die zu ihrer Fülle nöthig sind, und nicht durch die Schule geführt werden, welche es für seine künftigen Obliegenheiten erziehen soll.

Kanaan war zu dieser Zeit schon von zahlreichen Völkerschaften besetzt, die das Land als das Ihrige ansahen. Schon Abraham hatte sich dadurch in seiner Oekonomie beengt gefühlt (Gen. 13, 6); Isak hatte den mächtigern Bewohnern auf allen Seiten weichen müssen (Gen. 26), und zu Jakob's Zeiten wird diese Bedrängniss eher zu- als abgenommen haben. Hätte nun das Haus Israel noch länger in Kanaan verbleiben sollen, so würden sich seiner Entwicklung zu einem selbständigen und grossen Volke die entschiedensten Hindernisse entgegengestellt haben. Bei rascher Vermehrung konnte ihr bisheriges unabhängiges und beziehungsloses Verhältniss zu den Kanaanitern nicht länger fort bestehen. Entweder hätte Israel, um den Niesbrauch des Landes noch länger behaupten zu können, sich in Kriege mit den Landesbewohnern, deren ungünstiger Ausgang vor anzusehen war, einlassen müssen, oder hätte, um feindliche Reibungen zu vermeiden, sich in die benachbarten Länder zerstreuen müssen und würde dabei seine nationale Einheit verloren und sich in eine Menge einzelner Nomadenhorden zersplittert haben, oder hätte endlich, was am meisten zu befürchten stand und zugleich am gefährlichsten war, sich mit den Kanaanitern verschwägern und vermischen und so allmählig gänzlich in ihnen als der überwiegenden Mehrzahl aufgehen müssen. Oewiss schwerer noch als die Behauptung ihrer nationalen Selbständigkeit wäre aber die Bewahrung ihrer religiösen Eigenthümlichkeit gewesen; denn der religiöse Eklekticismus der Kanaaniter und ihre Bereitwilligkeit, israelitische Religionsformen ohne deren Geist aufzunehmen (wie wir sie schon bei den Sichemiten fanden), und andererseits die verführerische Macht und Anziehungskraft, welche der Natardienst auf jene Zeit ausübte und bei näherer Verbindung mit den Bewohnern des Landes auch sicherlich auf die Israeliten ausgeübt haben würde, hätten sich gegenseitig in die Hände arbeiten und ein Resultat hervorbringen müssen, das den innersten Nerv der Bestimmung Israels zerstört haben würde.

Alle diese Gefahren standen aber in Aegypten nicht zu befürchten. Dort konnten

als ohne alle Schwierigkeiten und Hindernisse, und zwar ohne irgend welche Gefährdung ihrer nationalen und religiösen Eigenthümlichkeit, sich zum grossen Volke entfalten. Und, was nicht minder wichtig ist, dort wurde ihnen Gelegenheit geboten, sich durch manche neue Elemente, die ihnen für ihr künftiges selbständiges Volksleben wesentlich zu Statuten kommen sollten, befruchten und für manche Bedingung dieses künftigen Volkslebens disponiren zu lassen. Zuverlässig bot ihnen Aegypten reichlichen Unterhalt in der damaligen Theuerung, und bei der Fruchtbarkeit und Ausdehnung Gosens war kein Anlass zur Zerstreuung, Zerspaltung und Loslösung einzelner Stammesglieder von dem Gesamtorganismus gegeben. Noch weniger stand eine Vermischung mit den Aegyptern und ein dadurch bedingtes Aufgehen oder Verwischen ihrer nationalen und religiösen Integrität zu befürchten; denn der schon so bestimmt und scharf ausgeprägte Abscheu der Aegyptier vor allem Fremdländischen und ihre Verachtung des Hirtenstandes bildete eine unüberwindliche Schutzmauer gegen diese Gefahr. Gosen, das ebenso sehr zum Ackerbau wie zur Viehzucht geeignet war, bot Reiz und Anlass, den Acker-, Wein- und Gartenbau mit der nomadischen Viehzucht zu verbinden und den Sinn für diese Lebensart, welche die Grundlage des künftigen Volks- und Staatslebens bilden sollte, zu wecken. In der hohen Blüthe ägyptischer Weisheit, Cultur und Industrie hatte Israel die beste Schule menschlicher Bildung, deren es für seine künftige Bestimmung bedurfte; durch die Bekanntschaft mit der tiefen Anschauung der Aegyptier, die das ganze Leben mit allen seinen Aeusserungen und Verzweigungen unter religiösen Gesichtspunkt stellte, konnte selbst Israels religiöse Anschauung mehrfach bereichert werden, und in der Symbolik des ägyptischen Cultus fand es schon eine völlig ausgebildete Form des religiösen Lebens vor, die, weil aus notwendigen und allgemein gültigen Anschauungs- und Denkgewalten des menschlichen Geistes hervorgegangen, nicht ausschliesslich nur zum Träger des ägyptischen Pantheismus anwendbar war, sondern, von dem specifisch-israelitischen Princip beseelt, verklärt und umgestaltet, auch dem Cultus des israelitischen Theismus zum willkommenen Träger dienen konnte. In gleicher Weise war auch die streng geregelte und trefflich organisirte Staatsverfassung Aegyptens ein nur durch verschiedenen Inhalt zu modificirendes Muster für Israels zukünftige Verfassung. Und endlich „war in Aegypten der Sitz der stärksten weltlichen Macht und also die beste Gelegenheit zur Herbeiführung der schweren Leiden, welche in Israel die Sehnsucht nach der Erlösung und die Bereitwilligkeit zur Hingabe an seinen Gott erwecken sollte; ebenso auch der herrliche Schauplatz, auf dem der Gott Israels sein Wesen entfalten, seine Macht, Gerechtigkeit und Gnade in der Errettung seines Volkes und in den Gerichten über seine Feinde offenbaren konnte.“ (Hengstenberg Beitr. II, 384.) Die Wichtigkeit dieser beiden letztgenannten Momente, ihre notwendige Stellung im göttlichen Rathschlusse tritt schon daraus hervor, dass in der oben angezogenen Offenbarung Gottes an Abraham K. 15 beide ausdrücklich hervorgehoben sind. Israel erlangte dadurch den Charakter eines erlösten Volkes, der für seine Bestimmung so überaus wichtig war, und Jehovah bewies sich jetzt als das, was er in immer steigendem Maasse in Israel werden wollte, als der Erlöser in Israel.

Die Adoption der Söhne Joseph's.

• § 86. (Gen. 47, 27 — 48, 22.) — Siebzehn Jahre lang lebte Jakob noch in Aegypten und erreichte ein Alter von 147 Jahren. Kurz vor sei-

nem Tode beschied er Josef zu sich und nahm ihm die eidliche Zusicherung ab, seine Gebeine nicht in Aegypten, sondern im Lande der Verheissung bei seinen Vätern zu bestatten. Darauf führte Josef ihm seine beiden Söhne, Manasseh und Efraim, vor, welche Jakob auf Grund der ihm zu Theil gewordenen göttlichen Verheissungen förmlich an Kindesstatt annimmt und feierlich segnet¹⁾. Josef hatte den ältern Sohn, Manasseh, zur Rechten seines Vaters, und den jüngern, Efraim, zur Linken gestellt; aber Jakob legt, mit gekreuzten Armen segnend, die Rechte auf Efraim's und die Linke auf Manasseh's Haupt, und lässt sich durch die Gegenstellungen Josef's, der es für ein Versehen hält, nicht irre machen, sondern erklärt ihm, dass der grössere Segen und die reichere Nachkommenschaft dem Jüngeren beschieden sei. Schliesslich wendet der Patriarch sich noch zu Josef und schenkt ihm als Zeichen seiner besondern Liebe obendrein ein Stück Landes, das er vordem selbst von den Kanaanitern erobert hatte²⁾.

1. Wir haben bereits im vorigen § darauf hingewiesen, dass die Geschichte des ausgewählten Samens in dem Momente, wo in der vollendeten Entwicklung des Familienthums die Basis für die Entwicklung des Volksthums gegeben ist, zu einem relativen Abschluss gekommen ist, der gewissermassen ein Typus des absoluten Abschlusses seiner Geschichte ist, wo in der vollendeten Entwicklung des Volksthums die Basis für die Entwicklung des Weltthums gegeben sein wird. Diesen Typus fanden wir vornehmlich darin ausgeprägt, dass die Idee, welche Israel zum Heilsbringer für die Völker bestimmt, hier zu einer vorläufigen und partiellen Verwirklichung gelangt ist, wie sie dort zu einer abschliessenden und universalen Erscheinung gelangen soll. In Josef als der edelsten Blüthe des Familienthums, als dem Repräsentanten seines Hauses den Heiden gegenüber, ist Israel zum Retter und Heilande Aegyptens geworden. Aber dieses Heil, welches Israel jetzt den Heiden gebracht, nur ein vorläufiges und die Verheissung keineswegs erschöpfendes ist, zeigt sich schon darin, dass die Verheissung das Heil für alle Völker der Erde in Aussicht gestellt hat, während die vorliegende Erfüllung nur einem Volke unter den Völkern der Erde Heil gebracht hat. Aus der Vollendung des Familienthums in Israel hat nur ein intensiv und extensiv beschränkter Segen für ein Volk hervorgehen können; der volle und unbeschränkte Segen für die ganze Welt wird demnach erst aus der Vollendung des Volksthums in Israel hervorgehen können. Israel ist also mit dem Abschluss des ersten Stadiums seiner Geschichte noch nicht am Ziele; seine Entwicklung wird wieder von vorne, aber nach erweitertem Maassstabe, mit neuen Mitteln und Kräften ausgerüstet, beginnen müssen.

Josef ist, um ein Segensbringer für die Heiden zu werden, bereits aus den Schranken des Particularismus, welche den erwählten Samen umschliessen sollten, herausgetreten und hat, seiner Aufgabe entsprechend, bereits einen freieren und höhern, man könnte sagen, einen universalern Standpunkt eingenommen. In Josef ist Israel auf eine Höhe getreten, auf der es sich, der Beschränktheit seiner vorliegenden Entwicklung wegen, nicht halten kann, auf der es wieder umschlagen, und von der es zu der ihm angemessenen Niedrigkeit zurückkehren muss, um noch unendlich Höheres und Herrlicheres zu er-

zielen. In seinen Söhnen schlägt Josef's Hoheit wieder zur Niedrigkeit um. Er selbst führt sie seinem Vater zu, dass er sie durch seinen Segen dazu weihe; er selbst entreisst sie den ägyptischen Ehrenstellen, die auf sie warten, um sie in die Niedrigkeit des Hirtenstandes seiner Brüder zurückkehren zu lassen. Nicht Fortsetzer der Idee, die ihr Vater repräsentirt, sondern mit dessen Brüdern Anfänger einer neuen Entwicklung sollen sie sein. Es ist die Rückkehr zum Particularismus, es ist der Uebergang vom ersten Stadium der Geschichte zum zweiten, was durch diese Handlung Josef's bezeichnet ist, eine Handlung, die eben so sehr Zeugnis von der subjectiven Glaubensstellung Josef's ablegt, als sie uns den Blick in die objective göttliche Leitung öffnet und uns die zuvorversichene Harmonie des subjectiven und objectiven Momentes in der Geschichte Israels bewährt.

Die Handlung, welche Jakob mit den Söhnen Josef's vornahm, hat eine doppelte Seite, die Wiederaufnahme des Hauses Josef's in das Haus Israels und die Adoption der Enkel an Kindes statt und in die Kindesrechte. Jene war nöthig geworden, weil ihr Vater Josef als nationalisirter Aegyptier aus dem äussern Verbande seiner Familie herausgetreten war; ihre Bedeutung und ihre Tendenz haben wir bereits im Vorigen erwogen. Aber weil Josef durch seinen Austritt aus dem Vaterhause der Retter desselben geworden ist, soll sein Wiedereintritt ihm die Güter desselben in potenzirter Fülle wiederbringen, darum adoptirt Jakob Josef's Söhne. Das Recht, so zu schalten, gründet Jakob auf die ihm vormals zu Betel zu Theil gewordene göttliche Belohnung mit dem zwiefachen Segen des Samens und des Landes der Verheissung (K. 48, 3. 4). „So sollen nun, spricht er, deine zwei Söhne, Efraim und Manasseh, mein sein, gleich wie Ruben und Simeon.“ Das Vorrecht der Söhne Jakob's vor seinen Enkeln bestand aber, wie wir schon früher zu bemerken Gelegenheit hatten, darin, dass jene als die Anfänger besonders coordinirter Stämme, diese aber nur als die Anfänger subordinirter Geschlechter auftraten. —

Man sieht nun gewöhnlich in dieser Handlung Jakob's schon eine factische Ausschliessung Ruben's und Simeon's von dem Rechte der Erstgeburt und eine Uebertragung dieses Rechtes auf Josef, da nach Deut. 21, 17 das doppelte Erbtheil als das wesentlichste Vorrecht der Erstgeburt erscheint; — allein hier noch ohne hinreichende Berechtigung. Allerdings erlangt Josef in seinen Söhnen jetzt ein doppeltes Erbtheil; aber dies gründet sich durchaus nicht darauf, dass dem Josef die Erstgeburtsrechte zuerkannt seien, sondern darauf, dass seinen Söhnen gleiche Stellung und Rechte mit Jakob's Söhnen zuerkannt wurden, woneben die Erstgeburtsansprüche Ruben's noch völlig ungeschmälert bestehen konnten. Die ganze Frage kommt erst später zur Erörterung und Entscheidung (K. 49). Indem Jakob auf seinem Sterbebette die drei ältesten Söhne ausdrücklich ihrer Ansprüche und Rechte verlustig erklärt, und dann von den beiden namhaften Vorrechten der Erstgeburt (dem doppelten Erbtheil und dem Principate in der Familie) das letztere vereinzelt auf Judah überträgt, das andere aber gar nicht einmal erwähnt, erhält erst die Adoption stillschweigend den fraglichen Charakter.

Der Segen Jakob's über Josef's Söhne resultirt aus deren Adoption. Er verleiht ihnen zu dem äussern formalen Rechte einer zwiefachen Stammbildung auch den nöthigen Inhalt, nämlich den Segen einer solchen Fruchtbarkeit, durch welche es ihnen möglich wird, sich als zwei besondere Stämme zu constituiren und zu behaupten. — Der Segen wird vermittelt durch Handauflegung. Ueber beide Söhne spricht Jakob denselben Segen aus, und er segnet sie beide uno actu; kein wesentlicher, aber wohl ein gradueller Unterschied wird zwischen beiden gemacht, denn dem Jüngern soll grössere Frucht-

barkheit und Macht zu Theil werden. Da hier an eine individuelle, auf irgend welcher Vorliebe beruhende Bevorzugung nicht zu denken sein möchte, so können wir den Grund derselben nur in der prophetischen Voraussicht des segnenden Patriarchen suchen, und müssen in dieser Bestimmung die letzte Aeusserung des *παρὰ φύσιν*, welches die ganze Patriarchengeschichte regiert, erblicken.

2. Nach der Segnung der Söhne wendet sich Jakob wieder zu Josef und spricht zu ihm Vs. 21. 22: „Siehe ich sterbe, aber Gott wird mit euch sein und euch zurückbringen in das Land eurer Väter. Und ich gebe dir (בְּרָחִי) einen Landstrich (אֶרֶץ) vor deinen Brüdern voraus (עַל־אֶחָיו), welchen ich genommen habe (לָקַחְתִּי) von der Hand der Amoriter mit meinem Schwert und Bogen.“ Diese schwierige Stelle hat mannigfache und zum Theil sehr sonderbare Deutungen erfahren. Calvin u. A. verstehen nach Vorgang der LXX die Stadt Sichem, welche Jakob's Söhne in Folge der Schändung Dinah's den Amoritern abnahmen, zerstörten und besetzten. Dieser Auffassung widerstrebt aber eben so sehr das אֶרֶץ, als es undenkbar ist, dass Jakob eine That, die er nach Gen. 34, 30 und 49, 5—7 so sehr beklagte und verabscheute, ohne Weiteres sich selbst zugeschrieben haben sollte. Das אֶרֶץ muss demnach jedenfalls appellativ gefasst werden, wenn auch die Wahl des Ausdrucks eine Anspielung oder Beziehung auf Sichem (welches mit seiner Umgegend allerdings später dem Stamme Efraim zufiel) wahrscheinlich macht. Andere verstehen darunter das Stück Feldes, welches Jakob nach K. 33, 19 von den Sichemiten um 100 Kesiten gekauft hat. Diese Auffassung scheint schon Joh. 4, 5 zu Grunde zu liegen. Die Vereinigung des Widerspruchs, dass dies Feld nach K. 33 erkaufte, nach K. 48 aber erobert war, löst man, indem man es wahrscheinlich zu machen sucht, dass die Amoriter das verkaufte Land wieder eingenommen hätten, als Jakob das Land wieder verliess, so dass er später es ihnen wieder mit Gewalt habe wegnehmen müssen. Eine dritte Auffassung, die sich schon bei mehreren Rabbinen findet, und von Tuch Comm. S. 552 wieder vortheidigt ist, fasst das לָקַחְתִּי gerade so wie die übrigen Perfecta in Jakob's Rede als Perfectum propheticum, so dass hier auf die zukünftige Eroberung des Landes durch Jakob's Nachkommen hingewiesen und durch die Anspielung auf Sichem Josef's Nachkommen schon hier der Landstrich, der ihnen einst zu Theil werden solle, im Voraus angewiesen sei. Aber auch diese Deutung hat ihre Schwierigkeiten. Zwar kann Jakob nach alter Anschauungsweise an sich gar wohl eine solche Nationalhandlung wie die Eroberung des Landes durch seine Nachkommen sich selbst als dem Repräsentanten der Nation zuschreiben, — aber in diesem Zusammenhange ist es dennoch nicht unbedenklich. Die Schenkung Jakob's erscheint nämlich in diesem Zusammenhange als eine Aeusserung individueller Gunst und Vorliebe Jakob's, die viel mehr gerechtfertigt ist, wenn das zu verschenkende Land auch durch Jakob's individuelle Thätigkeit erworben worden ist. Auch ist zu berücksichtigen, dass Jakob vorher (K. 48, 6) den Josef von seinen Söhnen durch deren Adoption isolirt hatte, und demnach dies Geschenk nicht Josef als dem Vater Efraim's und Manasse's (die ihren besondern reichen Segen schon Vs. 15—20 erhalten hatten), sondern Josef persönlich gilt. Wir sehen uns also dennoch wieder auf ein von der Genesis übergangenes Factum aus dem Leben Jakob's zurückgedrängt, und da hier doch nur von ungewissen Vermuthungen die Rede sein kann, so möchte sich eine von Heim Bibelstunden I, 644 ausgesprochene Vermuthung vielleicht vor andern empfehlen. Auf Grund der Thatsachen, dass nach Gen. 50, 23 die Kinder Machir's, des Sohnes Manasse's, auf Josef's Schooss geboren, d. h. von ihm adoptirt worden, und dass namentlich einer dieser Söhne den Namen Gilead führt (Num. 26,

29—33), dass ferner diese von Gilead abstammenden Geschlechter des Stammes Manasseh das transjordanische Land Gilead zum Eigenthum erhalten (Num. 32, 39 ff., Jos. 17, 1), vermuthet Heim, dass Jakob unter dem durch ihn eroberten Landstrich (רָכָב = Landrücken) das Hochland Gilead verstehe, welches für Jakob wegen dessen dortiger Verhandlung mit Laban (K. 31, 23 ff.) besonderes Interesse hatte, und auf welches er schon damals mit dem Steinhäufen des Zeugnisses sich ein gewisses Anrecht geltend gemacht hatte. Die Amoriter möchten vielleicht durch Zerstörung dieses geheiligten Denkmals Jakob Anlass zum rechtlichen Kampfe wider sie und zur Eroberung und Behauptung des Denkmals und des dazu gehörigen Landrückens gegeben haben. Josef habe nun vielleicht dies ihm von Jakob geschenkte Land dem auf seinem Schooss geborenen Sohne Machir's zugetheilt und ihn eben deshalb Gilead genannt. Daraus liesse sich denn auch vielleicht das unvermittelte Auftreten des Stammes Manasseh in Num. 32 (denn vorher ist immer nur von Ruben und Gad die Rede) erklären; Vs. 39: „Und die Kinder Machir's gingen nach Gilead und gewannen es, und vertrieben die Amoriter, die darin waren. Da gab Moses dem Machir Gilead.“

Jakob's prophetischer Segen über seine Söhne.

§ 87. (Gen. 49, 1—28.) — Auf dem Sterbebette versammelt der Patriarch seine 12 Söhne um sich. Die Keime der Zukunft, welche die Gegenwart in sich schliesst, entfalten sich vor seinem prophetischen Blicke. Er spricht:

- (Vs. 1.) „Versammlet euch, damit ich euch verkündige,
Was euch begegnen wird am Ende der Tage!¹⁾
- (2.) Sammlet euch und hört, ihr Söhne Jakob's,
Hört auf Israel, euren Vater!
- (3.) *Ruben*, mein Erstgeborner bist du!
Meine Kraft und der Erstling meiner Stärke!
Vorzug an Würde und Vorzug an Macht!
- (4.) Sprudel wie Wasser, habe keinen Vorzug!
Denn du bestiegst das Bette deines Vaters,
Da entweihtest du es. — Mein Lager bestieg er! —
- (5.) *Simeon* und *Levi*, Brüder sind sie!
Waffen der Gewaltthat sind ihre Schwerter!
- (6.) In ihre Gemeinschaft komme nicht meine Seele,
Mit ihrer Versammlung einige sich nicht meine Ehre!
Denn in ihrem Zorne erwürgeten sie den Mann,
Und in ihrer Willkür lähmten sie den Stier.
- (7.) Verflucht sei ihr Zorn, denn er ist heftig,
Und ihr Grimm, denn er ist hart!
Zertheilen will ich sie in Jakob,

Und zerstreuen sie in Israel. — ²⁾

- (8.) *Judah* (d. i. Gepriesener) bist du, dich preisen deine Brüder,
Deine Hand ist deinen Feinden auf dem Nacken;
Es beugen sich vor dir die Söhne deines Vaters.
- (9.) Ein junger Löwe ist *Judah*.
Vom Raube, mein Sohn, erhebst du dich.
Er legt sich nieder, streckt sich hin wie ein Löwe
Und wie eine Löwin. — Wer reizt ihn auf?
- (10.) Nicht soll weichen das Scepter von *Judah*,
Nicht der Herrscherstab von zwischen seinen Füßen,
Bis er kommt zur Ruhestadt,
Und ihm der Gehorsam von Völkern.
- (11.) Er bindet an den Weinstock sein Eselsfüllen,
An die Rebe seiner Eselin Sohn,
Er wäscht im Weine sein Kleid,
Im Blute der Trauben sein Gewand.
- (12.) Dunkel sind die Augen von Wein,
Weiss die Zähne von Milch. — ³⁾
- (13.) *Sebulon* (d. i. Wohnung), am Gestade des Meeres wohnt er,
Er wohnt am Gestade der Schiffe
Und seine Seite an Zidon. —
- (14.) *Isaschar*, ein Esel starker Knochen,
Er lagert zwischen den Hürden.
- (15.) Er sieht die Ruhe, dass sie gut ist,
Und das Land, dass es lieblich ist.
Er beugt seinen Nacken zum Lasttragen,
Er wird zum dienenden Fröhner. —
- (16.) *Dan* (d. i. Richter) richtet sein Volk,
Wie Einer der Stämme Israels.
- (17.) Es ist *Dan* eine Schlange auf dem Wege,
Eine Otter auf dem Pfade.
Er sticht das Ross in die Fersen,
Und es fällt rückwärts sein Reiter. —
- (18.) Auf Deine Hülfe warte ich, *Jehovah*! —
- (19.) *Gad*, Dränger drängen auf ihn ein,
Aber er drängt ihre Ferse. —
- (20.) Von *Asser* kommt Fettes, seine Speise,
Er liefert Leckerbissen eines Königs. —
- (21.) *Naftali*, eine flüchtige Hindin,
Redend Worte der Schönheit. —

- (22.) Sohn des Fruchtbaums ist *Josef*,
 Sohn des Fruchtbaums an der Quelle,
 Töchter ranken empor über die Mauer.
- (23.) Es machen's ihm bitter, es werfen mit Pfeilen,
 Es stellen ihm nach die Helden der Pfeile.
- (24.) Aber fest bleibt sein Bogen,
 Gelenkig die Arme seiner Hände.
 Von den Händen des Starken Jakob's,
 Von dort, dem Hirten, dem Felsen Israels,
- (25.) Von dem Gotte deines Vaters — und er helfe dir!
 Von dem Allmächtigen, — er segne dich!
 Segnungen des Himmels von oben,
 Segnungen der Fluth, die unten ruht,
 Segnungen der Brüste und des Mutterleibes.
- (26.) Die Segnungen deines Vaters sind stärker als die Segnungen der
 Berge der Ewigkeit,
 Als die Lieblichkeit der Berge der Vorwelt.
 Sie kommen auf das Haupt Josef's,
 Auf den Scheitel des Geweihten unter seinen Brüdern. —
- (27.) *Benjamin*, ein raubgieriger Wolf,
 Morgens verzehrt er die Beute,
 Abends zertheilt er den Raub.⁴⁾

1. Jede Weissagung wurzelt in den Zuständen und Bedürfnissen der Gegenwart, der sie angehört; ihr Verständniss ist darum abhängig von dem Verständniss dieser Gegenwart, sowohl der subjectiven Stimmung des Weissagenden als der objectiven Zustände, an denen jene Anlass und Antrieb zur Weissagung findet. Auch die uns vorliegende Weissagung Jakob's müssen wir deshalb von hier aus zu verstehen suchen. — Wir befinden uns auf dem Punkte, wo die Familie des erwählten Samens sich zum Volke zu entwickeln beginnt. In der Dodekas der Söhne Jakob's ist die reine Basis der Volksentwicklung gewonnen; das Gesetz, welches die Herausreissung Abraham's aus seinem simultanen Familienzusammenhange, sowie die Ausscheidung Ismael's und Esau's aus der Descendenz Abraham's forderte, ist befriedigt. Keiner der zwölf Söhne Jakob's braucht ausgeschieden zu werden; sie Alle sind von dem Bande der Berufung und Verheissung umschlossen und geeint. Die Realisation ihrer Bestimmung ist an die Entfaltung zum Volke und an den Besitz des verheissenen Landes geknüpft. Dies sind die beiden Momente, denen ihre Geschichte zustrebt; die Keime beider liegen bereits erkennbar in der Gegenwart: einerseits die eben jetzt nach langer Detention sich geltend machende Fülle der Zeugungs- und Vermehrungskraft in der Familie und andererseits die klar bewusste zeitweilige Fremdlingschaft in Aegypten, wo sie niemals heimisch werden können noch sollen. Die Erfüllung beider Momente ist auch ihre Einigung und ihr Zusammenschluss, denn das zweite ist von dem ersten abhängig; und eben dieser Zusammenschluss ist Israels Zukunft, ist das Ziel und die Vollendung seiner Geschichte, so weit sie nämlich

bereits in der Gegenwart Wurzel geschlagen und Keime angesetzt hat. Ueber dies Ziel hinaus kann auch das prophetische Auge gemäss der Natur der Weissagung nicht hinausreichen, oder nur insofern als die Entfaltung der vorliegenden Keime wiederum die Basis oder die Keime noch weiterer Entfaltungen bietet.

Das Organ der Weissagung, welche die damalige Gegenwart darbot, war Jakob. Mit schwerem Herzen hat er das Land seiner Pilgrimschaft, seiner Prüfungen, Erfahrungen und Hoffnungen verlassen, um es persönlich nicht wiederzusehen, aber mit der bestimmtesten, göttlich versiegelten Aussicht, es in seinen Nachkommen als bleibendes Besitzthum wiederzuerlangen. Der Gedanke an die dereinstige Rückkehr und die Besitznahme des verheissenen Landes erfüllt seine ganze Seele; all sein Denken und Fühlen, Hoffen, Wünschen und Sehnen ist auf dies Eine gerichtet; dies Eine nimmt sein ganzes inneres Leben so sehr in Anspruch, dass zu andern Gedanken und Gefühlen kaum Raum bleibt, dass alle Erlebnisse dazu in Beziehung treten. Was von seinem Thun und Reden seit der Uebersiedlung nach Aegypten berichtet wird, erscheint Alles als Aeusserung dieser Grundstimmung seines Wesens (vgl. K. 47, 29 ff.; 48, 3—5; 48, 21. 22); ja er ruht nicht, bis er sich durch heilige Eide die Gewissheit verschafft hat, dass seine Gebeine dort im Lande seiner Väter ruhen werden. In dieser Spannung seines ganzen innern Lebens, die schon an sich Anlass und Antrieb zur Weissagung werden konnte; in der Nähe des Todes, die mit ihrer häufig eintretenden Entschränkung des geistigen Schauens (vgl. Cic. de div. I, 30: Facilius evenit appropinquante morte, ut animi futura augurentur; vgl. Hom. Il., 22, 355—60; Plato apol. I S. 90 Bip.; Xen. Cyr. VIII, 7, 21 etc.) ihn in erhöhtem Grade zum Blicke in die Zukunft disponirte, ergreift ihn nun der Geist der Weissagung aus der Höhe, und in seinem Lichte schaut er, wonach sein Herz sich sehnte, das Land der Verheissung im Besitze seiner Nachkommen. Rührig und thätig, mitten im Genuisse der reichen Segnungen des Landes, siegend über die Gefahren, die es ihnen beut, sieht er die Stämme, einen jeden in dem Theile, den die Wahlverwandschaft seines Charakters und seiner Neigungen oder die patriarchalische Machtfülle des Weissagenden als die Trägerin göttlicher Bestimmung ihm zum Lohn oder zur Strafe anweist. Um sein Bette stehen seine zwölf Söhne, die Repräsentanten und Väter der Stämme, die das Land einnehmen sollen; vor seiner Seele sammelt und erneuert sich zu einem lebensvollen Totalbilde, was ihm Liebes und Leides mit ihnen, an ihnen und von ihnen begegnet ist; im prophetischen Geiste schaut er, wie die Charaktere und Neigungen der Stammväter sich in ihren Nachkommen forterben, entfalten und modificiren, und nach dieser Einsicht theilt er ihnen in göttlicher Machtfülle das Land seiner mehr als 100jährigen Pilgrimschaft, das mit der mannigfaltigen Fülle seiner Güter und der Verschiedenartigkeit seiner Natur ihm ebenso lebendig wie der verschiedene Charakter der Söhne vor der Seele steht, aus, und giebt jedem, was ihm gebührt.

Die Zeit der Zukunft, welche Jakob weissagend vor seinen Söhnen entfalten will, bezeichnet er als זְמַן הַבָּיָה. Zunächst ist daran festzuhalten, dass die Worte hier, wie an den 15 übrigen Stellen, wo sie im A. T. noch vorkommen, — und wie das entsprechende *ἐν ταῖς ἡμέραις* des N. T. — nicht irgend welche Folgezeit, sondern die schliessliche Zukunft, das Ende der Tage, die Zeit der schliesslichen Erfüllung, mit einem Worte die messianische Zeit bezeichnen. Damit soll aber, behauptet man, der Inhalt des Segens unverträglich sein. Denn dieser habe offenbar die Zeit Josua's, nämlich die Zeit der vollzogenen Besitznahme und Vertheilung des heiligen Landes an die 12 Stämme zum Vorwurfe; die Zeit Josua's könne aber nicht als das Ende der Tage, d. h. als der Schluss der Geschichte Israels angesehen werden, da sie vielmehr sich erst

als den rechten, vollen Anfang derselben darstelle. Allein dieser Einwand fällt bei einer richtigen Anschauung von der Weissagung und der Geschichte Israels von selbst weg. Treffend bemerkt dagegen Baumgarten: „Das wahre Wissen vom Ende muss sich nach eines Jeden Stellung und Gesichtskreis gestalten. Daher kann für Jakob das Ende nichts Anderes sein, als die Besitznahme des verheissenen Landes durch seinen Samen als das verheissene Volk. Dahin lauten nämlich alle Verheissungen, und über dieses hinaus ist nichts gegeben und nichts gewiesen.“ — Jakob konnte mit Recht und musste die Zeit Josua's als die Zeit der Vollendung anschauen; denn seine Erkenntniss von der Vollendung war eine in demselben Maasse unentfaltete und unvollkommene, als die Vollendung, die in der Zeit Josua's sich historisch verkörperte, eine unentfaltete und unvollkommene war, — und diejenigen Momente, die in Jakob's prophetischer Anschauung von der Vollendung bereits vollständig entfaltet sind und bestimmte Gestaltung gewonnen haben, namentlich die Vermehrung seines Samens zum grossen Volke und der Besitz des verheissenen Landes, liegen auch wirklich in der Zeit Josua's in eventueller Entfaltung und historischer Erfüllung vor. Für Jakob's subjective Anschauung war die Zeit, wo die ihm verheissene, zum grossen Volke herangewachsene Nachkommenschaft das ihm verheissene Land in Besitz genommen haben werde, wirklich das Ende der Tage, nämlich das Ziel, wo die Bewegung zur Ruhe, das Ringen und Trachten zum Besitz und Genuss gekommen ist. Sein ganzes Denken, Hoffen, Wünschen und Sehnen war noch in diesen engen Gesichtskreis gebannt. Er kannte noch keine andern Bedingungen des eintretenden Endes, als die Entwicklung seines Samens zum grossen und mächtigen Volke und die Besitznahme des heiligen Landes durch dasselbe; er kannte keine anderen Hindernisse, durch welche das Kommen des Endes und der volle, ungestörte Besitz und Genuss aller verheissenen Güter aufgehalten werde, als die Unbedeutendheit, Fremdlingschaft und Heimathlosigkeit seiner Familie. Sobald diese überwunden war, musste nach seiner Einsicht der volle Segen der Verheissung hereinbrechen und in seiner überschwenglichen Fülle von seinem Samen aus sich über alle Völker ausbreiten. Diese subjective Anschauung Jakob's war nun allerdings eine unvollkommene, aber keineswegs eine falsche. Wahr war sie, nicht nur weil die Wegräumung dieser Hindernisse und die Darstellung dieser Bedingungen wirklich das nothwendige Fundament war, auf welchem allein sich die absolute Vollendung der Geschichte aufbauen konnte und sollte, sondern auch weil wirklich in dem Besitz des Landes, in dem Genusse der Segnungen dieses Besitzes, in der dann eingetretenen centralen Stellung des Volkes der Wahl zu den übrigen Völkern der Erde der Beruf des Samens Abraham's schon zur ersten, vorläufigen Erfüllung gekommen war. Aber eben weil diese Erfüllung selbst noch Keime, die noch der Entfaltung und Gestaltung entbehrten, in sich barg, wie sich dann herausstellen musste, wenn sie da war; weil Jakob die Zeit der vollzogenen Besitznahme nur als Erfüllung und Vollendung, nicht aber, was sie zugleich auch war, als Potenz einer noch höhern Entfaltung, als Anfang einer noch weiteren Entwicklung erkennen konnte, darum war sie eine unvollkommene. Indem Jakob von der Zeit Josua's als dem Ende weissagt, und diese Zeit doch nur Anfang, Ansatz oder Präformation des absoluten Endes war, wird dieselbe incongruenz, die zwischen diesem relativen Ende und dem absoluten Ende hervortreten muss, sich auch zwischen der Weissagung Jakob's und deren Erfüllung in der Zeit Josua's geltend machen, es wird zum Bewusstsein kommen müssen, dass Ruhe, Genuss und Besitz, welche im Segen Jakob's als absolut erscheinen, in der Zeit Josua's noch nicht als solche nach allen Seiten hin zur Erscheinung gekommen sind, dass also Jakob's Weissagung noch unerfüllt ist und von der Gegenwart, die ihre erste Erfüllung ist, noch

auf die Zukunft als ihre weitere Erfüllung hinweist. — Ueberhaupt wird jede Gegenwart das Ziel ihres Strebens, also das Ende in der Erfüllung der Mängel und Bedürfnisse, die grade ihr zum Bewusstsein gekommen sind, erkennen müssen. Aber mit jedem wesentlichen Fortschritt in der Geschichte erweitert sich der Gesichtskreis, und neue Mängel, neue Bedürfnisse, neue Erwartungen, die früher noch nicht zum Bewusstsein gekommen waren, machen sich geltend; die Entfaltung der vorhandenen Keime bringt wieder neue Keime zum Vorschein, die im frühern Stadium noch verborgen waren. So wird also jeder Zustand, dessen Erreichung als das Ende erschien, sobald er erzielt ist, sich sofort als Anfang einer neuen Entwicklung darstellen, und dies wird so lange fortgehen, bis das absolute Ende mit der Entfaltung aller Keime gekommen sein wird.

Unser Segen steht in enger Beziehung zu dem Segen, welchen Isaak über Jakob ausgesprochen hat. — Jakob theilt hier als Vater in weiterer Entfaltung mit, was er selbst von seinem Vater empfangen hat, und die vielen Anklänge, ja zum Theil wörtlichen Uebereinstimmungen, die sich (besonders in den Aussprüchen über Judah und Josef) finden, geben Zeugniß, wie tief sich das prophetische Wort seines Vaters in Jakob's Seele eingeprägt hatte.

Bisher haben wir immer gesehen, dass die Uebertragung des Verheissungssegens auf die nächste Generation nicht bloss von dem jedesmaligen Träger desselben ausgesprochen, sondern auch von Jehovah selbst ausdrücklich wiederholt und bekräftigt wurde. Dies letztre geschieht nicht bei den Söhnen Jakob's; von einer Belohnung derselben mit dem Segen durch Jehovah selbst ist nirgends die Rede. Aber auch das Erstre hört von nun an auf. Dass Jakob der Letzte ist, der seine Söhne mit dem Verheissungssegens belehnt, hat darin seinen Grund, dass er der letzte einheitliche Träger des Berufes und des Segens ist. Dass aber auch hier schon die ausdrückliche Belehnung von Seiten Jehovah's ausbleibt, erscheint uns darin begründet, dass jetzt endlich der Weg der Gnade mit dem Wege der Natur einheitlich zusammengefallen ist. So lange noch immer einzelne Glieder der Descendenz als naturwüchsige Nebenranken ausgeschieden werden mussten, musste die göttliche Belehnung jedesmal wiederholt werden; sobald aber der Stammvater dargestellt war, dessen gesammte Nachkommenschaft ohne alle Auscheidung zum Träger der Heilsentwicklung bestimmt war, hatte die göttliche Belehnung desselben auch Kraft und Gültigkeit für alle kommenden Generationen.

2. Ruben, der Erstgeborne, steht oben an in der Reihe der Brüder um des Vaters Bette. Ihm gebührt nach dem Rechte der Erstgeburt das doppelte Erbtheil (Deut. 21, 17) und der Principat in der Familie (1 Chron. 6, 2; Gen. 49, 3); aber er hat Recht und Ehre der Erstgeburt verwirkt durch Blutschande (§ 76). Die Ehre der Familie hat er, dem als Erstgebornem vor Allem oblag, diese Ehre zu schirmen, selbst entweicht; darum muss die Krone der Würde und Macht, zu der er durch seine Erstgeburt berufen war, von seinem Haupte genommen werden. *Simeon* und *Levi* stehen zunächst; aber auch ihnen kann die Würde, die Ruben verscherzt hat, nicht zugetheilt werden; denn auch sie haben durch ihren Frevel an den Sichemiten (§ 75) Schmach auf Jakob's Haus gehäuft, seinen guten Namen stinkend gemacht vor den Heiden (Gen. 34, 30), und an dem Berufe Israel's, ein Segensbringer und Heilsvermittler für die Heiden zu sein, einen schändlichen Verrath begangen. Zur Frevelthat haben sie sich vereint, darum sollen sie zerstreut werden in Israel.

Ausgeschlossen sind die drei ältesten Söhne von den Vorrechten und Vorzügen der Erstgeburt. Nicht der Kern des Landes, der ihnen sonst gebührt hätte, soll ihnen zu Theil werden. Ruben's Erbtheil liegt ausserhalb des eigentlichen heiligen Landes, darum

wird desselben gar nicht gedacht. Simeon's und Levi's Erbtheil liegt aber zerstreut und zerstückelt unter den übrigen Stämmen, und der Vortheil und die Selbständigkeit, welche eine compacte Einheit gewährt, kann ihnen nicht zu Theil werden. Aber wenn auch ausgeschlossen von dem Segen der Erstgeburt, so sind sie doch nicht ausgeschlossen von der Gemeinschaft des erwählten Volkes und von dem Berufe, der demselben gegeben ist. Sie stehen nicht mit Ismael und Esau auf gleicher Linie, sind vielmehr noch immerdar als Einzelne Glieder der Familie und als Stämme Glieder des Volks, dem die Verheissung gegeben ist. Sie haben als solche mitzuwirken an der Ausrichtung des Berufes des ganzen Volkes, und das ist ihr Segen; aber ihre Mitwirkung erscheint nur als eine kümmerliche, wenig selbständige, und das ist ihr Fluch.

3. Mit dem Blicke auf **Judah** ändert sich Ton und Inhalt der Rede Jakob's. Was er den drei ältesten Söhnen gänzlich hat verweigern müssen, kann er wenigstens dem einen Theile nach auf das Haupt des Viertgebornen legen. Das eine Vorrecht der Erstgeburt, der Principat unter den Stämmen, der Vorzug an Macht und Würde, wird Judah zu Theil. Was sein Name schon besagt, das ist Judah in der That, der Gepriesene unter seinen Brüdern. Vor ihm beugen sich die Söhne seines Vaters, denn mit Löwenmuth hat er als ihr Fürst und Vorkämpfer ihre Sache siegreich gegen alle Feinde ausgefochten, und mit Löwenkraft behauptet er unantastbar die Errungenschaft des Sieges. Durch solch kräftige Handhabung des Scepters, das er führt, gelingt es ihm einzugehen und mit sich die Stämme, an deren Spitze er steht, einzuführen zur Ruhe; ohne Widerstreben, willig und freudig gehorchen seinem friedlichen Regimente die Völker, die er durch die Macht seines Armes besiegt hat, und werden mit theilhaftig der Segnungen des Friedens und der Ruhe, zu welchen er eingegangen und eingeführt. Abgelegt sind nun die Insignien des Kampfes, durch welchen die Völker, ihnen selbst zum Heil, zum willigen Gehorsam gebracht sind, und nur die Bilder des Friedens umgeben ihn. „Ist er in voller Kriegsrüstung, ein gewaltiger Sieger, der die Völker niedergewungen hat? Ist sein Gewand voll Blut der Erschlagenen, sein Auge glühend vor Kampfeswuth? Nein, auf dem jungen Eselsfüllen, dem Thiere des Friedens, kommt er an, in einem Weinberge hält er; wohl hat er sein Kleid in Blut gewaschen, aber in Traubenblut; von Wein sind ihm die Augen so feurig trübe, und Milch, unschuldige Nahrung, von der ihm die Zähne so weiss sind, macht sein Gemüthe sanft und gütig. — Mit siegreichem Kampfe hat die segnende Schildrung der Zukunft Judah's begonnen, mit glückseligem Friedensgenusse schliesst sie; zwischen beiden steht seine fürstliche Haltung. Was aber Judah gewinnt, das gereicht auch seinen Brüdern Allen zum Besten, deren Vorkämpfer und Fürst er ist.“ (Hofmann, Weiss, u. Erf. I, 118.)

Die Hauptschwierigkeit in dem Segen über Judah ist das vielbesprochene עַד כִּי־יָבֹא שִׁילֹה in Vs. 10. Streitig ist zunächst, ob שִׁילֹה als Subject zu fassen ist = bis Schiloh (d. i. der Mann der Ruhe, der Messias) kommt, oder als Object = bis er (Judah) kommt nach Schiloh (d. i. Ruhestadt). Ich habe mich im Anschluss an Hofmann (Weiss, u. Erfüll.) für Letzteres entscheiden müssen, und diese Auffassung gegen Hengstenberg's Angriffe (in s. Christol.) in einem Nachtrage zum zweiten Bande des vorliegenden Werkes am Schlusse desselben eingehend vertheidigt. Die dort vorgebrachten Argumente gelten mir auch jetzt noch als unwiderlegt und unwiderlegbar. Was ich dort für und wider gesagt, braucht hier nicht wiederholt zu werden. Das Nachfolgende soll nur zur Ergänzung und weitem Begründung des dort Gesagten dienen.

Wenn Hengstenberg behauptet: „Man muss erwarten, dass so wie früher unter den Söhnen Abraham's und Isaak's, so auch jetzt unter den Söhnen Jakob's derjenige

bezeichnet werde, welcher der Träger dieser sich immer bestimmter gestaltenden Weissagung werden solle“, — und: „Wird hier der Messias beseitigt, so bleibt ein ganzes, dem Jakob notorisch-zugängliches Zukunftsgebiet übrig, auf das sich seine Verkündigung nicht einlässt,“ — so sind diese bodenlosen Behauptungen schon Bd. II, S. 572 ff. (2. Aufl.) gebührend zurückgewiesen. Und nur daran mag hier noch erinnert werden, dass auch bei der Uebersetzung: „bis der Messias kommt“ diesen Forderungen „nicht Gönne geschieht. Denn es ist reine Fiction oder handgreifliche Selbsttäuschung, dass in diesen Worten die Abstammung des Schiloh von Judah ausgesagt sei; vielmehr wird er Judah der Art gegenübergestellt, dass an eine solche Abstammung nicht zu denken ist.

Auch wir erkennen, wie sich unten zeigen wird, in dieser Weissagung ein integrierendes Glied des Fortschritts in der Geschichtskette der Heilsverkündigung, müssen es dagegen bestreiten, dass jetzt schon die Frage, aus welchem der 12 Stämme das Heil zu erwarten sei, sich zur Beantwortung aufgedrängt habe. Diese Frage konnte überhaupt erst in Betracht kommen, sobald die Heilsidee zur bestimmten Erwartung eines persönlichen, individuellen Messias durchgedrungen war. Grade der organische Fortschritt der Weissagung und ihr in allen Stadien festzuhaltender correlativer Zusammenhang mit der Geschichte verbietet aber auf das Bestimmteste, die Erwartung eines persönlichen Messias schon in die patriarchalische Zeit zu verlegen, der sie vielmehr völlig fremd ist und gemäss dem Charakter dieser Zeit fremd sein muss. Das deutlich ausgesprochene Ziel der ganzen Geschichte dieses Zeitalters ist die Entfaltung zum grossen Volke, ihre ganze Tendenz drängt auf die Entfaltung aus der Einheit der Stammväter zur Vielheit des Volkes. Dieser der Patriarchengeschichte innewohnende Trieb war aber nicht ein bloss unbewusster, sondern stand in vollster Klarheit und Sicherheit vor der Seele der Patriarchen, erfüllte und bestimmte ihr ganzes Denken, Hoffen und Sehnen. Die Patriarchengeschichte begann damit, dass ihr durch den Beruf Abraham's das Bewusstsein dieser ihrer nächsten Bestimmung in klarster Objectivität eingepflanzt wurde; ihr Fortgang wurde durch die beständige Erneuerung und Auffrischung dieses Bewusstseins getragen; fast jede der zahlreichen Theophanien und Gottesoffenbarungen, die den Patriarchen zu Theil wurden, bietet eine Hinweisung auf dies Ziel und die Verheissung, dass es kraft göttlichen Segens erreicht werden solle. Das Drängen, Streben und Sehnen nach der Entfaltung zur Vielheit des Volkstums musste aber um so mehr gesteigert werden, je länger ihre Verwirklichung theils durch die anfangs vorwaltende Unfruchtbarkeit in der erwählten Familie, theils durch die Nothwendigkeit, nach Ausscheidung mehrerer Glieder der Descendenz immer wieder von Neuem mit einem einheitlichen Stammvater anzufangen, aufgehalten wurde. Und jetzt grade, wo die Entfaltung zur Vielheit sich endlich sichtlich Bahn gebrochen hatte, wo zum Glauben an die Bestimmung noch das Schauen ihrer werdenden Erfüllung hinzukam, jetzt grade musste, wie die Geschichte es auch factisch bezeugt, jenes Bewusstsein lebhafter noch und sicherer als vorher geworden sein. Weil aber erst der Anfang der werdenden Erfüllung, keineswegs aber schon die gewordene Erfüllung vorlag, hatte der Glaube und die Erwartung noch so vollauf an dem bisherigen Maasse der zum Bewusstsein gekommenen Bestimmung zu tragen, dass für die Aufnahme eines darüber hinausgehenden Bewusstseins noch kein Raum vorhanden war.

Wie nun überhaupt die Weissagung von der Gegenwart getragen wird und nur diejenigen Momente der Zukunft, die schon als Keime und Prototypen in der Gegenwart vorhanden sind, entfaltet, so steht auch die Heilerwartung der patriarchalischen Zeit mit den eben besprochenen Zuständen derselben in engster Correlation. Eine Zeit, deren

alleinige Aufgabe die Entfaltung des einzelnen Auserwählten zum grossen Volke war, die subjectiv und objectiv zunächst allein auf dies eine Moment hingerichtet war, dies Eine vor Allem ersehnte und erwartete, konnte auch das Heil nur von der vollendeten Darstellung dieses einen Momentes abhängig machen. Das Thema der Heilserwartung in der ganzen patriarchalischen Zeit und noch über sie hinaus ist und bleibt die Verheissung: „In deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker der Erde.“ Der Same Abraham's, Isaak's und Jakob's, zum grossen und selbständigen Volke entfaltet, das Volk in seiner einheitlichen Gesamtheit, erscheint als der Heilsbringer, Heilsträger und Heilsvermittler. Zwar war diese Auffassung der Heilserwartung eine unvollkommene, unentwickelte und mangelhafte; aber die geschichtliche Gegenwart, der sie angehörte, war auch noch eine unvollkommene und unentwickelte. Allerdings konnte die Entfaltung zum Volke an sich noch nicht heilbringend sein, aber sie war doch die nothwendige Bedingung, die Vorbereitung und Vorstufe der absoluten Heilsdarstellung, und weil sie dies war, konnte und musste in der Erwartung der Heilseintritt zunächst an ihren Eintritt geknüpft werden. Allerdings musste die Entfaltung zur Vielheit, wenn sie ihren letzten und höchsten Zweck erreichen sollte, in organischem Fortschritt sich wieder zur Einheit concentriren, denn nur in einem persönlichen Messias, in einem individuellen, einheitlichen Heilsbringer, als der höchsten Blüthe und ἀκμή der entfalteten Vielheit, konnte das Heil in seiner Vollendung sich darstellen; aber ehe diese Erkenntniss sich in der Weissagung geltend machen konnte, musste erst auch in der Geschichte ein Substrat, ein Ausgangs- und Anhaltspunkt für dieselbe gewonnen sein. So lange die Geschichte aber nur nach Vervielfältigung zum Volke hinstrebte, konnte die Idee eines persönlichen und einheitlichen Heilsbringers schwerlich Wurzel fassen. Dies konnte füglich erst geschehen, sobald nach vollendeter Ausbildung zum grossen Volke in der Geschichte sich factisch die Nothwendigkeit herausgestellt hatte, die Vielheit des entfalteten Volkes in einem einheitlichen Individuum zu concentriren, d. h. sobald nach geschעהner Entfaltung zur Vielheit ein Mann als Retter und Erlöser, als Führer und Herrscher des gesammten Volkes aufgetreten war. Erst also mit Moseh, Josua und David konnte die Erwartung eines persönlichen Messias aufkommen und Gestaltung gewinnen. Und so finden wir denn auch in der That erst im Mosaischen Zeitalter eine noch vereinzelte und noch etwas unbestimmt gehaltene Verheissung (Deut. 18, 18. 19), die auf einen persönlichen Messias hinweist, und erst David's Geschichte giebt der Weissagung die volle Klarheit, Sicherheit und Bestimmtheit zur Verkündigung des persönlichen Heilsbringers. — Nicht aber konnte, so scheint es, in einer Zeit, wie die vorliegende, die nur auf die Vervielfältigung zum Volksthum hingerichtet war, und darin die Realisation ihrer Bestimmung erkannte, das Heil von einer Vereinzelnung abhängig gedacht werden. Auf dem Boden der bisherigen historischen Erlebnisse konnte vielmehr eine Vereinzelnung nur als etwas das ersehnte Ziel noch weiter Hinausschiebendes angesehen werden; denn jede bisherige Aussonderung und Vereinzelnung war einerseits ein Ausschluss von der Mitgliedschaft des erwählten Volkes und dem ihm verliehenen Berufe gewesen, und hatte andererseits die Nöthigung in sich geschlossen, die Entfaltung aus der Einheit zur Vielheit wieder von Vorne zu beginnen.

Hengstenberg hat die im Vorstehenden sich aussprechende Anschauung als eine naturalistische verketzert. Vgl. dagegen Bd. II, S. 560—63. Gegen seine Behauptung, dass auch schon Abraham und Josef als geschichtliche Anknüpfungspunkte für die Erwartung eines persönlichen Messias gelten könnten, vgl. Bd. II, S. 573 f.

Doch wir haben vor allen Dingen den exegetischen Nachweis zu führen, dass die

Fassung des שִׁלֹה als Subject und als Bezeichnung des Messias eine unmögliche ist. Dies erweist sich aus folgenden Argumenten: 1) Der Uebersetzung: „Bis er nach Schiloh kommt“, steht sprachlich nichts entgegen (Bd. II, S. 566); Structur und Zusammenhang des Verses, so wie der Fortschritt des Gedankens in dem Segensspruch über Judah fordern sie aber gebieterisch (Bd. II, S. 566–568). — 2) שִׁלֹה von שָׁלוֹ (= salvus, securus fuit, maxime de eo, qui prospera fortuna secure utitur cf. Gesen. thes.) kann ein Mann der Ruhe nur in dem Sinne des Ruhegenießenden, nicht aber im Sinne eines Ruhe und Frieden bringenden heissen. Nur Letzteres, durchaus aber nicht Ersteres, eignet sich zur Bezeichnung des Messias. — 3) Bekanntlich kommt שִׁלֹה sonst im A. T. nur (und zwar 41 mal) als Name der Stadt vor, wo die Stiftshütte nach dem Einzug in das heil. Land aufgestellt wurde. Existirte nun diese Stadt mit dem Namen Schiloh d. i. Ruhestadt schon zur Zeit Jakob's, so ist es undenkbar, dass er den in der Bedeutung Ruhestadt schon eingebürgerten Namen zur charakteristischen Bezeichnung des zukünftigen Messias sollte gewählt haben; ist die Stadt oder ihr Name aber erst später entstanden, so ist es nicht minder undenkbar, dass man eine Stadt mit dem Namen benannt haben sollte, der sich durch Jakob's Weissagung in der Bedeutung Mann der Ruhe als Bezeichnung des Messias fixirt hatte. 4) Mag nun das Eine oder das Andere der Fall sein, so ist jedenfalls eine wesentliche Bezüglichkeit zwischen dem Schiloh der Genesis und dem Schiloh der übrigen Bücher des A. T. unabweisbar. Dass eine solche aber auch bei der Deutung auf den Messias aufrecht erhalten werden könne, ist pure Selbsttäuschung.

Wir bleiben also dabei, dass שִׁלֹה in Gen. 49, 10 Accusativ des Ortes sein müsse. Auf dieser gemeinsamen Grundlage haben sich drei verschiedene Auffassungen dieser Stelle herausgebildet: 1) Die Weissagung ist ein vaticinium ex eventu, Schiloh der Name der bekannten ephraimitischen Stadt, und der Sinn der Stelle kein anderer als: Der Stamm Judah solle während des ganzen Zuges durch die Wüste den Vorrang haben und der Anführer der Stämme sein, bis man oder er (Judah) nach Siloh d. h. zum Ziele der Wandrung gelangt sei. Dagegen spricht aber Folgendes: Die Annahme, dass der Segen in irgend einer Zeit nach Josua entstanden sei, wird, wie wir unten nachweisen werden, von dem Gewichte der entscheidendsten und unabweisbarer Schwierigkeiten erdrückt, und ist überhaupt nur ein Verlegenheitsaushelfer, um das dogmatische Vorurtheil von der Unmöglichkeit eigentlicher Weissagungen nicht gänzlich Schiffbruch leiden zu lassen. Und hat denn, — auch vorausgesetzt, der Segen schildre unter der fingirten Form der Weissagung irgend eine spätre Gegenwart, hat denn Siloh zu irgend einer Zeit eine solche Bedeutung, dass der Verfasser, wer er auch sei, in diesem Orte den Repräsentanten der höchsten und vollendetsten Blüthe der Geschichte seines Volkes sehen konnte, einer Blüthe, über die hinaus er keine höhere Herrlichkeit sich denken oder wünschen mochte? Grade in den Zeiten, in welche man die Abfassung des Segens verlegt hat, die Zeit der letzten Richter und die Zeit David's, war die Bedeutung und die Glorie Siloh's schon gar sehr in Abnahme gekommen.

2) Siloh ist wie allenthalben so auch hier die allbekannte, schon damals unter diesem Namen existirende Stadt, und Jakob hat im Geiste der Weissagung die Bedeutung, welche sie für die Geschichte Israels erlangen sollte, erkannt und gepriesen. So Delitzsch: „Das Kommen nach Siloh bildet den Markstein zweier Perioden in Israels Geschichte. Man lese nur wie Jos. 18, 1 die Versammlung des Volkes in Siloh erzählt wird. Ist hier das Kommen nach Siloh nicht als ein Einschnitt in Israels Geschichte bezeichnet? Es erfüllte sich damals, was Mose dem Stamme Judah segnend erbeten hatte

Deut. 33, 7. Das Kommen nach Siloh, bis zu welchem Judah nicht aufgehört hatte, an der Spitze der Stämme zu stehen, war das Ende des Umherirrens und Eroberns; es war der Anfang der Niederlassung und des Besitzes. שִׁילֹה wurde, was sein Name besagt: die Ruhestätte Israels cf. Jos. 21, 42; 22, 4 mit 18, 1.“

3) Nahe verwandt mit dieser Auffassung von Delitzsch ist diejenige, die ich schon in den frühern Auflagen dieser Schrift entwickelt und in Bd. II, S. 558 ff. gegen Hengstenberg vertheidigt habe. Ich kann mich nämlich nicht zu der Annahme entschliessen, dass Jakob eine solche zukünftige Bedeutung des in der ganzen Genesis nirgends erwähnten, und sicherlich damals sehr unbedeutenden Städtchens sollte erkannt und vorhervorkündigt haben, weil mir dadurch die Weissagung zu einer blossen Prädiction herabsinken würde. Da nun andererseits, wie ich Bd. II, S. 568 ff. gezeigt habe, im B. Josua, deutliche und unabweisbare Zeugnisse vorliegen, dass Siloh früher einen andern Namen, nämlich Taanat führte, und den Namen Siloh erst seit und wegen der Niederlassung der Stifths- hütte daselbst erhielt, so halte ich mich überzeugt, dass der Name שִׁילֹה in Gen. 49, 10 nicht auf den Namen der Stadt, sondern umgekehrt der Name der Stadt auf die Weissagung in Gen. 49, 10 zurückzuführen ist. Josua und seine Zeitgenossen nannten die Stadt so, weil sie Jakob's Weissagung in der Ankunft und Niederlassung daselbst erfüllt glaubten. Vgl. das Weitere in Bd. II, S. 568 ff.

Man hat neuerdings unendlich viel Wesens davon gemacht, dass שִׁילֹה nach seiner grammatischen Bildung nur ein nomen proprium, nicht aber ein nomen appellat. sein könne, und diese Thatsache dazu nöthige, unser שִׁילֹה entweder mit Tuch und Delitzsch als Namen der damals schon so genannten Stadt, oder mit Hengstenberg als nom. propr. des Messias zu fassen. Vgl. Bd. II, S. 564 ff. Ich halte jene Behauptung aus den a. a. O. geltend gemachten Gründen auch jetzt noch nicht für streng erwiesen. Aber als wenigstens wahrscheinlich muss auch ich sie anerkennen, und habe sie als solche schon l. c. anerkannt. Aber dass auch unter der Voraussetzung ihrer Richtigkeit meine Auffassung durch sie nicht gedrückt wird, lässt sich leicht zeigen, und ist von mir l. c. im Wesentlichen schon gezeigt worden. Ich habe namentlich schon darauf hingewiesen, dass man mit dem Begriff eines n. propr. hier ein leichtsinniges Spiel treibt. Nur wenn man diesen Begriff in seiner engsten Fassung nimmt, nach welcher ein Name nur dann ein nom. propr. heissen kann, wenn er bereits auf eine bestimmte, geschichtliche Persönlichkeit oder Oertlichkeit fixirt ist, widerstrebt er meiner Auffassung, widerstrebt dann aber auch in völlig gleichem Maasse der Fassung des שִׁילֹה als eines nom. propr. des Messias, denn dieser erhielt bekanntlich nicht den Namen Schiloh, sondern den Namen Jesus. Fasst man ihn aber nicht als ein reelles, geschichtliches, sondern als ein ideelles nom. propr., bei welchem alles Gewicht auf der appellativen Bedeutung des Namens liegt, so ist platterdings nicht abzusehen, warum er nicht ebenso gut zur Bezeichnung einer künftigen Oertlichkeit, wie einer künftigen Persönlichkeit habe gebraucht werden können.

Es muss mich daher in hohem Grade Wunder nehmen, dass sogar ein Mann wie Hofmann behufs Rechtfertigung seines Abfalls von seiner frühern Fassung zur Hengstenberg'schen sich eines so futilen Argumentes, wenn auch nur *ὡς ἐν παρόδῳ*, hat bedienen können (Schriftbew. 2. A. II, 2 S. 516). Doch sei, fährt er fort, dies nicht der eigentliche, zwingende Grund seines Abfalls. Diesen beschreibt er vielmehr in Folgendem: „Aber was mich bestimmt hat, jene Erklärung aufzugeben, war vor Allem die Wahrnehmung, dass vor den fraglichen Worten Juda zu einer Rast, die er sich durch Sieg über die feindliche Umgebung erstritten hat, gelangt und, wie zu רַגְלֵי יְהוּדָה bemerkt wurde, mit dem Abzeichen seiner Herrschaft an seinem Orte sitzend vorgestellt ist;

so dass nicht von seinem Kommen die Rede sein kann, wenn fortgefahren wird ער-כי יבוא שיליו. Aber auch dieses Argument ist ein unbegreiflich schwaches und nichtiges, welches die übrigen Vertheidiger der persönlich-messianischen Fassung sich schwerlich aneignen werden. Denn wenn gesagt ist: „Nicht soll weichen das Scepter von Judah, noch der Herrscherstab von zwischen seinen Füßen“, so ist damit doch sicherlich nicht gemeint, dass Judah zu denken sei als stetig und ununterbrochen, Tag und Nacht, Jahrhunderte lang bloss sitzend mit dem Stabe zwischen den Füßen. Und wenn Hofmann fortfährt: „Hiermit hängt zusammen, dass die Stellung des ילי nur aus dem Gegensatze erklärlich wird, dass nun dem Gekommenen die Völker gehorchen, nachdem sie bis dahin Juda durch die Schrecken vor seiner sieghaften Streibarkeit beherrscht und niedergehalten hat. Es hat nämlich mit dem Gehorsam der Völker gegen den, welcher kommt, eine so viel andre Bewandniss, so viel anders er selbst geschildert ist, als vorher Juda“, — so verweise ich ihn auf seine eigene treffende, und oben zu Anfang dieser Anmerkung mitgetheilte Exposition dieser Bewandniss.

Wir kehren nun zu unserer eigenen Auffassung zurück. Judah soll, das ist der Sinn der Weissagung, in ununterbrochenem Besitze fürstlicher Stellung unter seinen Brüdern bleiben, bis er durch Kampf und Sieg hindurch Aufgabe, Ziel und Vollendung seines Fürstenthums in dem erlangten Genuss glückseliger Ruhe und ungestörten Friedens und in dem willigen, freudigen Gehorsam der Völker dargestellt hat. Es versteht sich demnach von selbst, dass durch diesen terminus ad quem nicht die Grenze oder das Aufhören seines Fürstenthums, sondern vielmehr der Anfang der widerstandslosen, sichern und ungefährdeten Führung desselben angekündigt ist. Ebenso sehr versteht es sich von selbst, dass der Gewinn des Sieges und die Segnungen des Friedens, die Judah erringt, eben weil er sie als Fürst und Vorkämpfer seiner Brüder erringt, auch diesen in ungeschmälerter Fülle zu Theil werden sollen; und auch über die Völker, die ihm jetzt willig gehorchen, müssen sich die Segnungen dieses Friedens ergiessen.

Auf welche Zeit weist nun das ער-כי הין? Zunächst freilich auf dieselbe Zeit, von welcher der ganze Segen Jakob's handelt, auf die Zeit der vollzogenen Besitznahme des gelobten Landes. Mit diesem Zeitpunkte beginnt für Jakob's Anschauung das אחרית הימים, die letzte Zeit, die Zeit der Vollendung. Die relative Ruhe, mit welcher die Fremdlingenschaft und Pilgrimschaft seines Samens abschloss, fällt ihm noch zusammen mit der absoluten Ruhe, die Ziel und Abschluss jener ganzen Bewegung ist, die mit Abraham's Berufung begann. Was in der eventuellen Wirklichkeit eine lange continuirliche Linie mit dem Anfangspunkte der relativen Ruhe unter Josua und dem Endpunkte der absoluten Ruhe unter Christo ist, muss ihm von seinem prophetischen Standorte als ein Punkt erscheinen, weil der Anfangspunkt den Endpunkt und die dazwischen liegende Linie der Fortbewegung noch deckt, oder vielmehr weil der Anfang das Ende der Entwicklung noch potentiell in sich schliesst und nur vorbildlich darstellt. Ihre erste vorläufige und unvollkommene Darstellung fand die hier verheissene Ruhe im Zeitalter Josua's; aber dass diese Erfüllung nur eine vorläufige war, musste sich nach ihrem Eintritt durch die noch vorhandene Unruhe zeigen. Während also einerseits durch die zur Zeit Josua's eintretende relative Ruhe Jakob's Weissagung zur Erfüllung wird, bleibt sie andererseits wegen der auch dann noch fortdauernden Unruhe noch fortwährend Weissagung, bis sie in dem Eintritt der absoluten Ruhe ihre weitere, höchste und schliessliche Erfüllung findet.

Judah's fürstliche Stellung und Haltung, die er im Principate über seine Brüder, im siegreichen Kampfe gegen die Feinde bewährt, ist es, die den Genuss der Ruhe und des

Friedens erstritten hat. In demselben Maasse nun, in welchem die Zeit Josua's die von Jakob geweissagte Ruhe darstellt, muss demnach die Zeit vor Josua auch Judah's fürstliche Stellung bewahrheiten. Wäre die Ruhe unter Josua die rechte, absolute Ruhe gewesen, so müsste auch das Fürstenthum und der Vorrang Judah's vor Josua's Zeit sich in vollkommenster Weise dargestellt haben. Bleibt aber, wie wir gesehen, die Weissagung Jakob's von der zukünftigen Ruhe auch nach ihrer ersten vorläufigen und mangelhaften Darstellung unter Josua noch fortwährend Weissagung, so wird auch die Weissagung von der fürstlichen Stellung Judah's in der Zeit vor Josua nur eine erste, vorläufige und mangelhafte Erfüllung gefunden haben, sie wird auch nach dieser ersten, unvollkommenen Erfüllung (dem Vorrang des Stammes Judah in der Lager- und Marschordnung beim Zuge durch die Wüste) noch fortwährend Weissagung bleiben und auf ein in continuirlicher Entwicklung sich immer mehr ausbildendes Fürstenthum Judah's hinweisen, dessen höchste Erscheinung ebenso hoch über seiner ersten Erscheinung in der Zeit vor Josua steht, als die absolute Ruhe unter Christo über der relativen Ruhe unter Josua steht.

Die Weissagung Jakob's von der zukünftigen Ruhe, zu der Judah als Fürst, Repräsentant und Vorkämpfer seiner Brüder mit diesen eingehen soll, geht auf das Ende. Für Jakob's subjective Anschauung war Josua's Zeit das Ende, denn in Josua's Zeit sind alle Mängel und Bedürfnisse der patriarchalischen Zeit, die Jakob zum Bewusstsein gekommen waren, und alle Erfordernisse, die Jakob als Bedingungen des Heilseintritts kannte, erfüllt. Aber es waren noch andre Mängel und Bedürfnisse, noch andre Erfordernisse und Bedingungen des Heilseintrittes, von denen Jakob noch nichts wusste, und die in Josua's Zeit noch nicht erfüllt waren, und darum ist Josua's Zeit in objectiver Betrachtung noch nicht das Ende, und Jakob's Weissagung (weil sie neben dem Moment der Subjectivität, das sie als Product und Aeusserung des eignen Geisteslebens Jakob's an sich trägt, auch von einem Moment der Objectivität durchdrungen ist, womit der Jakob's Geist erleuchtende Geist Gottes sie geschwängert hat,) weist für jeden spätern Standpunkt auf eine höhere Gestaltung des Fürstenthums Judah's, als der Vorrang des Stammes Judah beim Zuge durch die Wüste war, und auf eine höhere Ruhe, als die Ruhe war, welche die Besitznahme des gelobten Landes brachte, hin.

Wenn wir uns genöthigt sahen, es entschieden zu bestreiten, dass Jakob bei seinem Segensspruche bereits an einen persönlichen Messias gedacht habe, so verkennen wir doch keineswegs, wie schon aus dem Bisherigen klar geworden sein wird, den bedeutungsvollen messianischen Gehalt des Spruches. Müssen wir doch nach der Ankündigung Jakob's, dass er seinen Söhnen verkündigen wolle, was ihnen באחרית הימים begegnen werde, sogar dem ganzen Segen messianischen Charakter zuerkennen, — denn die באחרית הימים ist eben die messianische Zeit, — wie viel weniger werden wir die Messianität des Segensspruches über Judah verleugnen können, da dieser als das Hauptglied des ganzen Segens unverkennbar hervortritt, gleichsam als das Centrum desselben, aus dem Alles, was die übrigen Segenssprüche Messianisches darboten, nämlich der ersehnte endliche, sichere Genuss der Ruhe und des Friedens, ausstrahlt? Denn Judah ist es ja, der als Fürst und Vorkämpfer seiner Brüder den Eingang in die Ruhe erstritten hat.

Die charakteristischen Merkmale der messianischen Idee, soweit dieselbe durch die bisherige Geschichte und Weissagung zum Bewusstsein gekommen ist, finden sich in dem Spruche über Judah wieder; denn ausser der Verkündigung des überschwänglichen Segens, der Abraham's Samen bestimmt ist, weist er auch hin auf die Segnungen, die von Abraham's Samen über die Völker kommen sollen. Dass nämlich der Gehorsam der Völ-

ker, obschon durch Kampf erstritten, dennoch als ein williger und freudiger, und dass andererseits Judah's Herrschaft über die Völker nicht als ein hartes, schweres Joch, sondern vielmehr als eine milde und freundliche, segenspendende und friedensbringende gedacht wird, ergiebt sich unzweifelhaft aus der sich unmittelbar daran schliessenden Schilderung der seligen Lust am Frieden, der Judah sich nun hingiebt, und des milden und sanften Charakters, den Judah nun entfalten und bewähren kann. —

Die messianische Idee findet sich hier wesentlich noch in demselben Stadium der Entfaltung, wie in den vorhergegangenen Weissagungen. Dies kann nicht auffallen, da wir uns auch noch wesentlich in demselben Stadium der geschichtlichen Entfaltung, nämlich der Familiengeschichte, befinden. Wir haben hier noch dieselbe Gebundenheit der messianischen Idee, nach welcher das Heil, dessen eigentlicher Kern doch rein geistliche Güter beschliesst, noch in der Schale irdischer Güter und leiblicher Segnungen erscheint; wir sehen auch hier noch die Heilsidee mit derselben noch nicht zur concreten Gestaltung gelangten Unbestimmtheit behaftet, nach welcher zwar so viel gewiss ist, dass in Abraham's Samen die Völker gesegnet werden sollen, alles Andre aber noch unbestimmt bleibt — Dennoch ist hier ein Fortschritt in der Entwicklung der Weissagung wenn nicht schon gegeben, so doch wenigstens angebahnt. Dies neue Moment liegt in der Auszeichnung Judah's als des Fürsten unter seinen Brüdern, der als der Vorkämpfer seiner Brüder mit ihnen und an ihrer Spitze Ruhe, Heil und Frieden erringt und behauptet. Damit kann nun freilich, wie wir gesehen haben, weder im Sinne des Sprechenden, noch im Verständniss des Hörenden das gemeint sein, dass mit Ausschluss der übrigen Stämme der Stamm Judah allein Heilsträger und Heilsbringer für die Völker sein werde, und noch viel weniger, dass auch selbst der ganze Stamm Judah von dieser Aufgabe ausgeschlossen sein, und nur ein einziges Individuum aus diesem Stamme sie ausrichten solle. Aber indem Judah grade da, wo es sich um die Herbeiführung und die Behauptung der Ruhe, des Heils und des Friedens handelt, als der Fürst und Herzog unter seinen Brüdern hingestellt wird, war die rechte Besondrung Judah's für die messianische Idee angebahnt. Sobald nämlich das Streben nach der Entfaltung zu einem zahlreichen Volke, als der ersten und nächsten Bedingung zur Ausrichtung seines Berufes, befriedigt war, und nun sich das Bewusstsein mit thatsächlicher Nöthigung herausstellte, dass die blosse Vielheit des Volkes als solche die Ausrichtung und Erfüllung seines Berufes nicht herbeizuführen vermöge, sondern zu diesem Behufe die Vielheit sich unter eine Einheit sammeln und concentriren müsse, — als in Moses, Josua und David einzelne Männer als Retter und Erlöser, als Lenker und Regierer des gesammten Volkes aufgetreten, und in ihrer Geschichte ein Substrat, ein Ausgangs- und Anhaltspunkt für die Idee eines persönlichen Messias gegeben war, — da musste auf Grund unsrer Weissagung diese Idee sich an den Stamm Judah heften, und dies um so unabweisbarer, als unterdessen dieser Stamm auch geschichtlich immer entschiedener in den Vordergrund getreten war.

4. „E concessis argumentirend“, (nämlich dass der Segen Jakob's Verhältnisse schildere, die erst nach der Besitznahme von Kanaan durch Jakob's Nachkommen geschichtlich vorhanden waren,) und „den Streit über mögliche oder unmögliche Abkunft des Stückes von Jakob Denen überlassend, deren specielles Interesse es erheische, erfolglos diesen sterilen Boden zu cultiviren“, aber dennoch von vorn herein mit speciellem dogmatischen Interesse es als das vor Allem Gewisse betrachtend, dass eine eigentliche Weissagung etwas rein Undenkbares sei, bemüht sich „die grammatisch-historische Auslegung“, wie die rationalistische (weil nach eigem Geständnisse von dem Vor-Urtheil absoluter Unmöglichkeit solcher Weissagung beherrschte) Exegese sich zu nennen beliebt, — folge-

richtig (?) Jakob wie Mose die Autorschaft absprechend aus dem historischen Hintergrunde die Abfassungszeit des Liedes zu ermitteln“ (Tuch Comm. S. 554 f.). Aber schon die vielen verschiedenen und einander ausschliessenden Resultate, welche die sich ausschliesslich als „grammatisch historische“, preisende Kritik auf diesem „folgerichtigen“ Wege gewinnt, sprechen grade nicht sehr zu Gunsten ihrer Sicherheit und Zuverlässigkeit.

Grade bei diesem Segen sind aber durch besondere Gunst der Umstände die vorhandenen Data zur Beurtheilung der Abfassungszeit so zahlreich, entschieden und günstig, dass die Authentie desselben beinahe gesicherter ist, als die irgend eines andern angefochtenen oder zweifelhaften Stückes des A. T. Denn 1) ist die Art und Weise dieses Segens durchaus nicht die eines vaticinii post eventum; 2) lässt sich nachweisen, dass keine einzige Zeit post eventum vaticinii, d. h. nach der Einnahme des gelobten Landes unter Josua, aufzufinden ist, in welcher alle Segenssprüche zugleich entstanden sein können; — 3) enthält der Segen positive Data, die uns nöthigen, seine Abfassung in vormossaische Zeit zu verlegen; — 4) endlich ist Inhalt und Form desselben den Anschauungen, so wie den Einsichten und Aussichten Jakob's vollkommen angemessen und enthält durchaus nichts, was uns im Munde Jakob's, falls wirklich sein Blick, von einer prophetischen Begeistrung erregt und getragen, in die Zukunft geschaut haben kann, irgendwie befremden könnte.

Wie sehr unser prophetisches Gemälde dem historischen Hintergrunde, auf dem es sich erhebt, angemessen ist, wie vollkommen der Inhalt desselben der dermaligen Seelenstimmung Jakob's, seinen Anschauungen, Bedürfnissen und Erwartungen entspricht, hat sich bereits oben gezeigt. Wenn nun von dieser Seite nichts entgegensteht, das Lied als wirkliche Weissagung anzusehen, und den historischen Rahmen, in welchen es eingefasst ist, anzuerkennen, so muss uns andererseits eine genaue und durch keinerlei dogmatisches Vorurtheil schon voreingenommene Betrachtung bald überzeugen, dass der Segen weder im Ganzen noch im Einzelnen wie ein vaticinium post eventum aussieht, dass alle charakteristischen Merkmale, welche uns zur Annahme einer solchen fingirten Weissagung berechtigen oder zwingen könnten, hier fehlen. Die wirkliche Weissagung sieht aus der Gegenwart in die Zukunft, oder vielmehr sie sieht die Zukunft in der Gegenwart, d. h. die Keime, Ansätze oder Präformationen der Zukunft, die bereits in der Gegenwart erkennbar geworden sind, so wie die wesentlichen Mängel und Bedürfnisse der Gegenwart, die schon fühlbar geworden sind, schaut sie, von göttlicher Erleuchtung getragen, in dem Zustande der Entfaltung, Ergänzung und Vollendung, dem sie zustreben, den sie vermöge des in der Geschichte liegenden Momentes der Nothwendigkeit erreichen werden und müssen: — während die eventuellen Phasen der Gestaltung, welche die Entfaltung jener Keime und die Erfüllung jener Mängel durchmacht, so wie die eventuellen Formen, in welchen die Entfaltung und Erfüllung zur äussern Erscheinung kommt, auch selbst der wirklichen Weissagung verschlossen bleiben, weil und insofern sie ausschliesslich von dem in der Geschichte waltenden Moment der Freiheit bedingt sind, und darum in der Gegenwart noch gar kein Substrat haben und gar keinen Ausgangs- und Anknüpfungspunkt für die Weissagung bieten. Dadurch erlangt die wirkliche Weissagung, so concret sie auch in Beziehung auf die Idee ist, so scharf und sicher auch hier ihr Blick ist, doch in Beziehung auf die äussern Formen und Gestalten, in denen die Idee zur Erscheinung kommt, den Charakter unbestimmter Allgemeinheit. Ja noch mehr, vergleichen wir die Weissagung mit ihrer accidentellen Erfüllung, so wird sogar meist eine scheinbare Incongruenz zwischen beiden sich zeigen, die theils dadurch bedingt ist, dass die Weissagung in ein ein-

ziges Gesichtsfeld zusammengedrängt und vollendet schaut, was in der Erfüllung in successiver Entfaltung und mit mannigfachem Anstreben und Zurückbleiben, Erreichen und Verfehlen sich darstellt; — theils auch dadurch, dass die Weissagung um die Idee, um welche es ihr allein zu thun ist, aussprechen zu können, ihr ein Kleid giebt, das nur ausschliesslich diesem Zwecke dient, und daher mit dem Kleide, das die Erfüllung aus der Freiheit und Zufälligkeit der eventuellen Entwicklung sich webt, äusserlich oft nicht genau harmonirt. Anders hingegen die fingirte Weissagung. Diese kleidet das, was sie erlebt hat, was ihr bereits in voller Entfaltung, in eventueller Erscheinung vorliegt, in das Gewand der Weissagung. Hierbei wird sie, selbst bei dem entschiedenen Willen, Alles zu vermeiden, was sie als das, was sie ist, verrathen könnte, doch nicht so sehr von den vorliegenden concreten Erscheinungsformen abzusehen vermögen, dass es ihr gelänge, den oben dargelegten Charakter der wahren Weissagung in dem Maasse zu erkünsteln, dass der Betrug gar nicht zu entdecken wäre; sie wird es aber um so weniger wollen und können, je mehr sie sich dabei, wie behauptet wird, in naiver Unbefangenheit einer für ihr sittliches Bewusstsein nicht unbedingt verwerflichen Illusion hingiebt, je weniger sie raffinirten Betrug mit klarem Bewusstsein erstrebt.

Beurtheilen wir nun nach diesem Maassstabe unsre Weissagung, so werden wir gestehen müssen, dass sie wohl die Merkmale einer wirklichen Weissagung, durchaus aber nicht die eines *vaticinii post eventum* an sich trägt. Zwar wird mit grosser Zuversicht das *grado* Gegentheil behauptet. Grade die speciellen Schildrungen des Segens, ihre accidentelle Uebereinstimmung mit der Erfüllung, setzen es ausser allem Zweifel, sagt man, dass hier nur eine maskirte Copie der Gegenwart, keine wirkliche Weissagung der Zukunft vorliege. Aber nichts destoweniger bietet der Segen im Ganzen wie im Einzelnen eine solche unbestimmte Allgemeinheit der Aussagen dar, entbehrt so sehr in seinen Schildrungen der scharfen äussern Umrisse, der concreten Gestaltungen, der Beziehungen auf zufällige Ereignisse, die nur für die Gegenwart Bedeutung haben, congruirt mit den äussern, zufälligen Zuständen der Zeit, die er als eine vorliegende copiren soll, im Ganzen so wenig, dass die Annahme eines *vaticinii post eventum* als eine durchaus unzulässige erscheint. Es liegt hier klar der Fall vor, dass, während die Weissagung in einzelnen Zügen zu viel Bestimmtheit enthält, als dass sie als das Product bloss natürlicher Einsicht oder subjectiver Erwartung gelten könnte, sie auf der andern Seite im Allgemeinen und im Einzelnen doch viel zu unbestimmt gehalten ist, als dass man in ihr ein sogenanntes *vaticinium post eventum* sehen könnte. Die rationalistische Kritik, für welche es ein Drittes gar nicht giebt, muss *νίξ καὶ λάξ* Eins von beiden zu behaupten suchen.

Einem Begriff von der im Ganzen vorhandenen Unbestimmtheit und Allgemeinheit der Haltung unsres Segens in Beziehung auf concrete Gestaltung und specielle Thatsächlichkeit geben besonders die beiden Sprüche über Judah und Josef. Jeder derselben nimmt beinahe so viel Raum ein, als alle Uebrigen zusammen. Man sieht, der Verfasser wollte sich recht ausführlich bei ihnen aufhalten, wollte bei der Schildrung ihres Looses und ihres Vorzuges vor allen andern Brüdern recht lange verweilen, recht *con amore* sich dabei ergen. Hätte er nun aus der Vergangenheit und Gegenwart seinen Stoff und seine Farben genommen, so müssten wir hier eine an speciellen, zutreffenden Beziehungen, an concreten Gestalten besonders reiche Darstellung vor uns haben. Und wie unbestimmt sind dagegen factisch beide Segenssprüche gehalten! Nur allgemeine Ideen und Anschauungen von Löwenmuth und Kampfesstärke, von Sieg und Herrschaft, von Segensfülle und Vorzug, die nur eben in so weit mit äusserer Gestaltung angethan sind, als unumgänglich

nöthig war, um ihnen einen fassbaren Ausdruck zu verleihen! Wer möchte behaupten dürfen, dass diese Segenssprüche nur aus der vorliegenden Wirklichkeit entnommen sein könnten? Der ganze Segen geht anerkanntermaassen auf die vollzogene Besitznahme des heiligen Landes und dessen Vertheilung unter die 12 Stämme; und wie wenig Charakteristisches bieten beide Segenssprüche in dieser Beziehung! Wer möchte im Stande sein, aus den Andeutungen von Reichthum an Wein und Milch bei Judah, oder von Thau und Regen bei Josef auf das beiden Stämmen zu Theil gewordene Gebiet, wenn es sonst nicht bekannt wäre, zu schliessen, oder in diesen Prädikaten die ausschliesslichen, charakteristischen Merkmale jedes der beiden Gebiete zu erkennen? Nur von dem verkündigten Principate Judah's könnte allenfalls behauptet werden, dass die Allgemeinheit der Idee hier zu einer concreten, äusserlichen Gestaltung sich verdichtet habe; — aber grade hier mangelt die äusserliche Congruenz mit der Wirklichkeit, wie sie in der angeblichen Zeit der Abfassung vorlag, so sehr, dass man genöthigt ist, die spätre Herrlichkeit des Stammes als anticipirt zu denken, was bei einer wirklichen Weissagung gar wohl, keinesfalls aber bei einer fingirten stattfinden kann.

Betrachten wir die übrigen Sprüche. Von den Zuständen und dem Besitze des Stammes Ruben sagt der Verf. gar nichts. Wie wäre das bei einem vaticinium post eventum denkbar? Mag der Stamm noch so unbedeutend gewesen sein, mag auch sein Gebiet ausserhalb des eigentlichen Kanaan gelegen haben, so gilt beides in fast gleichem Maasse auch von Gad und der einen Hälfte von Manasseh, von denen der Verf. doch etwas zu sagen hat. Dass Jakob sich allein auf den Stammvater beschränkt und vom Stamme gar nichts, als bloss den Nichtbesitz des Principates aussagt, erklärt sich sehr leicht; aber völlig undenkbar ist es, dass ein Zeitgenosse Simson's, Samuel's oder David's so ganz und gar vom Stamme absehend, nur Beziehung nehme auf den Stammvater; dass er einen Fluch über Ruben aussprechen lasse, ohne im Mindesten anzudeuten, wie, wo und wodurch dieser Fluch sich an den Schicksalen des Stammes bewährt habe.

Simeon und Levi sind im Segen einander völlig gleichgestellt. Ihr Loos erscheint als ein völlig identisches: beide sollen zerstreut sein unter Israel. So konnte sich Jakob ausdrücken, nimmermehr aber ein Verf., der diese an sich völlig verschiedenartige Zerstreuung bereits vor Augen hatte. „Simeon erhielt seine Wohnsitze inmitten des Stammes Judah,“ sagt Tuch mit Recht; aber wenn er fortfährt: „doch ohne zusammenhängende Grenze,“ so geht er schon über seine Competenz hinaus. Wie verschieden ist nun diese Vertheilung Simeon's von der Levi's! Gewiss so verschieden, dass ein späterer Verf. sicherlich nicht beide unter ein und denselben Ausdruck zusammengefasst hätte.

Dem Stamm Sebulon wird das Wohnen am Meeresstrande und die Nachbarschaft der phönizischen Handelsstadt Sidon zugesagt. Hier haben wir allerdings einen Fall, der mit nicht geringem Scheine für die gegnerische Ansicht geltend gemacht werden könnte, und wenn alle Segenssprüche in solcher Weise von der Zukunft sprächen, so würde die Behauptung eines vaticinii post eventum Bedeutendes für sich haben. Aber wenn dieser Segensspruch durch die Bestimmtheit und Genauigkeit seiner Verkündigung den Gegnern ein Argument in die Hände zu geben scheint, so entreisst er es ihnen wieder durch die Incongruenz der Erfüllung mit der Weissagung. „Wäre (sagt mit Recht M. Baumgarten) die Weissagung Jakob's post eventum geschrieben, so würde wohl geographisch genauer geredet sein, und die Bestimmung der Grenze gegen Sidon würde viel eher auf Asser (Jos. 19, 28) als auf Sebulon gekommen sein.“ Soweit sich die Grenzen des Stammes Sebulon nach dem Buche Josua (19, 10—16) bestimmen lassen, reichten sie damals gar nicht bis an's Meer. Wenn demnach der Segensspruch über Sebulon nicht

eine der Gegenwart entnommene Beschreibung sein kann, weil er mit dem Zustande der Dinge zur Zeit Josua's nur halbwegs passt, so muss auf der andern Seite freilich in Sebulon, dem Stammvater, ein Grund vorhanden gewesen sein, der Jakob speciell auf's Meer hinwies, der ihm Substrat und Ausgangspunkt für diese Weissagung bot. Dass wir diesen Grund nicht kennen, beweist noch nichts gegen dessen Vorhandensein.

Isaschar erscheint als kräftiger aber träger Nomade, der in sorgloser Ruhe des Friedens in seinem fruchtbaren und lieblichen Erbtheil geniesst und sich lieber manche Unbill gefallen lässt, als durch entschiedenes kampferüstetes Auftreten seine behagliche Ruhe gefährdet. Auch hier ist der uns bekannte Zustand des Stammes in der Richterzeit keineswegs in dem Maasse übereinstimmend, wie es von einer aus dem Erfolg entnommenen Weissagung erwartet werden muss; denn „grade Isaschar erwarb sich mit Sebulon vereint (Richt. 5, 14. 15. 18) den Ruhm heldenmüthiger Tapferkeit, während Ruben, Dan und Asser in Unthätigkeit blieben,“ — was dem supponirten Verf. der spätern Zeit nicht unbekannt sein konnte — und dass dieser Heldenmuth in der zweiten Hälfte der Richterzeit schon in sein grades Gegentheil umgeschlagen sein sollte, ist reine Voraussetzung. Auch hier liegt die Congruenz des Segens mit seiner Erfüllung nicht in einer äusserlichen, an einen einzelnen Zeitmoment gehefteten Thatsache, sondern in dem Gesamtcharakter der Geschichte dieses Stammes. Die Weissagung fasst auch hier, wie in allen übrigen Segenssprüchen, die ganze Geschichte des Stammes seit der Erobrung des Landes in ein einziges Gesichtsfeld.

Von dem Spruche über Dan sagt Ewald: „Dies geht deutlich auf Simson's Zeit und Richteramt, als auch der kleinere Stamm Dan ebensowohl wie irgend ein andrer oder grössrer in Simson einen wenigstens eine Zeitlang glücklichen Richter und Helden in seiner Mitte aufkommen sah, dessen er sich rühmen konnte, und unter ihm, obwohl klein und gedrückt, sich dennoch kühn gegen die philistäische Uebermacht erhob, ähnlich einer gegen den mächtigen Reuter hinterlistig kämpfenden Schlange. Und je gewisser diese Stellung des Stammes unter Simson bald ohne bedeutende Nachwirkung vorüberging, desto sicherer muss ein solcher Ausspruch während der kurzen glücklichen Erhebung Simson's selbst niedergeschrieben sein.“ Diese Argumentation ist scheinbar genug, aber auch nur scheinbar. Vorerst noch abgesehen davon, dass der klägliche, haltungslose Zustand Judah's grade in der Zeit Simson's, die Feigheit und der Mangel an allem Gemeinsinn, den dieser Stamm grade damals zeigte (Richt. 15, 9 ff.), gegenüber der hochfahrenden Schildrung des Löwenmuthes, der Siegerkraft, des Principates und der Hegemonie Judah's in unserm Segen, mit Ewald's Ansicht absolut unverträglich ist, — liegt dieser Ansicht in Beziehung auf Dan und Simson auch eine Verkennung des eigentlich Charakteristischen im Richterthume Simson's zu Grunde. Mag man auch nach Ewald'scher Weise alle wunderbaren und wunderlichen Thatsachen, welche uns von Simson berichtet sind, als Mythen ansehen, so bleibt doch sicherlich so viel als historisches Residuum übrig, dass grade das Charakteristische im Richterthum Simson's und im Unterschiede von dem der vorhergehenden Richter darin besteht, dass Simson durchweg nicht nur von der Gesamtheit der Stämme, sondern auch von seinem eignen Stamme theils aus eigener Schuld vereinzelt, theils aus Schuld der Zerrissenheit und Gesinnungslosigkeit seiner Zeit von Allen im Stich gelassen, auftritt, und daher auch trotz der gewaltigsten Anstrengungen und der glücklichsten Erfolge so wenig oder gar nichts Nachhaltiges ausrichtet. Dem ganzen Stamme so ohne Weiteres zuzuschreiben, was bloss einem einzelnen Manne aus demselben und zwar grade als einem Vereinzelt und von seinem Stamme Verlassenen zukommt, ist bei einem Zeitgenossen nicht denkbar. Dennoch müsste es höchst auffallend erschei-

nen und als ein kaum zu beseitigendes Argument für Ewald's Ansicht anerkannt werden, dass grade bei diesem und keinem andern Stamme des Richterthums und zwar in solcher Weise erwähnt wird, — denn wie käme der alte Jakob zu dieser Specialität, — wenn nicht der Name des Stammes die völlig hinreichende Aufklärung für diese auffallende Erscheinung darböte. Wo es nur thunlich ist, gehen die Segenssprüche von der Deutung des Namens aus, und das in der patriarchalischen Zeit so beliebte, so oft wiederkehrende „nomen habet omen“ ist ein vollkommen hinreichender Ausgangspunkt für Jakob's Weissagung, dass Dan, der Richter, sein Volk richten werde. —

Gad's Segen entbehrt alles Speciellen und Concreten, eine dreifache Paronomasie seines Namens ist alles, was über diesen Stamm gesagt wird. — Asser wird ein fettes, ergiebiges Gebiet verheissen, in einer Allgemeinheit des Ausdrucks, die auf nichts weniger als auf ein vaticinium post eventum hinweist. Der Segen über Naftali, so wie der über Benjamin entbehren vollends aller charakteristischen Angaben, wie wir sie von einer Anschauung der vorliegenden Gegenwart erwarten müssten. — Und dass der Stamm Josef's ausschliesslich in seiner Einheit festgehalten ist, dass des mächtigen Stammes Ephraim gar nicht besonders gedacht ist, und die geographische Spaltung Manasse's, von der es viel eher noch als von Simeon heissen könnte: „Zertheilen will ich ihn in Jakob“, gar nicht in Betracht kommt, will sich doch in der That schlecht zu einem vaticinium post eventum vereinigen.

Wie die einzelnen Segenssprüche schlecht zu der gegnerischen Annahme passen, so auch die Eingangsworte zu allen, falls nämlich die Worte בארצות היתם, wozu wir exegetisch genöthigt sind, als Bezeichnung der letzten Zeit, der Zeit der Vollendung, zu fassen sind. Denn ein Zeitgenosse Simson's, Samuel's oder David's würde nimmermehr seine Zeit, die noch so viele fühlbare Mängel, Bedürfnisse, Keime und unvollendete Anfänge beschloss, als die Zeit der Vollendung haben bezeichnen können.

Ein entscheidendes Zeugniß für die wenigstens vormosaische Abfassung des Segens bietet der Spruch über Levi. v. Bohlen (S. 453) hat vollkommen Recht, wenn er behauptet, dass Levi zur Zeit des Dichters unsres Liedes noch nicht könne Priesterstamm gewesen sein; kehrt aber dann das Oberste zu unterst, indem er daraus den Schluss zieht, dass der Stamm Levi erst in später, nachmosaischer Zeit zum ausschliesslichen Besitz des Priesterthums gelangt sein könne; denn ist irgend etwas aus der Urgeschichte des Volkes Israel vermöge historischer Nöthigung gewiss, so ist es dies, dass (wie Tuch richtig sagt S. 557:) das Priesterthum eine von Moseh selbst den Leviten gegebene Berechtigung war. Vom Priesterthum ist aber in unserm Spruche mit keiner Sylbe die Rede, nicht die leiseste Beziehung oder Andeutung lässt vermuthen, dass der Verf. in Levi bereits den priesterlichen Beruf gekannt habe. Tuch bemerkt zwar: „Das Zerstreutwerden in Israel, das unser Dichter kennt, ging eben aus der priesterlichen Bestimmung Levi's hervor.“ Das ist aber keine Exegese, sondern sonnenklar Eisegese; — vielmehr ist das Zertreutsein, „das unser Dichter kennt“, nur eine Folge des Fluches, der hier über Levi ausgesprochen ist, nur die entsprechende Strafe für die verkehrte Einigung zu verkehrtem Zwecke, deren sich der Stammvater schuldig gemacht hat. Dieser Fluch wurde in Segen verwandelt, als die falsche Einigung und der ungöttliche Eifer, mit welchen der Stammvater die Zerstreung als Fluch verdient hatte, paralysirt wurde durch die rechte Einigung und den göttlichen Eifer, mit welchen der Stamm Levi die Zerstreung als Segen und Gunst verdiente (2 Mos. 32, 27—29). Die äussre Erscheinung der Zerstreung blieb dieselbe, nur der Grund und mit ihm das innre Wesen der Zerstreung wurde ein Andres. — Hätte der Verfasser den Stamm Levi schon als Priesterstamm ge-

kannt, so hätte er bei seinem entschiedenen religiösen, specifisch-israelitischen Bewusstsein unmöglich das Priesterthum, das auch ihm gewiss als Kern und Stern der ganzen Volksverfassung erscheinen musste, mit Stillschweigen übergehen können, er hätte unmöglich die Zerstreung, welche Folge des Priesterthums war, und darum das Priesterthum selbst als einen Fluch bezeichnen können. Dem Gewichte dieses Argumentes sucht Tuch durch die Bemerkung zu entgehen: „Wir sehen uns in Zeitverhältnisse versetzt, wo das Nationalheiligthum nur locker die Stämme zusammenhielt, die Leviten fast heimatlos das Land durchzogen und dem als Priester dienten, der sie gegen Sold in Lohn nahm, Jud. 17, 7—12. 18, 4. 19 f., vgl. V. 30, und Aaron's Nachkommen am Nationalheiligthum sich die Verachtung und den Unwillen des Volkes zuzogen, 1 Sam. 2, 12—17.“ Wie unhistorisch ist es aber, von einem einzelnen verkommenen Vagabonden (denn nur von einem Einzigem handeln alle aus dem Buch der Richter angezogenen Stellen), der im Stamme Levi vorkommt, zu schliessen, dass der ganze Stamm nur aus lauter solchen Vagabonden bestanden habe; wie verkehrt ist es, aus der Thatsache, dass ein Paar von ihrem Vater verwahrlosete böse Buben aus dem Priesterstande, wie die Söhne Eli's, den Unwillen des Volkes durch ihre Frevel und Gewaltthaten erregten, zu schliessen, dass der ganze Stamm, dem sie angehörten, in derselben Verworfenheit und demzufolge auch in derselben Verachtung gestanden habe! Mag auch der Priesterstamm in den verworrenen Zeiten der Richter theils durch Schuld der Zeit und der Umstände, theils durch eigne Schuld an seiner Stellung, seinem Ansehen, seinen Einkünften etc. Einbusse erlitten haben, — jedenfalls war dies aber bei Weitem nicht in so grellem Maasse der Fall, wie Tuch es darzustellen beliebt — so konnte doch weder zu dieser noch zu irgend einer andern Zeit die Zugehörigkeit zum Priesterthum in Israel von theokratischesinnigen Männern mit eben so tiefem religiösen als lebendigem nationalen Bewusstsein, wie der Verf. unsres Liedes ohne allen Zweifel Einer gewesen ist, — rein und unbedingt als ein Fluch angesehen werden. Zeigt doch selbst die Geschichte eben jenes vagabundirenden Leviten im B. d. Richter, wie hoch auch an diesem verkommenen Menschen noch die Zugehörigkeit zum Priesterstamme geschätzt wurde! Micha hält ihn „gleich wie einen Sohn“ Jud. 17, 11, und die auswandernden Daniten halten seinen Besitz doch noch für ein so grosses Gut, dass sie, als er nicht freiwillig ihnen folgen will, lieber Gewalt anwenden, als ihn fahren lassen. — Muss also Beides feststehen bleiben, 1) dass zur Zeit der Abfassung des Segens Levi noch nicht Priesterstamm war, und 2) dass Levi schon durch Moseh Priesterstamm geworden ist, so steht auch die vormosaische Entstehung des Segens fest, und wir sind dann so nahe an die Zeit herangerückt, der er nach seiner jetzigen Stellung angehören soll, dass wohl Niemand, der jene beiden Vordersätze zugiebt, Bedenken tragen wird, ihn vollends auf Jakob, als dessen Werk er sich selbst ausdrücklich ankündigt, zurückzuführen.

Eine andere Zeit der Abfassung lässt sich aber auch zwischen Josua und David — denn ausschliesslich innerhalb dieser Grenzen muss jedenfalls die Annahme eines vaticinii post eventum sich bewegen — platterdings nicht auffinden. Nehmen wir mit Tuch, dem Segen Levi's zu Liebe, damit derselbe, wenn auch noch so sehr verdreht und verdeutet, doch halb- oder viertelwegs zur Anerkennung komme, — die Zeit Samuel's, oder mit Ewald, dem Segen Dan's zu Liebe, die Zeit Simson's als die Abfassungszeit an, so legt dagegen der jedenfalls zu gleicher Zeit abgefasste Segen über Judah das entscheidendste Zeugniß ab. Denn wie passt die Glorie, welche der Verf., sich selbst überbietend, in prächtigen Farben und hochfahrenden Ausdrücken um Judah's Haupt sammelt, zu dem kläglichen, feigherzigen und gesinnungslosen Treiben Judah's in der Zeit

Simson's (Jud. 15, 9 ff.), oder zu der völligen Bedeutungslosigkeit des Stammes Judah in der Zeit Samuel's, die so gross war, dass desselben während der ganzen Wirksamkeit Samuel's bis zum selbständigen Auftreten David's kaum einmal gelegentlich (1 Sam. 11, 8; 15, 4) gedacht wird, und auch hier in einer Weise, die von seiner verhältnissmässigen Unbedeutendheit Zeugniß ablegt (denn nach 1 Sam. 11, 8 waren im Kriege gegen die Ammoniter der Kinder Israel 300,000 Mann, und der Kinder Judah nur 30,000, — und nach 1 Sam. 15, 4 zählte das Heer Saul's gegen die Amalekiter 200,000 Mann Fussvolks und 10,000 Mann aus Judah)! Wie reimt sich das gepriesene Fürstenthum Judah's, seine unvergängliche Herrschaft und Hegemonie, die ihm im Segen beigelegt werden, zu der Thatsache, dass Judah erst unter und durch David zur fürstlichen Stellung gelangte? Oder sollte denn wirklich der bloss äusserliche Vorrang in der Lager- und Marschordnung beim Zuge durch die Wüste vom Verfasser als mit dem von ihm gepriesenen Fürstenthum völlig quadrirend, als die ganze Fülle seiner Schilderung erschöpfend angesehen worden sein können? — Aber abgesehen von dem Spruch über den Stamm Judah, und mehr auf den ganzen Segen im Allgemeinen gesehen, ist es wohl denkbar, dass ein Segen, der sich so in Lob und Preis des glücklichen Looses der Stämme ergeht, der nicht Worte und Bilder genug finden kann, um die Fülle des Segens, der Macht, des Sieges und des durch den Sieg errungenen Friedens fast bei jedem einzelnen der Stämme zu schildern, in der zweiten Hälfte der Richterzeit in der Absicht, die nächste Vergangenheit und die vorliegende Gegenwart zu schildern, entstanden sein könne? Nein, wahrlich aus der zerrissenen, traurigen und bedrängten Zeit der Richter, die von unsern Gegnern in der Regel noch zerrissener, zügelloser und ungeordneter gedacht wird, als wir es anerkennen können, — aus einer Zeit, in welcher Israel immer von Neuem wieder von den Heiden unterjocht und zertreten wurde, in der Schmach über Schmach über das Volk Gottes um seines immer wiederkehrenden Abfalls willen gehäuft wurde, kann eine solche hochfahrende Darstellung der Verhältnisse und Zustände Israels, wie sie der Segen durchweg bietet, *unmöglich* als eine Schilderung der Gegenwart unter der Form der Weissagung, die in der Gegenwart erfüllt zu denken sei, hervorgegangen sein.

Aber wir brauchen vielleicht nur, um all diesen unüberwindlichen Schwierigkeiten zu entgehen, die Entstehungszeit etwas weiter hinaufzuschieben, etwa mit Heinrichs auf die Zeit David's oder Salomo's. Dann bleibt der Segen Judah's in voller Kraft, dann finden in den glänzenden Siegen David's, oder in der herrlichen Friedenspracht Salomo's all seine hochfahrenden Schilderungen ihre vollen und erschöpfenden Thatsachen. Aber incidit in Scyllam, qui vult vitare Charybdin. Dann tritt wie bei der frühern Annahme der Segen über Judah, so hier wieder der Spruch über Levi als ein fataler Gegenzeuge, als ein lästiger Störefried auf. Denn seit David's Zeiten befindet sich ohne Zweifel der Priesterstamm im Besitz des höchsten Ansehens und der bevorzugten Stellung, und es schwindet bei dieser Annahme auch die letzte mühsam errungene und festgehaltene Möglichkeit, dem Fluch über Levi in unserm Liede eine irgend scheinbare Harmonie mit der behaupteten Abfassungszeit desselben zu geben.

Hindert uns nun die lobpreisende Haltung des ganzen Segens und vor Allem insbesondere der Segen über Judah, die Abfassungszeit des Liedes in die Richterzeit zu versetzen, und verbietet uns andererseits der Spruch über Levi, sie der davidisch-salomonischen Zeit anzuweisen, sind endlich dies aber die äussersten Grenzen, innerhalb welcher jede Auffassung des Segens als eines vaticinii post eventum sich bewegen kann, so zerfällt diese Auffassung in sich selbst als unzulässig und nichtig, und wir sehen uns auch auf diesem Wege wieder zu der Anerkennung zurückgedrängt, dass der Segen der

vormosaïschen Zeit seine Entstehung verdanke, und dass dann auch der Anerkennung seiner Authentie und seines Charakters als einer wirklichen und eigentlichen Weissagung durchaus nichts weiter entgegenstehe, — als allenfalls das rationalistische Placet: „Es giebt keine eigentliche Weissagung.“

Jakob's und Josef's Tod.

§ 88. (Gen. 49, 28—50, 26.) — Nachdem der Patriarch mit prophetischem Blicke seine Nachkommen im Besitz des Landes seiner Pilgrimschaft geschaut und das Geschaute in prophetischer Rede verkündigt hatte, tritt der letzte Wunsch seines Lebens, dort im Lande seiner Erinnerungen und seiner Hoffnungen, im Erbbegräbnisse seiner Väter, bestattet zu werden, mit erneuter Stärke hervor, und er legt die Gewährung dieses Wunsches, die ihm Josef schon früher eidlich zugesichert hatte, allen seinen Söhnen insgesamt dringend an's Herz. Nun hat er seine Rechnung mit dem Leben abgeschlossen und stirbt 147 Jahre alt¹⁾. Josef lässt den Leichnam von seinen Aerzten nach ägyptischer Weise einbalsamiren, und nach vollbrachter Trauerzeit so wie eingeholter Bewilligung Pharao's bringt er in Gemeinschaft mit allen seinen Brüdern und deren Gesinde die Leiche an den Ort ihrer Bestimmung. Ein grosses und feierliches Trauergeleite ägyptischer Hof- und Staatsbeamten begleitet den Zug bis zur Grenze des gelobten Landes, wo sie nach noch gemeinschaftlicher siebentägiger Klage vom Trauerzuge scheiden und die Bestattung der Leiche in der Höhle Makpelah den Familiengliedern überlassen²⁾. — Von Neuem macht sich das böse Gewissen der Brüder geltend, und die Besorgniss, dass Josef die wohlverdiente Strafe vielleicht nur um des greisen Vaters willen bisher unterlassen habe, beunruhigte sie; aber mit edlem Sinn und kräftig tröstendem Worte tritt der edle Retter und Beschützer seiner Familie solchen Besorgnissen entgegen: „Ihr gedachtet — spricht er — es böse mit mir zu machen, aber Gott gedachte es gut zu machen, dass er thäte, wie jetzt am Tage ist, zu erhalten viel Volks.“ — Josef erlebte noch die Anfänge der Bewährung des väterlichen Segens, denn er sahe noch Enkel und Urenkel; und als nun auch sein Ende nahte, nahm er im gläubigen Hinblick auf die Verheissungen der Zukunft von den Kindern Israel einen Eid, dass sie seine Gebeine einst, wenn diese Verheissungen zur Erfüllung würden, mitnehmen in das gelobte Land. Er starb in einem Alter von 110 Jahren. Sein Leichnam wurde einbalsamirt und in einer Mumienlade aufbewahrt³⁾.

¹⁾ Zu K. 49, 33: „Als Jakob vollendet hatte zu befehlen seinen Kindern, legte er seine Füsse zusammen auf's Bett und verschied“, bemerkt richtig Calvin: „Non est su-

pervacua locutio, nempe qua exprimere vult Moses placidam sancti viri mortem, ac si dixisset, sanctum senom tranquillo animi statu membra direxisse quo volebat, qualiter sani et vegeti se ad somnum componere solent“, und M. Baumgarten fügt hinzu: „Es ist keiner unter den Vätern des A. T., den wir so bis an den letzten Athemzug begleiten können, wie Jakob. Wir sehen hier, dass das A. Tl. Sterbebette mit Klarheit und Frieden umgeben ist, indem die Schrecken des Todes in die gewisse Hoffnung der Ruhe, welche dem Volke Gottes übrig ist, verschlungen werden.“

2. Dass hier dem Josef eine Menge Aerzte beigelegt werden, erklärt sich aus Herod. 2, 84, wonach in Aegypten für jede Klasse von Krankheiten besondere Aerzte waren. — Die extravaganten Trauergebräuche der Aegypter schildern Herod 2, 85 und Diod. 1, 72. 91, und auch die Denkmäler bezeugen die Lebhaftigkeit und Feierlichkeit ihrer Trauer. Vgl. Wilkinson I, S. 256. — Josef nimmt die Vermittelung der Hofleute in Anspruch, um von Pharao die Erlaubniss zur Bestattung der Leiche in Kanaan zu erlangen. Die Frage, warum Josef nicht direct seine Bitte dem Könige vortrage, hat Hengstenberg unzweifelhaft richtig dahin beantwortet, dass Josef nach ägyptischer Sitte (Herod. 2, 36) sich während der Trauerzeit Haar und Bart nicht beschneiden durfte, und andererseits Niemand in solchem für unanständig geltenden Anzuge vor dem Könige erscheinen durfte (Gen. 41, 14). Uebrigens bezog sich das Gesuch um Erlaubniss nur auf Josef's eigene Person; denn dass der Staatsminister eines wohlorganisirten Reiches den Staat nicht ohne Vorwissen und Genehmigung des Königs verlassen darf, versteht sich wohl von selbst. Die Wegführung der Leiche an sich und die Begleitung derselben durch die übrigen Brüder bedurfte keiner königlichen Erlaubniss. — Dass ein so zahlreiches und vornehmes Ehrengelait der Aegypter, nämlich die Aeltesten des Hauses Pharao's (d. i. die Hofbeamten) und die Aeltesten des Landes Aegypten (d. i. die Staatsbeamten), — gewiss nicht ohne kriegerische Bedeckung, — mitziehen, zeigt, wie hoch König und Hof Josef ehren und lieben. „Der Gebrauch der Leichenbegleitung, bemerkt Rosellini II, 3 S. 395 war allen Perioden und allen Provinzen Aegyptens eigen.“ — Da die **Tenne Athad** (תֵּנֶה אֶתָּאד = Stechdorntenne), bei welcher die begleitenden Aegypter nach sieben tägiger Klage umkehrten, „jenseits des Jordans“, d. h. im Osten von Kanaan, liegt, so hat der Leichenzug nicht den nächsten Weg über Gazah durch das Gebiet der Philister eingeschlagen, sondern mit einem bedeutenden Umwege das todtte Meer umzogen, um von der Ostseite über den Jordan in's Land einzutreten. Der Grund dieses auffallenden Umwegs mag in uns unbekannten politischen Beziehungen gelegen haben. Ein so bedeutender Leichenzug mit kriegerischer Begleitung würde vielleicht bei den streitlustigen Philistern auf Schwierigkeiten gestossen sein. Merkwürdig ist es nun, dass Jakob's Leiche denselben Weg oder Umweg zu dem ersuchten Lande der Verheissung macht oder zu machen genöthigt ist, den später seine Nachkommen bei ihrer Wanderung nach demselben Ziele zu machen sich gemüssigt sehen. Es würde uns nicht Wunder nehmen, wenn eine gewisse Art der Kritik darin ein untrügliches Merkmal finden sollte, dass der Weg, welchen die Sage dem Leichenzuge zuweist, erst aus der Wanderung der Israeliten entnommen sei. Wir dagegen scheuen uns nicht, es offen auszusprechen, dass wir in dieser Uebereinstimmung des Weges eine von jenen subjectiv nicht beabsichtigten und daher zufällig erscheinenden Thatsachen erkennen, an denen die Geschichte überhaupt, vornehmlich aber die heilige Geschichte so reich ist, und welche für den objectiven Standpunkt des Betrachters den verborgen in der heiligen Geschichte waltenden prophetischen Charakter documentiren. — Sehr genial in der Auffindung und Aufbündung von Crassitäten bemerkt Tuch S. 593, die Sage habe die begleitenden Aegypter jenseits des

Jordans müssen bleiben lassen, weil „die fremden Begleiter den geheiligten Boden der Verheissung nicht betreten dürfen“, eine Entdeckung, die ihm so wichtig scheint, dass er die Worte gesperrt drucken lässt. Wo findet sich aber im ganzen A. T. auch nur die geringste Spur einer so crassen und albernern Vorstellung? und wie entsetzlich dumm und crass wäre sie für den vorliegenden Fall, für eine Zeit, wo der „geheiligte Boden der Verheissung“ ganz und gar von Fremden besetzt und besessen war. Giebt doch Tuch selbst den rechten, völlig genügenden Grund des Scheidens an, wenn er bemerkt: „Die eigentliche Bestattung der Leiche war nur Sache der Familie.“ Daraus erklärt sich hinlänglich, dass die Aegypter nicht weiter als bis zur Grenze Kanaans mitziehen. Eine weitere Begleitung so zahlreichen Gefolges hätte auch in Kanaan politische Reibungen hervorrufen können. Es liegt in der Natur der Sache, dass ein Geleit in der Regel nur bis zu der Grenzscheide des eigenen und des fremden Gebietes mitzieht. Da der Zug bis dahin aber nur durch eine Wüste, die nur von einigen Nomadenhorden durchstreift wurde, ging, so konnte die Grenze Kanaans, bis zu welcher sie hinzogen, auch gewissermaassen als die Grenze Aegyptens betrachtet werden, zumal wenn man das Bestreben in Anschlag bringt, durch möglichst weite Begleitung dem Leichenzuge die möglichst grösste Ehre zu bezeugen. — Dass von einem siebentägigen Verweilen des auffallenden und glänzenden Zuges der Lagerplatz der Aegypter auf der Tenne Athad den Namen „Aue der Aegypter“ אֵבֶל מִצְרַיִם erhalten konnte, wird Niemand für unwahrscheinlich erklären können, und dass der Verfasser hier nach seiner sinnreichen Weise die Paronomasie des Namens mit dem dort stattgefundenen Wehklagen der Aegypter, אֵבֶל מִצְרַיִם, hervorhebt, wird ihm doch schwerlich als ein Verbrechen gegen Grammatik und Lexikon angerechnet werden können. Ueber die Lage der Tenne Athad fehlen alle genauern Merkmale.

3. Vs. 23 berichtet, dass die Kinder Machir's, des Sohnes Manasseh's, auf Josef's Schooss geboren wurden. Nach K. 30, 3 kann damit nichts anders als die Adoption gemeint sein, die aber nach vollzogener Fixirung der Stämme Israels keine neue Stammbildung hervorrufen konnte, sondern nur eine Uebertragung der speciellen Güter und Rechte Josef's beschloss. — Josef's Leiche wurde in einem hölzernen Sarkophage beigesetzt. Die ägyptischen Todtenladen waren meist aus Sykomorenholz und ihrer Form nach der Menschengestalt angepasst. Vgl. Herod. 2, 86. Treffend bemerkt M. Baumgarten: „Von besonderer Wichtigkeit ist der letzte Auftrag, den Josef seinen Brüdern unter eidlicher Verpflichtung übergiebt. Josef bleibt bis an sein Ende Aegypter und also in der Trennung von seinen Brüdern. Wenn nun auch er vor seinem Ende seine gewisse Hoffnung auf eine gewisse Heimkehr nach Kanaan bekennt, und an dieser Heimkehr persönlich Antheil zu haben begehrt, so hat dies ein besonderes Gewicht. Die Lade mit den Gebeinen Josef's wird somit zu einem redenden Zeugniss, dass Israel nur einstweilen in Aegypten wohnt und darum sein Angesicht immerdar gerichtet hat nach Kanaan, dem verheissenen Lande.“

4. Mit der letzten Angst der Brüder, die das Bewusstsein ihrer Sünde gegen Josef ihnen bereitet, und mit der darauf folgenden Aeussrung der vergehenden und tröstenden Liebe Josef's, die allen Zweifel an der unabänderlichen Gültigkeit der geschehenen Versöhnung und der ewigen Fortdauer seiner bewiesenen Liebe mit der Wurzel ausschneidet, vollendet sich das Verhältniss Josef's zu seinen Brüdern. Von nun an können die Brüder sich sicher und ruhig, ohne alle im Hinterhalt gobliebene Besorgniss, ja ohne den Gedanken an die Möglichkeit, dass die Strafe für ihre Schuld von dem schwer Beleidigten sie doch noch einmal treffen könne, dem Genuss der ihnen von ihm bereiteten Fülle von Gütern hingeben. Die liebliche Geschichte liegt jetzt in vollendeter Rundung

abgeschlossen vor uns, und es ist hier am Platze, sie nochmals als Ganzes zu überschauen.

Die christliche Kirche hat in allen ihren Lehrern, welche in der Geschichte des A. T. ein Resultat specifischer und übernatürlicher Gottesoffenbarung erblicken, von den ältesten Zeiten an bis in die Gegenwart in Josef's Geschichte ein reiches Vorbild Christi erkannt. „In Josef's Person, sagt z. B. Luther, hat Gott auf das Allerfeinste Christum und sein ganzes Reich leiblich abgemalet; darum hat er auch den Namen, denn Josef heisst ein Zunehmer, dass er immer wächst und zunimmt und mehr und mehr wird, sammet und häufet sich. So ist nun die Summa von dieser Figur: Wie es Josef gehet mit seinen Brüdern, also gehet es Christo mit seinen Brüdern, das ist mit den Jüden.“ Nach diesem Kanon hat man bis in die kleinsten und scheinbar zufälligsten Züge die auffallendste Uebereinstimmung zwischen Josef's Beruf und Lebensschicksalen einerseits und denen Christi andererseits gefunden. — Die Typologie ist unsres Bedünkens hier an sich im vollen Rechte. Nur hat sie häufig auch hier, wie sonst, das rechte geschichtliche Verhältniss zwischen Vorbild und Urbild umgekehrt. Es hätte vor Allem nachgewiesen werden müssen, dass, wie, warum und inwiefern Josef's Stellung, Beruf und Aufgabe für die damalige niedere Stufe der Entwicklung im Reiche Gottes dieselbe war, die Christus in der Fülle der Zeit oder in der Zeit der Fülle einnahm, und aus dieser Erkenntniss die gefundene Uebereinstimmung in den Lebensschicksalen und Lebensresultaten, die sonst als eine zufällige und darum bedeutungslose, oder als eine willkürlich herausgedeutete erscheinen muss, als eine nothwendige und wesentliche dargethan werden müssen. Bei solchem Verfahren würde auch die Incongruenz innerhalb der Uebereinstimmung, die sonst, weil unvermittelt, die Uebereinstimmung zu verschlingen und aufzuheben scheinen musste, als eine ebenfalls nothwendige, wesentliche und natürliche erschienen sein. Statt dessen begnügte man sich mit einer bloss äusserlichen Vergleichung der einzelnen Erscheinungen, wobei man sich in Willkürlichkeiten und Seltsamkeiten verlor und ein bodenloses, völlig in der Luft schwebendes Resultat gewann.

Bei Josef's Geschichte ist zweierlei besonders zu beachten, sowohl seine Stellung zum Heidenthum als die zu seinem eignen Volke. Er bringt Heil den Heiden, und bringt Heil seinen Brüdern. Wir haben bereits bei § 85 und § 86 gesehen, wie und warum Josef's heilbringende Stellung zu Aegypten, dem Repräsentanten des gesammten Heidenthums, eine prophetische Gestaltung der Geschichte ist, welche obwohl aus dem innersten Beruf und Lebenstrieb dieser Geschichte hervorgegangen, doch wegen der Unvollkommenheit der Zeit, der Person und der Verhältnisse nur eine vorläufige und unvollkommene, aber eben darum auch prophetische war. Aber das Heil, das aus dem Hause Israel hervorgehen soll, ist nicht nur ein Heil für die Heiden, sondern zugleich und zunächst ein Heil für das Haus Israel selbst. Und auch in dieser Beziehung prägt sich der Lebenstrieb der Geschichte Israel's prototypisch in Josef's Person und Leben aus. Grund und Ursache, warum grade in dieser Zeit und grade in der Person Josef's diese prototypische Gestaltung des Berufes Israel's hervorbrach, sind hier wie dort die nämlichen. Das patriarchalische Zeitalter ist, wie wir a. a. O. des Weiteren aus einander gesetzt haben, das erste, in sich abgerundete und abgeschlossene Stadium des Reiches Gottes in Israel, welches sich zur ganzen alt-testamentlichen Geschichte verhält, wie zwei concentrische Kreise zu einander, deren gemeinsames Centrum durch seine bildende und gestaltende Lebenskraft in der Peripherie des kleinern Kreises dieselben Gestaltungen, aber in kleinerem und geringerm Maassstabe, hervorruft, welche in der Peripherie des grössern

Kreises sich in vollster Entwicklung und Ausbildung darstellen können. Wie nun in Josef die edelste Blüthe des patriarchalischen Lebens sich darstellt, wie in ihm alle Bedeutung des patriarchalischen Lebens sich sammelt und erfüllt, so ist Christus die höchste Blüthe und einheitliche Fülle der gesammten alt-testamentlichen Entwicklung.

Der Widerstand, den Christus in gleicher Weise wie Josef bei seinem Volke fand, Hass, Schmähung und Verfolgung, die Beiden zu Theil wurden von Denen, welchen sie Heil zu bringen berufen waren, sind nicht zufällig, sondern wachsen bei Beiden aus demselben Boden hervor, sind die Frucht desselben widerwärtigen und widerstrebenden Sinnes, desselben Unheils, das in der ganzen alt-test. Geschichte wuchert, das im Abschluss jedes der beiden Stadien der Entwicklung sich seinerseits ebenso wie das Heil selbst concentrirt und ausbildet. Der Boden, aus dem sie hervorwachsen, ist die Verkehrtheit und Selbsttheit der menschlichen Natur, die durch die Selbstentäussrung und Hingebung, in der eben das Heil zur Erscheinung kommt, überwunden werden soll; es ist die natürliche Feindschaft, die bewusst oder unbewusst den Wegen der Gnade widerstrebt, aber durch die Macht der Liebe, die ihr entgegentritt, gebrochen werden soll. Diese Selbsttheit und Feindschaft machte sich nicht nur in dem rohen und profanen, sich zur puren Unempfänglichkeit verhärtenden Sinne eines Ismael und Esau geltend, wo sie durch die Gnade nicht überwunden wurde; sie trat auch mehr oder minder hervor in den Aeussungen des Eigenwillens, des Un- oder Kleinglaubens bei Abraham, Isaak und Jakob, wo sie aber nach mehr oder minder starkem Kampfe der Gnade mit der Natur, des hingebenden Glaubens mit dem widerstrebenden Unglauben, gebrochen wurde. Sie machte sich entschiedener schon bei Jakob's Söhnen geltend, weil hier die natürliche Selbstsucht nicht mehr unter Gottes unmittelbare und klar ausgesprochene Führung, sondern unter einen Träger und Vermittler der göttlichen Gnade, der ob er wohl der Natur nach ihres Gleichen war, doch nach Gottes verborgener und wunderbarer Weisheit ihr Retter und Erlöser werden sollte, sich beugen musste. Aber auch hier siegte endlich die Macht der vergebenden und segnenden Liebe in Josef über die Hartnäckigkeit der Selbstsucht in den Brüdern. —

Weil dies nun das treibende Princip des Heiles im Reiche Gottes ist, dass sein Sieg über das in der menschlichen Natur vorhandene Unheil nur durch die Elasticität der göttlichen und gottähnlichen Liebe, Hingebung und Selbstentäussrung gewonnen wird, so ist es ein die ganze Heilsgeschichte bis zu ihrer letzten Vollendung beherrschendes Grundgesetz, dass die Wege des Heils durch Niedrigkeit zur Hoheit, durch Dienen zum Herrschen, durch Entbehren zum Besitze, durch Leiden zur Herrlichkeit führen. Und dieses Grundgesetz, das seinen höchsten und vollendetsten Ausdruck in dem Leben des Erlösers hat, stellt sich zuerst in einem concreten, abgerundeten und umfassenden Lebensbilde in Josef dar.

So ist denn dies das allgemeine typisch Bedeutsame im Leben Josef's, dass er als der erste vorläufige Heilsbringer für Israel, in welchem das erste Stadium seiner Geschichte abschliesst, eben so wie der vollkommene Heiland Israel's, in welchem seine ganze Geschichte Abschluss und Vollendung findet, von den Seinen verkannt, geschmäht, verfolgt und verrathen wird, eben so durch Niedrigkeit, Dienen und Leiden zur Hoheit und Herrlichkeit durchdringt, aber auch eben so durch die Fülle seiner vergebenden und segnenden Liebe endlich ihren harten Sinn erweicht und sie zum Mitgenusse der von ihm für sie erworbenen Güter erhebt. Wenn nun auch das Einzelne und Zufällige, in welchem dies Allgemeine und Wesentliche zur Erscheinung kommt, vielfältig in auffällender Weise

zutrifft, so können wir darauf zwar kein besondres Gewicht legen, wohl aber erblicken wir darin ein sinniges Spiel des in der Geschichte waltenden prophetischen Geistes.

Die Patriarchenzeit unter allgemeinen Gesichtspunkten.

Offenbarung, Religion und Cultur in der Patriarchenzeit.

§ 89. Dass und warum es für den Standpunkt des alttestamentlichen Gottesbewusstseins wesentlich ist, eine zwiefache Manifestationsthätigkeit Gottes, nämlich die der Welterhaltung und Weltregierung im Allgemeinen, und die der Heilsanbahnung und Heilsdarstellung insbesondere dienende zu unterscheiden, und diese Unterscheidung des göttlichen Wirkens auch durch die entsprechenden Gottesnamen Elohim und Jehovah für das religiöse Bewusstsein zu fixiren, haben wir bereits oben (§ 12) erkannt. Hier haben wir daher nur noch die Frage zu erörtern, ob die Patriarchenzeit bereits ein Bewusstsein von der Unterschiedenheit dieser zwiefachen Gottesmanifestation hatte, und ob dies Bewusstsein sich schon damals in der Unterschiedenheit des zwiefachen Gottesnamens ausgeprägt. Man hat beides auf Grund von Exod. 6, 3 verneinen zu dürfen geglaubt, aber mit Unrecht. Denn einerseits ist die dabei in Anwendung gebrachte Deutung dieser Stelle eine irrige¹⁾, und andererseits zeugt die Genesis, mag man auch über ihre Zusammensetzung denken, wie man will, entschieden dagegen²⁾.

1. Auf Grund von Exod. 6, 3 (wo Elohim zu Moseh spricht: „Ich bin Jehovah und bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob אֱלֹהֵי יִשְׂרָאֵל, aber meinen Namen יְהוָה betreffend bin ich von ihnen nicht erkannt worden) — hat die neuere Kritik sehr zuversichtlich behauptet, der Name יְהוָה habe in der vormosaischen Zeit nicht existirt, sondern sei erst mit sammt dem eigenthümlichen Gottesbewusstsein, das er bekunde, durch Moses eingeführt worden.

Das richtige Verständniss dieses göttlichen Ausspruches hängt davon ab, ob das נִרְעָה emphatisch zu verstehen sei oder nicht. Der ganze Habitus und Zusammenhang der Stelle, die eigenthümliche Constructions- und Ausdrucksweise derselben, die besondre Wichtigkeit ihres Inhaltes, die grosse Feierlichkeit ihrer Promulgation nöthigen uns aber durchaus, es emphatisch zu fassen und den ganzen Nachdruck des Gedankens der feierlichen Rede Gottes in diesem נִרְעָה zu suchen, und alle Tiefe, Fülle und Prägnanz des Begriffes, dessen das נִרְעָה fähig ist, in Anspruch zu nehmen. Welche Fülle und Tiefe des Gehaltes aber das נִרְעָה haben kann und haben muss, wo es emphatisch auftritt, wie

es dann das geistige Durchdringen und Erfassen des Objectes bis in sein innerstes Wesen bezeichnet, ist bekannt. Das Erkennen in seinem nächsten, ursprünglichen und eigentlichen Sinne ist nichts weniger als ein oberflächliches, an die Schaafe gebanntes, an der äussern zufälligen Erscheinung sich begnügendes Kennen und Wissen vom Objecte, es ist vielmehr ein durch eignes Erfahren und Erleben bedingtes Aufnehmen des Objectes in's geistige Leben, es setzt eine genaue und innige Vermittlung des Subjectes mit dem Objecte, des erkennenden Geistes mit dem zu erkennenden Gegenstande voraus. So erscheint es uns als eine ungezwungene, natürliche, den Worten ebenso sehr als den Umständen entsprechende und der Relation der Genesis sowohl als dem Ausspruche selbst unverkümmert jedem sein Recht lassende Deutung, wenn wir als den beabsichtigten Sinn den ansehen, dass den Israeliten habe zum Bewusstsein gebracht werden sollen, wie sie in der nächsten Zukunft eine so herrliche Offenbarung des göttlichen Wirkens erleben würden, wie sie selbst den hochgepriesenen Stammvätern nicht zu Theil geworden sei. Jene hätten den ganzen Umfang, die Fülle und Herrlichkeit göttlicher Wirksamkeit, welche der Name יהוה umschliesse, und welche sich jetzt bald vor ihren Augen entfalten und darlegen solle, noch nicht geschaut, erkannt, erfahren, erlebt. El-Schaddai ist nämlich der allmächtige Gott, der durch seine schöpfrische Allmacht die natürlichen Bedingungen und lebenskräftigen Potenzen für die Heilsentwicklung darstellt, und bezeichnet somit nur eine besonders hervorzuhebende Seite der elohistischen Existenz Gottes (vgl. Einh. d. Gen. S. 124). Jehovah dagegen ist der Gott der Entwicklung des Heils, der selbst in die Entwicklung eintritt, sich selbst in ihr und mit ihr entfaltet und darum mit absoluter Sicherheit sie zum Ziele führt. Auch in der Geschichte der Patriarchen hat Jehovah gewaltet und gewirkt. Mit Jehovah fing die Geschichte der Patriarchen an, Jehovah war es, der den Abraham erwählte und berief, der ihn zum Vater des erwählten Volkes, zum Segensmittler für alle Völker bestimmte, — aber um diese Bestimmung zu verwirklichen, musste Jehovah zu Elohim, zu El-Schaddai werden, musste als Schöpfer aus unfruchtbarem Leibe den verheissenen Samen erwecken und zum zahlreichen Volke machen. Was also factisch in der Patriarchenzeit erreicht worden ist, was die Patriarchen (nicht bloss gehofft und geglaubt, sondern auch) als ein factisch-Vorliegendes geschaut, erlebt und erfahren haben, ist Werk *El-Schaddai's*, nicht *Jehovah's*. Was aber Jehovah in der Patriarchengeschichte gethan hat, beschränkte sich noch auf Erwählung, Berufung, Bestimmung und Verheissung, so wie auf die Erziehung zum Glauben an die Bestimmung und Verheissung. Es war noch kein zum Factum Verkörpertes, es war nur die Einführung einer Idee, die sich erst am Sinai verwirklichen, verkörpern konnte. Das Walten *Jehovah's* konnten die Patriarchen also nur im Glauben und in der Hoffnung ergreifen, konnten es nicht *schauen*, nicht als Factisch-Verwirklichtes, Erfülltes erleben, *erfahren*, *erkennen*; das konnten und sollten erst ihre Nachkommen, zu denen Moses mit der Botschaft, dass es nun geschehen solle, gesandt wurde, erkennen und erleben. Dies und nichts Andres ist der Sinn des göttlichen Ausspruchs: „Sie haben mich, mein Wesen und Wirken, als El-Schaddai, nicht aber als Jehovah erkannt, ihr aber sollt mich nun auch bald als Jehovah erkennen.“

2. Es ist Thatsache, dass der Name Jehovah die ganze Genesis hindurch sowohl in der objectiven Darstellung des Referenten als auch im Munde Gottes und der Patriarchen ebenso häufig, wie der Name Elohim, vorkommt. Diese Thatsache hat man auf sehr verschiedene Weise zu Exod. 6, 3 in Beziehung gestellt. Tuch, Stähelin, Len-

gerke u. v. A. fanden in Exod. 6, 3 die Meinung ausgesprochen, dass der Name Jehovah erst in der mosaischen Zeit aufgekommen sei, und bestritten von dieser Deutung aus die Einheit der Genesis, indem sie annahmen, diejenigen Abschnitte der Genesis, in welchen der Jehovahname nicht vorkommt, hätten ein in sich zusammenschliessendes Ganze gebildet (die s. g. Grundschrift), dessen Verfasser, von der in Exod. 6, 3 ausgesprochenen Ansicht aus, den Jehovahnamen absichtlich und consequent vermieden habe. Ein späterer Ergänzer habe diese Grundschrift erweitert, und, die in Exod. 6, 3 ausgesprochene Ansicht nicht anerkennend, in seinen Ergänzungen beide Namen promiscue, nach Maassgabe des begrifflichen Unterschiedes beider, gebraucht.

Dass an der Abfassung des Pentateuchs eine Mehrzahl schriftstellerischer Hände theiligt gewesen sein müsse, und dass insonderheit die ältere Grundschrift von einem jüngern Ergänzer erweitert worden sein müsse, hat sich auch unserer Ueberzeugung unabweisbar aufgedrängt (vgl. Bd. II, § 99). Dennoch müssen wir die daran sich anschliessende Behauptung verschiedener Anschauung beider Autoren in Betreff der Gottesnamen entschieden verneinen. Denn 1) Exod. 6, 3 sagt nicht aus, dass der Jehovahname in der vormosaischen Zeit unbekannt gewesen sei, sondern nur, dass Gott in der Patriarchenzeit noch nicht die ganze Fülle und Tiefe seines in diesem Namen beschlossenen Wesens geoffenbart habe. Dem Verf. der Grundschrift lag aber nach der Eigenthümlichkeit seines gesetzlich-priesterlichen Standpunktes Alles daran, es seinen Lesern recht einzuschärfen und stets im Bewusstsein zu erhalten, dass durch die sinaitische Bundesschluss und Gesetzgebung ein neues und ungleich höheres Element der Offenbarung Gottes in die Heilsgeschichte hineingekommen sei, ein Neues, welches erst dem Jehovahnamen völlig adäquat sei. Darum vermied er in der Geschichte der vorgesezten Zeit absichtlich den Gebrauch des Jehovahnamens. Dass er aber keineswegs die Absicht haben konnte, diesen Namen als der Patriarchenzeit völlig unbekannt darzustellen, das beweist mit absoluter Gewissheit (von andern Zeugnissen abgesehen) schon der Segen Jakob's, der ihm unbestreitbar und unbestritten angehört, und der in Vs. 18 den Jehovahnamen dem segnenden Urvater in den Mund legt. Er konnte dies aber thun, ohne seiner Absicht untreu zu werden, weil Jakob hier durch den Geist der Weissagung in eine voll-jehovistische Zeit versetzt ist. Wenn nun aber vollends, wie wir unwiderleglich gezeigt zu haben glauben, dieser Segen wirklich, so wie er vom Verf. aufgenommen worden, von Jakob gesprochen ist, und in der Ueberlieferung sich erhalten hat, so ist sein Zeugniß um so gewichtiger. — 2) Der Ergänzer kann Exod. 6, 3 nicht so verstanden haben, wie Tuch es deutet, weil er sich nicht in einen bewussten und offen vorliegenden Widerspruch mit der Grundschrift, die er erweitern wollte, setzen konnte. Es ist dies um so weniger anzunehmen, da eine leichte Aenderung des Ausdrucks in der Grundschrift (wie er sie nach der Aussage der Kritiker öfter aus weit geringerem Interesse vornahm) hingereicht haben würde, den angeblich so offen vorliegenden Widerspruch zu verwischen. — 3) Auch in aprioristischer Betrachtung stellt sich das Vorhandensein des Jehovahnamens in der patriarchalischen Zeit als eine ebenso natürliche als wahrscheinliche Voraussetzung heraus. Denn hatten schon die Patriarchen ein Bewusstsein von ihrem eigenthümlichen Berufe, von ihrer unterschiedlichen Stellung, von dem besondern Verhältnisse, in welches Gott sich zu ihnen gestellt hatte (und ein solches muss auch nach der Grundschrift ihnen zuerkannt werden), so muss sich dies Bewusstsein um so mehr schon in bestimmten Begriffen ausgeprägt haben, als es der Kern und Stern ihres ganzen Lebens und Strebens war.

§ 90. Wunder und Weissagung sind die beiden nothwendigen Begleiter, Vermittler und Träger der Offenbarung. In beiden entäussert sich die göttliche Fülle — in jenem die göttliche Macht, in diesem die göttliche Weisheit — an den Menschen, und greift als bundesgemässe Mitwirkung in die menschliche Entwicklung ein, um dieselbe dem zuvorbedachten Ziele sicher zuzuführen. Dies Ziel ist die Menschwerdung Gottes, durch welche die ganze Fülle des göttlichen Wesens sich leibhaftig und persönlich zu wesentlicher und bleibender Einigung mit dem Menschen verbindet. Dass sich das Streben nach diesem Ziele vorerst noch in gleichsam noch elementaren Gestaltungen offenbart, dass namentlich die menschliche Wunderthätigkeit noch ganz fehlt, und die menschliche Weissagungsthätigkeit nur selten und in vereinzeltten Höhepunkten der Geschichte auftritt, haben wir schon bei § 43 angedeutet¹⁾. — Was dann ferner den Inhalt der patriarchalischen Offenbarung und die Resultate derselben für die patriarchalische Geschichte betrifft, so haben sie sich uns in der voranstehenden Darstellung dieser Geschichte bereits auseinandergelegt. Die Summe derselben ist die, dass der göttliche Wille sich in der Auswahl, dem Berufe und der Bestimmung Abraham's und seines Samens als des Trägers der Heilsanbahnung und der Heilsausrichtung, — die göttliche Einsicht in der Verkündigung dieses Berufes an die damit Betrauten, — und endlich die göttliche Macht in der schöpferischen Production des verheissenen Samens aus unfruchtbarem Leibe, in der Loslösung desselben von den naturwüchsigen Nebenranken und in der Beschirmung, Beschützung und Führung der Auserwählten documentirt hat.

Es ist eine auffallende Thatsache, dass in der ganzen Patriarchengeschichte sowohl, wie in der ihr vorangehenden Urgeschichte kein einziges Wunder, von Menschen verrichtet, sich findet. Nicht ein Henoch, der das Zeugniss hat, mit Gott gewandelt zu haben, nicht ein Abraham, mit dem Gott umging, wie ein Freund mit seinem Freunde, geschweige denn die übrigen minder begnadigten Ur- und Altväter, sind Wunderthäter. Wo Wunder eintreten, verrichtet allein und ausschliesslich Gott selbst sie. Es ist schon von Sack (Apologetik 2. A. S. 174) darauf hingewiesen worden, welch ein entscheidendes Argument gegen jede mythische Fassung der Patriarchengeschichte, und welch ein kräftiger Beweis für die Historicität dieses Theiles der heiligen Geschichte in dieser auffallenden Thatsache liegt. Welch einen überschwänglichen Nimbus von Wunderthaten würde eine mythenbildende Dichtung unfehlbar um die Häupter der gefeierten Stammväter gesammelt haben, gewiss in noch viel ausgedehnterm und unbeschränkterm Maasse, als sie es bei den doch sicherlich weit weniger gefeierten und auch nicht so im Nebel entferntester Vorzeit verschwimmenden Gestalten eines Elias und Elisa gethan zu haben behauptet wird. Wenn auch nicht in dieser Ausschliesslichkeit, doch durch die Seltenheit und Absonderlichkeit ihres Auftretens analog verhält es sich mit der Weissagungsgabe. Abraham wird zwar ein Prophet genannt,

Gen. 20, 7, aber offenbar in so unbestimmtem und allgemeinem Sinne, dass man dabei durchaus nicht an die specifisch-prophetische Gabe, wie sie in der spätern Zeit ein so wesentlicher Coefficient der Entwicklung wurde, denken darf; — auch findet sich grade bei Abraham nicht die mindeste Spur von irgend einer weissagenden Aeussrung. Isaak und Jakob (wie früher schon Sem in genau coincidirender Weise) treten zwar weissagend auf, aber Jeder nur einmal in seinem Leben und in ganz einziger Weise. Die Weissagung erscheint bei ihnen durchaus nicht — worauf es doch ankommt — als eine ihnen verliehene continuirliche Gabe, als ein ihnen anvertrautes und anbefohlenen Amt; bei allen Dreien ist die väterliche Vollmacht des Seguens und Fluchens die Hauptsache, die Weissagung dabei nur Nebensache; die Magie dieser väterlichen Autorität und Vollmacht assimiliert sich wie mit der göttlichen Autorität, deren Abbild und Träger sie ist, so auch mit der göttlichen Einsicht, zieht sie gleichsam für diesen einen und einzigen Fall zu sich herab (vgl. § 65, 1). — Werfen wir nun von hieraus einen vergleichenden Blick in den weitem Verlauf der Bundesgeschichte, so sehen wir, dass Moses der erste Wunderthäter war, und dass von da an die Wunder, durch Menschen verrichtet, sich durch mehrere Stadien der Geschichte hindurch sichtbar häufen, dann aber wieder seltener werden und eine Zeitlang ganz zurücktreten, bis in der Menschwerdung Christi das Wunder seine absolute Darstellung findet. Auch die Weissagungsgabe macht im Wesentlichen ganz denselben Entwicklungsgang durch. Umgekehrt finden wir, dass die Theophanie, welche in der Patriarchengeschichte die fast ausschliessliche Form der Offenbarung ist, in der spätern Geschichte immer mehr zurücktritt, in demselben Maasse als Wunderthäter und Propheten sich mehren. Bei der Theophanie senken sich göttliche Macht und Einsicht noch nicht in die menschliche Natur, sondern sie walten nur neben und mit der menschlichen Thätigkeit. Dagegen tritt in der Wunder- und Weissagungsgabe die göttliche Macht und Einsicht in die menschliche Natur ein und macht sich ihr dienstbar. In der Verleihung dieser Gaben an den Menschen ist also bereits ein annähernder Fortschritt gegeben zur Menschwerdung Gottes. Das Fehlen der Wunder- und Weissagungsgabe, so wie das Vorherrschen der Theophanie in der Patriarchengeschichte ist also wohl begründet in dem normalen und successiven Fortschritt der Selbstentäusserung und Selbstmittheilung Gottes an das Bundesvolk. Andererseits ist es aber auch nicht minder bedingt durch die normale und successive Entfaltung des Bundesvolkes selbst, dadurch nämlich, dass die Patriarchengeschichte Familiengeschichte ist, dass die Träger der damaligen Entwicklung noch nicht zum zahlreichen und gegliederten Volke entfaltet sind. Es liegt in dem Wesen und dem Zwecke der Wunder- und Weissagungsgabe, dass der Wunderthäter nicht zunächst für sich, sondern für Andre Wunder thut, und dass der Prophet nicht zunächst für sich, sondern für seine Umgebung Verkündiger der göttlichen Belehrung ist. Abraham, Isaak und Jakob waren die noch vereinzelt Träger des Berufes, ihnen stand Gott als der Freund dem Freunde gegenüber, und was Er an Segen, Schutz und Erkenntniss ihnen mitzutheilen hatte, musste Er ihnen selbst mittheilen, da noch kein Dritter, der Mittler zwischen Beiden hätte sein können, vorhanden war. Anders aber wurde es, als Abraham's Samen sich zum zahlreichen Volke entfaltet hatte. Da konnten Einzelne aus dem Volke mit göttlicher Macht und Weisheit ausgerüstet als Vermittler der göttlichen Macht und Einsicht für das Volk auftreten, ja es mussten Solche auftreten, um das vollkommene Mittlerthum des Gottmenschen, zu dem die ganze Bundesgeschichte anstrebte, vorbildlich darzustellen und organisch anzubahnen und vorzubereiten, damit es nicht als ein *deus ex machina*, sondern als die reife Frucht und das allseitig vorbereitete Resultat der ganzen Geschichte auftrete.

§ 91. Religion und Cultus der Patriarchen sind bedingt und normirt durch das Maass und den Inhalt der ihnen von den Urvätern überkommenen oder ihnen selber unmittelbar zu Theil gewordenen Offenbarung. Da die uns in der Genesis aufbewahrten Berichte aus der Urgeschichte, wenn dieselben überhaupt historische Wahrheit darbieten, durch Ueberlieferung zu deren Concipienten gekommen sein müssen, und dann nur die Familie der Patriarchen der Träger dieser Ueberlieferung gewesen sein kann, so haben wir bei diesen von vorn herein eine Bekanntschaft mit den in jenen Berichten ausgeprägten religiösen Anschauungen von der Einheit, Persönlichkeit und Heiligkeit Gottes, des allmächtigen Schöpfers des Himmels und der Erde, von der Gottbildlichkeit, zu der der Mensch geschaffen ist, von dem Verderben, in welches er durch die Sünde gerathen ist, und von der Hoffnung eines zukünftigen Sieges der Menschheit über das Princip der Verführung vorauszusetzen. Diese Anschauungen mussten nun durch die ihnen persönlich zu Theil werdenden Offenbarungen zu erneuter Lebendigkeit, zu grösserer Vertiefung und Erweiterung, so wie zu schärferer Bestimmtheit gelangen. Der persönliche Umgang mit Gott, dessen sie gewürdigt wurden, der Beruf, der ihnen zu Theil wurde, die Verheissungen, die ihnen gegeben, und die Gottesführungen, durch welche sie für ihren Beruf erzogen wurden, befestigten und erweiterten ihre Gottes- und Heilserkenntniss und erweckten den Glauben, der ihnen zur Gerechtigkeit gerechnet wurde, den Gehorsam, der den Führungen Gottes willig Folge leistete, und die Hoffnung, die das verheissene zukünftige Heil als ein der Potenz nach schon vorhandenes ergriff und sich daran aufrichtete unter den Entbehrungen der Gegenwart. So gross und wunderbar nun auch einerseits diese Wahrheit und Reinheit der religiösen Erkenntniss dem in Naturdienst versunkenen Heidenthum gegenüber erscheint, so ist sie doch andererseits, vom objectiven Standpunkt angesehen, — aber dem Charakter successiven Fortschrittes in der Bundesgeschichte völlig angemessen, noch eine sehr mangelhafte, unvollkommne und einseitige, indem noch keine einzige religiöse Anschauung zu der Vollendung und Abrundung gekommen ist, in der sie der objectiven Wahrheit adäquat ist, ja indem selbst das Heidenthum durch den grösseren Reichthum und die umfassendere Mannigfaltigkeit seiner freilich pantheistisch-verkehrten religiösen Anschauungen einen bedeutenden Vorsprung — aber zu seinem eigenen Verderben — hat¹). Dieser relativen Armuth, aber auch jener absoluten Reinheit der patriarchalischen Religion entspricht auch der patriarchalische Cultus, der, allein dem jedesmaligen momentanen Bedürfnisse dienstbar, ihm aber auch genügend, noch aller syste-

matischen und allseitigen Ausbildung, aller festen, bindenden Ordnung, aller Fixirung an bestimmte Personen, Zeiten und Orte entbehrt²).

1. Das **Gottesbewusstsein** der Patriarchen entbehrt noch gänzlich jener Krone seiner Ausbildung, die sich in der christlichen Dreieinigkeitslehre darstellt, während das Heidenthum allerdings schon diese Wahrheit vorzeitig ergriffen, aber eben dadurch auch falsch und schief gefasst und in einer pantheistischen Trimurti zu einer lügenhaften Karikatur verzerrt hatte, welche jede Rückkehr und Weiterbildung zur wahren und reinen Gestalt ausschloss. Die Dreieinigkeitslehre konnte erst in ihrer Fülle und Reinheit erfasst, verstanden und bewahrt werden, nachdem sie als Thatsache in die Geschichte eingetreten war, d. h. nachdem in Christo der Logos Mensch geworden und die Erlösung als Gottmensch vollbracht hatte, und nachdem auf Grund dieser vollbrachten Erlösung der Geist über alles Fleisch ausgegossen war. Die voreilige (nicht durch die Geschichte hinlänglich vorbereitete und nicht durch die Thatsachen der Menschwerdung und Geistesausgiessung zugleich concret gewordene) Offenbarung dieses hehren Geheimnisses im Wesen Gottes würde um so bedenklicher gewesen sein, als der damalige Zeit- und Weltgeist, dessen Anziehungskräften auch Israel nach der Wahlverwandschaft seines natürlichen Wesens so sehr ausgesetzt war, zur pantheistischen und polytheistischen Verkehrung der Gottesidee hintrieb. Im Gegensatz gegen diese Verkehrung und als Schutzwehr gegen sie musste die Idee der Einheit Gottes unaustilgbar in das Bewusstsein des Bundesvolkes gepflanzt, und in ihr die Basis für die Offenbarung und Aneignung der wahren Dreieinheit Gottes bereitet werden.

Auch der **Particularismus** des Berufes in der Patriarchenzeit, nach welchen Jehovah allein und ausschliesslich der Gott Israels ist, musste, wenn er auch ein heilsames Gegengewicht in dem Universalismus der Verheissung hatte, eine gewisse Einseitigkeit, Schroffheit und Beschränkung in der Anschauung vom göttlichen Wesen und Wirken zur Folge haben; aber auch diese Schroffheit und Einseitigkeit war eine nothwendige und heilsame, indem durch dieselbe dem sonst drohenden Zerfliessen und Amalgamiren mit dem Heidenthum ein kräftiger Damm entgegengesetzt war. Erst aus dem in sich vollendeten und gereiften Particularismus konnte der wahre Universalismus hervorgehen. — Auch die **Messiaslehre** befindet sich noch in den ersten Elementen ihrer Entwicklung, wie sich namentlich darin zeigt, dass die Idee von einem persönlichen, gottmenschlichen Messias, die allein jener Lehre volle Bestimmtheit, sichere Klarheit und reiche Entfaltung geben konnte, noch gar nicht, auch nicht einmal ihren ersten Anfängen nach in der subjectiven Erkenntniss vorhanden war. — Aehnlich wie mit der Dreieinigkeitslehre verhielt es sich auch mit der **Lehre vom ewigen Leben**, deren Offenbarung im Gegensatze zu der falschen und verkehrten Unsterblichkeitslehre des gleichzeitigen Heidenthums vorsehungsvoll von der Weisheit der göttlichen Erziehung noch zurückgehalten wurde. Irrthum findet sich auch hier nicht, sondern nur Unvollkommenheit. Die Lehre von der göttlichen Vergeltung überhaupt fehlte nicht, sie war aber noch nicht bis zur Erkenntniss der jenseitigen Vergeltung durchgedrungen. In dem lebendigen Bewusstsein von der diesseits waltenden Vergeltung sollte die rechte Basis für die Erkenntniss der Vergeltung im ewigen Leben gewonnen werden. Aber nicht eine Vernichtung oder ein Aufhören des individuellen Lebens bringt nach der altisraelitischen Anschauung der Tod, sondern eine Versetzung desselben in den **Scheol** (שְׁאוֹל nicht von שָׂאָל = fordern, = „der immer Begehrende, alles Leben zu sich Fordernde“, noch auch von שָׁעַל

= cavum esse, wie unser Hölle von Höhle, sondern nach Hupfeld ad Ps. 6, 6 von שָׁלוֹם = שָׁלוֹם = שָׁלוֹם, stille sein, schlaff sein, also: das Land des schlaffen, öden, traurigen Schattenlebens. Das Unvollkommene dieser Anschauung lag darin, dass die Hoffnung noch nicht mit klarem Bewusstsein über den Scheol hinauszugehen vermochte, dass der Scheol ihr nicht wie der neutestamentl. Anschauung als ein Mittelort und Mittelzustand (vgl. Matth. 12, 40; Luc. 16, 22 ff.; 1 Petri 3, 19; 4, 6; Phil. 2, 10), auf den für die Frommen die Seligkeit des ewigen Lebens folgt, sondern als der Abschluss der ganzen Lebensentwicklung erschien. Eine andere Unvollkommenheit der älteren Anschauung vom Scheol, die aber durch die objective Unvollkommenheit der entsprechenden Wirklichkeit bedingt und gefordert wurde, lag darin, dass der Scheol ihr als ein durchaus düsterer Aufenthaltsort erschien, der nur negativ Vorzüge vor dem irdischen Leben hat, indem er den unter den Leiden und Schmerzen des Lebens oder unter der Last des lebensmüden und kraftlosen Alters Gebeugten zur ersehnten Ruhe und zum Vergessen aller irdischen Mühe und Noth bringt (Gen. 25, 8; 35, 29), der aber positiv weit hinter dem Reichthum und der Fülle des irdischen Lebens zurücksteht, indem er zu einem thatenlosen Vegetiren, zu einer Entbehrung aller Lebensfreuden zwingt (Ps. 6, 6; 30, 10; 31, 18; 88, 13; 94, 17; 115, 17). Dies Letztere ist die nothwendige und noch durch kein klares Bewusstsein von der Erlösung und ihrem Einfluss auch über dies Leben hinaus versöhnte Folgerung des Bewusstseins, dass der Tod, der Sünde Sold (Gen. 2, 17; 3, 19), ein Gericht und eine Strafe ist. Aber auch Momente zur Weiterbildung dieser eschatologischen Elemente liegen bereits in der patriarchalischen Zeit vor. Schon darin, dass das Sterben als ein Versammeltwerden zu seinen Vätern erscheint (Gen. 49, 33), liegt ein Moment des Trostes, durch welchen die Traurigkeit der Aussicht wenn auch nicht überwunden, doch bedeutend abgeschwächt wird; es ist doch schon ein Moment positiver Seligkeit, das sich an das Leben nach dem Tode knüpft, in welchem die neutestamentliche Anschauung von einer Scheidung der Frommen von den Gottlosen und einer seligen Gemeinschaft der Ersten untereinander und mit dem Herrn (Luc. 16, 22 ff.; Phil. 1, 23 etc.) vorbereitet und angebahnt ist. Eine bestimmtere Hindeutung auf ein über das öde und trübe Schattenleben des Scheols erhabenes und darüber hinausgehendes ewiges Leben bietet die Erzählung von Henoch's Hinwegnahme zu Gott, „bei der besonders das wichtig ist, dass sein Wandel mit Gott mit dieser Hinwegnahme zu Gott so absichtlich und so nachdrücklich in eine ursächliche Verbindung gesetzt wird. Aber das Räthselhafte dieser Stelle macht den Eindruck, dass die ursprüngliche Offenbarung den Schleier des Geheimnisses über diese Lehre ausgebreitet wissen wollte, deren segensreiche Einwirkung Bedingungen voraussetzte, die damals noch nicht vorhanden waren“ (Hengstenberg Ps. IV, 2). Noch auf ein andres bedeutungsvolles Moment zur Entwicklung der Lehre vom ewigen Leben macht Hengstenberg l. c. aufmerksam. Es ist dies die Anschauung, dass der Tod nicht der natürliche und nothwendige Begleiter der menschlichen Existenz, sondern die Strafe der Sünde ist. „Bei dieser Betrachtungsweise des Todes musste der Glaube an das ewige Leben nothwendig hervorbrechen, sobald die Hoffnung auf die Erlösung, auf die Erstattung des in Adam Verlorenen, Wurzel gefasst hatte. Wie der Tod durch die Sünde in die Welt gekommen, so musste er durch die Erlösung, welche zu dem paradisischen Zustand zurückführt, beseitigt werden.“

2. Dass in der vormosaïschen Zeit schon so manche **Cultusformen**, Sitten und Gebräuche erwähnt werden, die sich in der mosaïschen Gesetzgebung wiederfinden, ist der neuern Kritik eine so unbegreifliche Erscheinung, dass sie sich dieselbe nicht

anders meint erklären zu können, als durch die Behauptung, der Verfasser habe den ausgebildeten „Levitismus“ seiner Zeit in völlig unhistorischer Weise schon in die (mythische) Darstellung der Vorzeit zurückversetzt. Allein nichts ist natürlicher, als dass die mosaische Gesetzgebung die Cultusformen, Sitten und Gebräuche, welche sich schon früher im Volke festgesetzt hatten, wiederaufnahm und auch ihrerseits sanctionirte, sobald sie nur nicht im Widerspruche mit ihrem eignen Princip standen, vielmehr demselben vollkommen adäquat waren; und nichts unnatürlicher, als die Voraussetzung, dass entweder die vorgeseztliche Zeit gar keine Cultusformen etc. gehabt, oder die Gesetzgebung solche, wenn sie vorhanden waren, gänzlich ignorirt habe. Ausserdem ist aber auch zu bemerken, dass neben vielfacher Aehnlichkeit der Formen sich mehrfache Abweichungen und Verschiedenheiten finden. Jenes Decret der Kritik erscheint aber um so unbesonnener, als die in der Vorgeschichte des israelitischen Volkes erwähnten Formen so allgemeiner, einfacher und unausgebildeter Art sind, dass deren Anwesenheit ebenso natürlich und erklärlich ist, als deren Abwesenheit unnatürlich und unbegreiflich sein würde. Wir begnügen uns hier mit einer Aufzählung der Cultusformen, welche die patriarchalische Zeit darbietet, und versparen das nähere Eingehen in deren Bedeutung bis zu der Betrachtung der Gesetzgebung. — Als die allgemeinste Bezeichnung des patriarchalischen Gottesdienstes tritt uns wiederholt der Ausdruck *קָרָא בְּשֵׁם יְהוָה* entgegen (K. 12, 8; 13, 4; 26, 25; 33, 20). Dies heisst „rufen, anrufen bei dem Namen Jehovah's“ und hat immer den Sinn der Verehrung Jehovah's (Ps. 79, 6; 116, 17; Jes. 12, 4). Der Luther'schen Uebersetzung: „predigen von dem Namen des Herrn“ gegenüber, bemerkt M. Baumgarten I, 1 S. 172 sehr richtig: „Man verwechselt die Zeiten der göttlichen Oekonomie, wenn man meint, dass die Patriarchen auf die Bekehrung der Heiden denken und thätig sind. Mission ist überall noch gar nicht Aufgabe des A. T. Wenn Abraham Altäre baut und den Namen Jehovah's preist und anruft, so ist dies Aeussrung seiner persönlichen und stammväterlichen Frömmigkeit.“ — Von speciellen Cultusformen finden sich das Gebet (K. 24, 63), Altäre und Opfer (die erstern vorzugsweise auf Bergen und Höhen K. 12, 8; 22, 2, denn die Berge sind schon an sich natürliche Symbole der Erhebung von der Niedrigkeit des irdischen Treibens zum Himmlischen und Göttlichen), Reinigungen (K. 35, 2), Gelübde (28, 20 ff.), Zehnten (14, 20; 28, 20) und die Beschneidung. Damit sind die erwähnten Cultusformen auch schon erschöpft.

Noch über zwei fragliche Punkte, über die vielfach hin und her gestritten worden ist, müssen wir uns in der Kürze aussprechen, nämlich über das Vorhandensein oder Nichtvorhandensein der Sabbatsfeier und eines besondern Priesterinstituts im vormosaischen Zeitalter. Die sieben tägige Wocheneintheilung ist das älteste und ursprünglichste Zeitmaass aller Völker, und gewiss mit Recht bezeichnet Philo den Wochencyclus als *πάνδημον καὶ τοῦ κόσμου γενέσιον* (de opif. mundi). Ob diese Allgemeinheit sich hinlänglich aus der Uebereinstimmung mit den vier Mondsphasen oder mit der Siebenzahl der Planeten oder aus der speculativ-symbolischen Dignität der Siebenzahl erklären lasse, oder ob man dabei nicht auf eine gemeinsame Uoffenbarung vor der Völkertrennung — deren Ausdruck wir dann in Gen. 2, 2 zu suchen hätten — zurückgehen müsse, mag hier unerörtert bleiben. Jedenfalls ist die Wocheneintheilung der patriarchalischen Zeit nicht fremd, schon in der Sündfluthgeschichte findet sie sich, und dass ihr auch eine symbolische oder religiöse Bedeutsamkeit beigemessen wurde, ergiebt sich sowohl aus ihrer Anwendung auf die Hochzeitsfeier K. 29, 27, 28, als auf die Beschneidung K. 17, 12.

Eine irgendwelche festliche Hervorhebung des siebenten Tages auch schon in der Patriarchenzeit ist demnach an sich gar nicht unwahrscheinlich. Dagegen muss zugestanden werden, dass der geschichtliche Nachweis vorhandener Sabbatsfeier in vorsinaitischer Zeit nicht geführt werden kann. Weder der göttliche Rathschluss der Heiligung des siebenten Tages in Gen. 2, 2, noch die eigenthümliche Form der gesetzlichen Einführung desselben in Exod. 20, 8 („Gedenke des Sabbattages, dass du ihn heiligest“), noch auch das die gesetzliche Promulgation des Sabbats vorbereitende Ereigniss in Exod. 16, 22 f. (wonach am 7. Tage kein Manna fiel) kann als sicheres Zeugniss dafür geltend gemacht werden. Aber ebenso wenig lässt sich aus den angeführten Stellen, wie Hengstenberg (Der Tag des Herrn. Berl. 1852. S. 15 ff.) will, der Beweis für das Gegentheil führen.

Nach dem Talmud und den Rabbinen, denen Hieronymus, Seldenus, Bochart etc. beistimmen, kam vor der Gesetzgebung den **Erstgeborenen** ausschliesslich priesterliches Recht zu. Diese Ansicht wurde aber von Outram, Spencer und bes. von Vitringa de synag. vet. II, 2 und observv. ss. II, 2, 3 eifrig bestritten, und gewiss mit Recht, denn die Gründe für eine solche Besondrung des Priesterthums halten durchaus nicht Stich. Dass Esau's Kleider Gen. 27, 15 priesterliche Kleider gewesen seien, ist ein absurdes Figment; dass im Segen Jakob's Gen. 49, 3 das Priesterthum unter den Vorrechten der Erstgeburt genannt sei, lässt sich nur nach Luther's irriger Uebersetzung behaupten; dass die Jünglinge, welche Moses Exod. 24, 5 mit dem Opfer beauftragte, Erstgeborene waren, ist reine Voraussetzung, und die Substitution des Stammes Levi für alle Erstgeburten der Gemeinde (Exod. 13, 2) beweist nichts, denn Vitringa hat gewiss Recht (p. 272): illos Deo consecratos esse ad ministerium sacrum non ad sacerdotium, s. non ut sacerdotes sed ut sacrificia. Das natur- und geschichtsgemässe Sachverhältniss war sicher das, dass die Familienväter und Familienhäupter die ordentlichen Verwalter der priesterlichen Verrichtungen waren, so dass wenn der Erstgeburt ein priesterliches Vorrecht zukam, dies nur von dem ihr zukommenden Principate in der Familie abhing.

§ 92. Die Cultur der Patriarchen steht allerdings in abhängigem Verhältnisse zu ihrer nomadischen Lebensweise. Dennoch ist nichts verkehrter, als wenn bei den Patriarchen die ganze Rohheit und Unverbesserlichkeit nomadischer Horden, die sich gegen alle Einflüsse der sie umgebenden Cultur absperren, vorausgesetzt wird. Ihre nomadische Lebensweise im heiligen Lande war ein Product der durch ihre dermalige Fremdlingschaft und Heimathslosigkeit bedingten Nothwendigkeit; ihre Pilgrimschaft war ein Nothstand, dessen endliche Aufhebung das Ziel ihrer Wünsche und Hoffnungen ist. Daher finden wir sie auch, so weit es anging, theilnehmend an den Vortheilen und Vorzügen der Cultur und Civilisation der sesshaften Völker, mit denen sie in Berührung kommen¹⁾.— Die äussre Verfassung des patriarchalischen Gemeinwesens war durch den Charakter der Familie getragen. Das Familienhaupt concentrirte alle Autorität und Jurisdiction in seiner Person, selbst das Recht über Leben

und Tod stand ihm nach Maassgabe feststehenden Herkommens zu (Gen. 38, 24). Die Stellung des Weibes war, wie im ganzen vorchristlichen Alterthum, eine untergeordnete, noch nicht zur vollen Anerkennung seiner gleichberechtigten Persönlichkeit hindurchgedrungene; daher die Polygamie als etwas völlig Unverfängliches galt. Von jener Entwürdigung des Weibes, die in demselben nur eine Sklavin des Mannes und ein Mittel zur Befriedigung seiner geschlechtlichen Bedürfnisse oder zur Gewinnung der Nachkommenschaft sah, findet sich keine Spur bei den Patriarchen; wohl aber umgekehrt viele Spuren von der Achtung und Liebe, die dem Weibe als Gattin gezollt, und von den persönlichen Rechten, die ihr als Hausfrau zugestanden wurden²). Die Strenge, mit welcher auch sonst auf die unverletzliche Reinheit des Ehebettes gehalten wurde, und welche den Ehebruch mit dem Tode bestrafte (Gen. 38, 24), findet sich auch hier, ist aber durch das Bewusstsein des Berufes und der Bestimmung der Familie noch besonders prägnirt. Wie der nächste Antrieb zur Polygamie in dem Streben nach Erhaltung und Vermehrung der Familie wurzelte, so war eben darin auch die eigenthümliche Sitte der Leviratsehe begründet (vgl. § 79, 2).

1. Die Zeugnisse vorhandenen Culturbestrebens und Culturbesitzes stellt Hengstenberg, Beitr. II, 431 ff. gut zusammen: „Schon bei den Patriarchen lässt es sich deutlich erkennen, wie die nomadische Lebensart nur eine ihnen durch die Verhältnisse, ihren Aufenthalt in einem Lande, worin der Grundbesitz ganz in den Händen der frühern Bewohner sich befand, aufgedrungene war. Von nomadischer Rohheit findet sich bei ihnen keine Spur; nach Sinn und Sitte stehen sie auf dem Standpunkt der Civilisation. Sie nehmen Theil an den Vortheilen, Bequemlichkeiten und Annehmlichkeiten, welche diese ihren mehr durch die äussere Lage begünstigten umwohnenden Inhabern verschafft hatte. Judah hat einen Siegelring, Joseph trägt ein kunstreiches Gewand, Abraham bezahlt mit baarem Gelde den Acker, den er erkauft, die Söhne Jakob's das Getreide, Abraham's Knecht überreicht der Rebekka einen goldnen Ring und Armbänder u. s. w. Wo es irgend angeht, wird die nomadische Lebensart verlassen. Loth lässt sich in Sodom nieder, wohnt dort in einem Hause, und nimmt mit nur zu grosser Liebe an dem Stadtleben Theil. Abraham begiebt sich, als er nach Aegypten zieht, statt sich, wie die Nomaden von Profession und Neigung Jahrtausende gethan haben, auf den Aufenthalt in den Weidedistricten an den Grenzen zu beschränken, gradeswegs an den Hof des Königs (12, 10 ff.). Nachher lässt er sich in Hebron häuslich nieder; ist dort Fürst Gottes inmitten der Hethiter (K. 23). Isaak hält sich in der Hauptstadt der Philister auf und bewohnt dort ein Haus gegenüber dem königlichen Palaste (K. 26, 8). Er besäet ein Feld (V. 12). Jakob baut sich nach der Rückkehr aus Mesopotamien ein Haus (K. 33, 17).“

2. Spuren von einer höhern Achtung der Persönlichkeit des Weibes finden sich viele. Dem Weibe kam in der Sphäre des häuslichen Lebens in mehrfacher Beziehung das Recht der Ausübung eines selbstständigen Willens zu, wie Sarah's Ge-

schichte zeigt; bei der Verheirathung wird die Zustimmung der Braut nachgesucht (24, 58); der Gatte giebt sich in aufopfernder Liebe der Gattin hin (24, 67; 29, 20); die Setzung eines polygamischen Verhältnisses erscheint nicht rein von der Willkür des Mannes abhängig, sondern in der Regel nur durch die Unfruchtbarkeit des rechtmässigen Weibes begründet und berechtigt (16, 2 ff.; 30, 3. 4. 9); auch bei Beschlüssen, welche eine Umgestaltung des ganzen Familienwesens beabsichtigten, wird die freie Zustimmung der Gattin nachgesucht, wie z. B. Jakob bei der Flucht aus Mesopotamien seiner Weiber Einwilligung durch Darlegung seiner Gründe einholt (K. 31, 4 ff.) u. s. w.

Druckfehler-Verzeichniss.

Seite	32	Z.	1 v. u.	fehlt nenblick,
"	40	" 2	"	lies: § 20, 4. statt § 27, 4.
"	59	" 2	"	חַפְּלָעַר statt חַפְּלָעַר.
"		" 1	"	בְּעֵבֶר הַיָּדֵיךָ statt בְּעֵבֶר הַיָּדֵיךָ.
"	95	" 23	"	diese Erkenntniss statt die Erk.
"	111	" 14 v. o.	"	לְהִי statt לְהִי.
"	126	" 7 v. u.	"	בְּאֵר statt בְּאֵר.
"	142	" 1	"	62 statt 60.
"	154	" 3 v. o.	"	auszusprechen statt anzusprechen.
"	167	" 22	"	מִזֶּר statt מִזֶּר.
"	175	" 6 v. u.	"	Engelerscheinung statt Engelserscheinung.

Berlin, Druck von Gebr. Unger, Königl. Hofbuchdrucker.

GESCHICHTE DES ALTEN BUNDES

VON
JOH. HEINR. KURTZ,
DER THEOL. DOCTOR UND ORDENTL. PROFESSOR ZU DORPAT.

ZWEITER BAND.

ZWEITE AUFLAGE.



BERLIN, NEW-YORK UND ADELAIDE.
VERLAG VON JUSTUS ALBERT WOHLGEMUTH.

1858.

SEINER HOCHWÜRDEN

DEM HERRN

PROF. DR. GUST. FRIED. OEHLER

IN TÜBINGEN

IN HERZLICHSTER VEREHRUNG GEWIDMET

VOM VERFASSER.

Vorrede.

Das Bedürfniss, die zahlreichen geographischen Erörterungen dieses Bandes durch graphische Darstellungen veranschaulicht zu sehen, hatte sich mir schon bei Ausarbeitung der ersten Auflage als ein sehr dringendes herausgestellt. Da ich aber, in solchen Arbeiten ungeübt, dies Bedürfniss aus eigenen Mitteln zu befriedigen nicht im Stande war, musste ich, wenn auch höchst ungern, davon absehen. Um so erfreulicher ist es mir nun aber, dass Herr Pastor Jung in Werneuchen bei Berlin, der die Freundlichkeit gehabt hat, die Correctur dieses Bandes, wie in seiner ersten, so auch jetzt in seiner zweiten Ausgabe zu besorgen, es auch übernommen hat, jenem Mangel durch Zeichnung der nöthigen Karten nach den Resultaten meiner Untersuchungen zu begegnen, und dadurch dem Buche eine Zierde und ein Hilfsmittel zum leichtern Verständniss zu geben, das ich ihm nicht zu geben vermochte. Der Zusage des Herrn Verlegers zufolge werden diese Karten in wenig Wochen nachträglich zu diesem Bande ausgegeben werden können.

Schliesslich kann ich nicht umhin, auch an diesem Orte Herrn Pastor Jung für die sehr sorgfältige und einsichtsvolle Correctur, die (besonders bei der ersten Auflage) eine ebenso mühevollen als selbstständige Kenntniss des Gegenstandes erheischende war, meinen wärmsten und herzlichsten Dank auszusprechen.

Dorpat, den 1. Oct. 1857.

Der Verfasser.

Inhaltsverzeichniss des zweiten Bandes.

Zweites Stadium der Bundesgeschichte: Das Volksthum.	
Die Gestaltungen des Volksthums im Zeitalter Moseh's.	
	Seite.
Umfang, Charakter und Bedeutung dieses Stadiums der Ge- schichte des alten Bundes. (§ 1)	3
Der Schauplatz der Geschichte dieser Zeit (§ 2—5).....	6
§ 2. Aegypten und die arabische Wüste.....	6
§ 3. Die Gebirge des peträischen Arabiens.....	7
§ 4. Die Wüste et-Tih und die Arabah	8
§ 5. Das Edomitergebirge und das Gefilde Moab	9
Erste Stufe der Entwicklung des Volksthums: Israels Auf- enthalt in Aegypten od. die Bereitung des Bundesvolkes.	
Die Zustände und Entwicklungen Israels während des Aufent- haltes in Aegypten. (§ 6—10)	13
§ 6. Die Zustände im Allgemeinen	13
1. Die 430jährige Dauer des Aufenthaltes S. 14. — Die Lücke zwischen der Genesis und Exodus S. 21. — 3. Die Volkszahl beim Auszuge S. 23. — 4. Der neue König in Aegypten S. 24. — 5. Die Frohndienste der Israeliten S. 25. — Der Mordbefehl des Königs S. 26.	
§ 7. Die Lebensart der Israeliten in Aegypten	27
1. Uebergang zum Agriculturleben S. 30. — 2. Der Ackerbau in Aegypten S. 30. — 3. Stellung zu den Aegyptern S. 31.	
§ 8. Verfassung der Israeliten in Aegypten	32
1. Bet-Abot S. 34.	
§ 9. Die religiösen Zustände.....	38
§ 10. Der Einfall der Efraimiten in Kanaan.....	42
Moseh's Geburt und Erziehung. (§ 11).....	44
1. Geschlechtsregister S. 46. — 2. Die Rettung des Knaben S. 47. — 3. Sein Name S. 48. — 4. Seine Erziehung S. 49. — 5. Moseh als Rächer seines Volkes S. 50. — 6. Die Midianiter S. 51. — 7. Reguel und Jetro S. 53. — 8. Moseh in der Schule der Demuth und Trübsal S. 54.	
Moseh's Berufung. (§ 12)	55
1. Der Horeb S. 58. — 2. Der brennende Dornbusch S. 58. — 3. Das Aus- ziehen der Schuhe. Der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs S. 60. — 4. Das zukünftige Opfer. Die Forderung zur Entlassung auf drei Tage S. 61. — 5. Die Verhandlung Gottes mit Moseh. S. 63. — 6. Der Name Jehovah S. 65. — 7. Die drei Wunderzeichen S. 67.	
Moseh's erstes Auftreten in Aegypten. (§ 13. 14)	72
§ 13. Die Reise nach Aegypten.....	72
1. Der erstgeborne Sohn Jehovah's S. 73. — 2. Die Verstockung Phara'o's S. 75. — 3. Die Begebenheit in der Herberge S. 80.	

§ 43. Die sinaitische Gebirgsgruppe.....	Seite 255
1. Räs es-Sufsâfeh S. 256. — 2. Wady er-Rahah S. 257. — 3. W. el Ledscha u. W. es Schoeib S. 257. — 4. Die Ebene es-Sebaye S. 257.	
§ 44. Die Lage von Rafidim	258
1. Die Ansichten von Lepsius, Ritter, Robinson, Laborde, v. Raumer S. 259.	
§ 45. Die Localität der Gesetzgebung.....	261
1. Die Namen Sinai und Horeb S. 261. — 2. Die Tradition über den Gesetzesberg S. 262. — 3. Der Serbäl als Gesetzesberg (nach Lepsius) S. 266. — 4. Der Räs es-Sufsâfeh als Gesetzesberg (Robinson) S. 272. — 5. Der Dschebel Musa als Gesetzesberg (Ritter etc.) S. 273.	
Die Vorbereitungen zur Gesetzgebung und Bundschliessung. (§ 46)	276
1. Die Bundespräliminarien. Begriff der Theokratie S. 277. — 2. Das Gehege um den Berg S. 282. — 3. Die Heiligung des Volkes S. 285.	
Die Promulgation des Grundgesetzes. (§ 47).....	285
1. Die Schrecken des Sinai S. 286. — 2. Der Engel Geschäft bei der Gesetzgebung S. 287. — 3. Form und Inhalt des Dekalogs: a. der Name des Dekalogs S. 288; b. die Zehnzahl der Worte S. 288; c. die zwiefache Recension des Dekalogs S. 289; d. Vertheilung des Dekalogs in zehn Worte und auf zwei Tafeln S. 289; e. die Eingangsworte des Dekalogs S. 291; f. Parascheneintheilung S. 291; g. das Verbot des Bilderdienstes S. 293; h. die Verbote des Begehrens S. 294; i. Vertheilung auf die beiden Tafeln S. 296; k. Resultat S. 298; l. Nachtrag S. 298. — 4. Bertheau's sieben Gruppen. Das Bundesbuch S. 301. — 5. Die Verheissungen des Bundesbuches S. 302.	
Die sinaitische Bundschliessung. (§ 48).....	303
1. Umfang des Bundesbuches S. 303. — 2. Der Altar zum Bundesopfer S. 303. — 3. Die opfernden Jünglinge S. 304. — 4. Das Bundesopfer S. 305. — 5. Die Bundesmahlzeit S. 306.	
Verordnungen behufs Errichtung eines Heiligthums. (§ 49).....	306
(1. u. 2. Verweisungen.) — 3. Anordnung dieser Gesetzesgruppe S. 307. — 4. Die steinernen Gesetzestafeln S. 309.	
Der Abfall zum Kälberdienst. (§ 50).....	310
1. Prüfung und Versuchung S. 312. — 2. Der Naturgrund in Israel S. 313. — 3. Verfertigung des goldenen Kalbes S. 313. — 4. Der Kälberdienst S. 314. — 5. Die Versuchung und Bewährung Moseh's S. 315. — 6. Die Vernichtung des goldenen Kalbes S. 316. — 7. Das Strafgericht über die Frevler S. 318. — 8. Der Stamm Levi S. 321.	
Verhandlungen zur Wiederherstellung des gebrochenen Bundes (§ 51. 52)	322
§ 51. Erstes Zugeständniss Jehovah's	322
1. Moseh's Fordrung S. 324. — 2. Die Heimsuchung der Sünde S. 325. — 3. Der Maleach Jehovah S. 325. — 4. Die interimistische Stiftshütte S. 326.	
§ 52. Weitere Zugeständnisse Jehovah's	327
1. Das Schauen der Herrlichkeit Jehovah's S. 328. — 2. Hitzig's und Göthe's Meinung über den Inhalt der zweiten Gesetzestafeln S. 330. — 3. Das strahlende Angesicht Moseh's S. 333.	
Verfertigung und Aufrichtung des Heiligthums. (§ 53).....	334
1. Die Materialien und die Kunstfertigkeit zum Bau der Stiftshütte S. 335. — 2. Einzug der Schechinah S. 336.	

Die Opfertorah und die Einsetzung des levitischen Priestertums (§ 54. 55)	336
§ 54. Die Opfertorah und die Priesterweihe.....	336
§ 55. Aharons erstes Opfer. Nadab und Abihu.....	337
1. Feuer vom Himmel S. 337. — 2. Fremdes Feuer S. 338. — 3. Dadurch verursachte Gesetze S. 338.	
Fortsetzung und Abschluss der sinaitischen Gesetzgebung, (§ 56)	339
1. Nachträge S. 339. — 2. Die Geschichte des Gotteslästrers S. 339. —	
3. Die halbägyptische Abstammung des Gotteslästrers S. 340. — 4. Handauflegung auf das Haupt des Gotteslästrers S. 340.	
Vorbereitungen zum Aufbruche vom Sinai. (§ 57—59).....	341
§ 57. Volkszählung, Lagerordnung, Substitution der Leviten.....	341
1. Die Volkszahl S. 343. — 2. Die Zahl der Leviten S. 344. — 3. Substitution statt der Erstgeburten S. 344. — 4. Die Ordnung des Lagers S. 347. — 5. Thätigkeit der Priester und Leviten beim Aufbruch S. 347. — 6. Stellung der Bundeslade beim Zuge S. 347.	
§ 58. Weihegeschenke der Fürsten. Bestallung der Leviten.....	347
1. Bedeutung der Weihegeschenke S. 348. — 2. Ueber die Ceremonien. 349.	
§ 59. Erste Gedächtnissfeier des Passah's. Signale für den Aufbruch und die Reise.....	350
1. Die Schlachtung der Passahlämmer beim Heiligthum S. 350. — 2. Die Signale S. 352.	

Zweiter Abschnitt: Israel in der Wüste Paran.

Geographische Orientirung. (§ 60—68).....	353
§ 60. Die Begrenzung der Wüste Paran.....	353
1. Die Ausdehnung der Wüste S. 354. — 2. Wady Feiran und die Stadt Pharan S. 354. — 3. Die Lustgräber in der Wüste Paran S. 355.	
§ 61. Das Terrain der Wüste Paran.....	355
§ 62. Das Bergland der Azâzimeh.....	356
1. Williams und Rowlands' Entdeckung der Südgrenze Palästina's S. 358.	
§ 63. Die Ebene Kadesch.....	359
1. Rowlands' Entdeckung von Ain el-Kades S. 359. — 2. Die Wüste Zin S. 361. — 3. Robinson's und v. Raumer's Polemik S. 362.	
§ 64. Irrige Ansichten über die Lage von Kadesch.....	365
1. Robinson's Kadesch, d. i. Ain el-Weibeh S. 366. — 2. K. v. Raumer's Kadesch, d. i. Ain el-Hasb S. 366. — 3. Beweis, dass Kadesch nicht in der Arabah lag S. 366. — 4. Die rabbinische Ansicht S. 368.	
§ 65. Der Weg Israels nach Kadesch.....	368
§ 66. Die beiden ersten Stationen in der Wüste Paran.....	369
1. Die Lustgräber S. 370. — 2. Chazerot S. 371.	
§ 67. Der Aufenthalt zu Kadesch.....	371
1. Zweimalige Lagerung zu Kadesch S. 372. — 2. Die Annahme eines doppelten Kadesch S. 373. — 3. Laborde's, O. v. Gerlach's und Ritter's Ansicht S. 374. — 4. K. v. Raumer's und Hengstenberg's Ansicht S. 375. — 5. Die Namen Kadesch, Kadesch-Barnea, En-Mischpat und Me-Meribah S. 376.	
§ 68. Die übrigen Stationen in der Wüste Paran.....	376
1. Moserah, Bne-Jaakan, Chor-Gidgad S. 377. — 2. Der Widerspruch zwischen Deut. 10, 6. 7 und Num. 33, 30—33. S. 377.	

	Seite
Die Ereignisse bei der Brandstätte und den Lustgräbern. (§ 69, 70)	378
§ 69. Bei der Brandstätte.....	378
1. Die Ordnung des Zuges S. 378. — 2. Chobabs Begleitung S. 378. — 3. Das Feuer zu Tabeérah S. 379.	
§ 70. Bei den Lustgräbern.....	380
1. Das Gelüste des Volkes S. 382. — 2. Moseh's Unmuth S. 383. — 3. Das Collegium der siebenzig Aeltesten S. 384. — 4. Die Wachteln S. 386. — 5. Die Lustgräber S. 387.	
Die Ereignisse zu Chazerot. (§ 71).....	387
1. Das Selbstlob Moseh's S. 388. — 2. Mirjam's Betheiligung am Berufe Moseh's S. 390. — 3. Das kuschitische Weib Moseh's S. 390. — 4. Die Einzigartigkeit der prophetischen Stellung Moseh's S. 392. — 5. Der Aussatz Mirjam's S. 393.	
Die Aussendung der Kundschafter ins gelobte Land. (§ 72).....	393
1. Ein vorgeblicher Widerspruch S. 394. — 2. Der Bach Eschol und seine Weintrauben; die Enakskinder; das Land, das seine Bewohner frisst S. 395. — 3. Josua und Hoschea; Kaleb der Kenissite S. 396.	
Der Aufruhr des Volkes u. das Gericht Gottes zu Kadesch. (§ 73—75)	397
§ 73. Der Aufruhr und das Verwerfungsurtheil.....	397
1. Die zehnmahlige Versuchung Gottes S. 398. — 2. Die Drohung und ihre Erfüllung S. 398. — 3. Vierzig Jahre der Verwerfung S. 400.	
§ 74. Eigenwilliger Versuch in Kanaan einzudringen.....	400
1. Der ungläubige Herzensgrund S. 400. — 2. Amoriter und Amalekiter S. 401.	
§ 75. Fortsetzung der ergänzenden Gesetzgebung.....	401
1. Inhalt dieser Gesetze S. 401. — 2. Der Sabbatschänder S. 402.	
Empörung der Rotte Korah und Bestätigung des aharonitischen Priesterthums. (§ 76, 77).....	402
§ 76. Die Rotte Korah und ihr Untergang.....	402
1. Schauplatz der Begebenheit S. 403. — 2. Die Theilnehmer S. 404. — 3. Widersprüche im Berichte S. 404.	
§ 77. Bestätigung des aharonitischen Priesterthums.....	405
1. Zwölf oder dreizehn Stäbe? S. 406. — 2. Der grünende Stab Aharon's S. 406. — 3. Der Stab im Heiligthum S. 407.	
Die Zeit des 37jährigen Bannes. (§ 78—80).....	407
§ 78. Die Stationen während der 37 Jahre.....	407
1. Hitzig und Göthe S. 408. — 2. Bunsen S. 410. — 3. Ewald und Fries S. 412.	
§ 79. Das Schweigen der Urkunde über diese 37 Jahre.....	414
§ 80. Die religiösen und sonstigen Zustände während dieser Zeit.....	415
1. Kleider und Schuhe S. 417. — 2. Die Satzungen und Rechte, welche nicht gut S. 418. — 3. Der Kiendienst S. 421. — 4. Die Unterlassung der Beschneidung S. 424.	
Ereignisse während des zweiten Aufenthaltes zu Kadesch. (§ 81, 82)	425
§ 81. Moseh's Versündigung am Fels zu Kadesch.....	425
1. Bedeutung des zweiten Kadesch-Aufenthaltes S. 426. — 2. Der Stab Moseh's S. 426. — 3. Der mitfolgende Fels S. 426. — 4. Die Versündigung Moseh's S. 426. — Doppelte Relation S. 427.	

	Seite
§ 82. Feindseligkeiten der Edomiter und Araditer gegen Israel.....	428
1. Verhandlungen mit den Edomitern S. 429. — 2. Conflict mit den Araditern S. 430.	
Ereignisse während der Umziehung des Edomitergebietes. (§83-85)	433
§ 83. Aharon's Tod auf dem Berge Hor.....	433
1. Geschichte der Edomiter S. 433. — 2. Der Berg Hor S. 436.	
§ 84. Die eiserne Schlange.....	436
1. Die Oertlichkeit dieses Ereignisses S. 437. — 2. Die feurigen Schlangen S. 437. — 3. Die symbolische u. typische Bedeutung der eisernen Schlange S. 438.	
§ 85. Israel auf der Ostseite des Edomitergebietes	446
Dritter Abschnitt: Israel in den Arbot Moab.	
Geographische Orientirung. (§ 86—88).....	447
§ 86. Das Kerek oder das Moabiterland	447
1. Der Bach Sared S. 447. — 2. Ar Moab, Rabbat-Moab, Kir-Moab S. 448.	
§ 87. Das Belka und Hauran, oder Gilead und Basan.....	449
1. Die Arbot Moab und die Hochebene Moabs S. 450. — 2. Die Städte in Gilead und Basan S. 450.	
§ 88. Das Gebirge Abarim	451
1. Der Berg Nebo, die Bamot-Baal, das Feld der Wächter auf dem Pisgah, der Berg Peor S. 451. — 2. Die Ausdehnung des Gebirges Abarim S. 453.	
Ethnographische Orientirung. (§ 89)	454
1. Moabiter S. 455. — 2. Ammoniter S. 456. — 3. Midianiter S. 457. — 4. Amoriter; Sichon, Og, Og's eisernes Bette S. 457.	
Die Erobrung des Ostjordanlandes. (§ 90)	458
1. Die Stationen bis zum Arnon S. 459. — 2. Die Stationen bis zu den Arbot Moab S. 459; a. Das Buch der Kriege Jehovah's S. 460; b. das Brunnenlied S. 461; c. das Triumphlied über Hesbon's Fall S. 461; d. das Stationenverzeichniss Num. 33. S. 462; e. Bet-Jeschimot u. Abel-Schithim S. 463. — Widersprüche S. 463.	
Bileam's Berufung. (§ 91. 92)	464
§ 91. Balaks Botschaft	464
1. Bileam's Name S. 465. — 2. Bileam's Erkenntniss Jehovah's S. 466. — 3. Bileam's prophetische Gabe und Stellung S. 466. — 4. Balak's Hoffnung auf Bileam S. 472. — 5. Bileam's Macht zu segnen und zu fluchen S. 472.	
§ 92. Bileams Reise	476
1. Bileam's Eselin S. 477. — 2. Die Wandelbarkeit Jehovah's S. 488.	
Bileams Weissagungen. (§ 93. 94)	489
§ 93. Erste und zweite Weissagung.....	489
1. Die Stätten der Weissagung S. 491. — 2. Die Augurien S. 492. — 3. Die Lobpreisung Israels S. 492.	
§ 94. Dritte und vierte Weissagung.....	494
1. Der Stern aus Jakob S. 496. — 2. Die Besiegung der Heiden S. 501.	
Israels Conflict mit den Midianitern. (§ 95)	511
1. Bileam's Heimkehr S. 512. — 2. Bileam's Rath S. 514. — 3. Der Eifer des Pin'chas S. 514. — 4. Die Volkszählung in den Arbot Moab S. 515. — 5. Die Ausrottung der fünf Midianiterstämme S. 515.	
Vertheilung des Ostjordanlandes und Bestimmungen über die Erobrung des Westjordanlandes. (§ 96).....	517
1. Die Bitte der Rubeniten und Gaditen S. 518. — 2. Die Chayvot-Jair S. 518.	

	Seite
Wiederholung und Einschärfung des Gesetzes. (§ 97)	521
1. Die Wiederholung des Gesetzes S. 523. — 2. Die Abschrift des Gesetzes auf dem Berge Ebal S. 523. — 3. Der Prophet wie Moseh S. 523. — 4. Der Bund im Lande Moab's S. 533.	
Moseh's Abschied und Tod. (§ 98)	534
1. Das Lied Moseh's S. 534. — 2. Der Segen Moseh's S. 535. — 3. Der Blick ins gelobte Land S. 536. — 4. Das Begräbniss Moseh's und der Hader Michael's mit Satan um den Leichnam Moseh's S. 536.	
Die Abfassung des Pentateuchs. (§ 99)	541
1. Die Geschichtlichkeit der Gesetzgebung durch Moseh S. 546. — 2. Antrieb, Mittel und Bedingung zur sofortigen Aufzeichnung der Gesetzgebung S. 546. — 3. Geschichtliche Zeugnisse für das Vorhandensein des Pentateuchs in der nachmosaischen Zeit S. 547. — 4. Das Zeugniß der Tradition über die Abfassung des Pentateuchs S. 548. — 5. Die Selbstbezeugung des Pentateuchs über seine Abfassung S. 548. — 6. Zeugnisse aus dem Inhalte des Pentateuchs über Zeit, Ort und Art seiner Abfassung S. 552.	
Nachtrag zum ersten Bande: Ueber die Schilohstelle. (Gen. 49, 10)	558

Zweites Stadium

der Bundesgeschichte.

Das Volksthum.

Die Gestaltungen des Volksthums im Zeitalter Moseh's.

Umfang, Charakter und Bedeutung dieses Stadiums der Geschichte des alten Bundes.

§ 1. Das erste Stadium der Bundesgeschichte, welches sich in der Form der Familie darstellte, hat mit dem Tode Jakob's seine Endschafft erreicht, denn der Begriff der Familie ist durch die Einheit des Familienwesens bedingt. Mit dem Tode Jakob's, als des letzten einheitlichen Repräsentanten und Gesamtstammvaters, löst sich die Einheit der Familie in eine Vielheit von Familien, und der Uebergang zum Volksthum ist gegeben. So beginnt denn jetzt das zweite Stadium der Bundesgeschichte, welches die Entwicklungen des Volksthums zur Aufgabe hat. Die erste und nächste Bedingung eines Volksthums ist aber das Volk selbst, nämlich die Masse der durch gleiche Abstammung, Sprache und Religion, so wie durch gleichen Gesamtcharakter zu einem höhern, selbstständigen Gemeinwesen verbundenen Individuen und Familien, womit auch schon die Nothwendigkeit einer Verfassung, durch welche sie zusammengehalten werden, ausgesprochen ist. Daran schliesst sich dann die nicht minder wesentliche Bedingung eines gedeihlichen Volksthums, welche den selbstständigen Besitz eines eigenthümlichen und dem Volkscharakter angemessenen Landes fordert. Alle diese Bedingungen fehlen noch beim Anfange des vorliegenden Stadiums, sie sind aber potentiell durch göttliche Bestimmung und Verheissung der Dodekas der Stammfamilien eingeprägt und gelangen stufenweise zur Darstellung. Die erste Stufe des werdenden Volksthums umfasst demnach die Darstellung der Volksmasse als des Substrates aller weitem Entwicklung. Es ist der Embryonenzustand des Volksthums. Aegypten (Bd. I § 92, 7) ist gleichsam der Mutterleib, in welchen die Keime des verheissenen Volkes versenkt wurden, um, von ihm umschlossen und von seiner Naturkraft genährt, ihre natürliche Entwicklung zum grossen Volke durchzumachen. Sobald der Embryo zur Reife gelangt ist, d. h. sobald das Volk zu der Stärke herangewachsen ist, die ein selbstständiges Dasein fordert und bedingt, macht sich auch das innewohnende Streben nach Selbstständigkeit geltend, und ruht nicht eher, bis es zum Ziele gelangt ist. Der Auszug aus Aegypten ist der Moment der

Geburt des Volkes nach seiner natürlichen Lebensbasis und der ägyptische Druck bezeichnet gleichsam die Geburtswehen, ohne welche in dieser Welt kein Leben ins Dasein geboren werden kann. Die Gotteswunder in Aegypten, der starke Arm des HErrn, der helfend und rettend eingreift, sind die Mittel göttlicher Maieutik, durch welche die nach selbstständigem Dasein ringende Naturkraft des reifen Embryonen zum Ziele geführt wird. Durch den Auszug gewinnt Israel eine selbstständige, gleichberechtigte Stellung neben den übrigen Völkern, — es wird ein Volk wie die übrigen Völker. Damit hat die *erste Stufe* der Entwicklung des Volksthum, nämlich die *Bereitung des Bundesvolkes* ihr Ziel erreicht. *Moseh*, der Mann Gottes, war der Mittler der göttlichen Hülfe, der von Gott berufene und mit Gotteskräften ausgerüstete Heiland Israels.

Aber Israel soll nicht bloss ein Volk sein, wie die übrigen Völker, mit bloss natürlicher Lebensbasis: es soll vielmehr nach seinem Berufe und seiner Bestimmung das Volk Gottes, das heilige Volk, das ausgewählte Geschlecht, der Heilsträger und Heilsvermittler für alle Völker werden. So tritt denn jetzt die zweite Stufe der Volksentwicklung ein. *Moseh*, der Erlöser des Volkes durch Gottes Macht, führt es zu dem majestätischen Altare Gottes, den Er, der Schöpfer des Himmels und der Erde, sich in den himmelanstrebenden Felsen des Sinai aufgebaut hat, damit es hier seine Weihe zum heiligen Volke empfangen. Ist der Auszug die natürliche Geburt des Volkes, so ist die Bundschliessung am Sinai die religiöse Weihe des Neugeborenen, seine Wiedergeburt zu einer höhern Bestimmung. Aber wie Gott nicht fordert, ohne zu geben, so giebt er auch nicht, ohne zu fordern. Indem Israel in die Rechte des Bundesvolkes eintritt und der Gaben und Güter, der Verheissungen und Hoffnungen des Bundes theilhaftig wird, muss es auch die Pflichten des Bundesvolkes übernehmen und den Forderungen, Beschränkungen und Entsagungen desselben sich fügen. Die Bundschliessung hat daher zur nothwendigen Ergänzung die Gesetzgebung, durch welche die Rechte des Bundesvolkes begrenzt, die Pflichten desselben verkündigt werden. Durch die Gesetzgebung erhält daher Israel zugleich auch die seinem Berufe und seiner Bestimmung entsprechende Verfassung, durch die es nach Innen gegliedert und geordnet, nach Aussen abgeschlossen und verwahrt wird. Unter den Ereignissen, welche die Bundschliessung und Gesetzgebung begleiten, verläuft die *zweite Stufe* der Entwicklung des Volksthum, nämlich die Begründung der eigenthümlichen Verfassung, in der fortan Israels Geschichte sich bewegen und entfalten soll, d. h. die *Begründung der Theokratie*. Der Mittler des Bundes und das Organ für die Begründung der Theokratie ist *Moseh*, der Mann Gottes¹⁾.

Aber damit ist die Entwicklung des Volksthums noch nicht vollendet. Israel hat in der ersten Stufe dieses Stadiums der Bundesgeschichte seine natürliche Freiheit und Selbstständigkeit, — in der zweiten seine heilsgeschichtliche Bestimmung und Gebundenheit erhalten. Noch fehlt ihm aber eine sehr wesentliche Bedingung zur Bethätigung und Verwirklichung beider, nämlich ein seinem natürlichen und geistlichen Charakter, seiner Stellung und Aufgabe angemessenes Land. Auf der *dritten Stufe* der Entwicklung des Volksthums erfüllt sich dieser Mangel durch die *Besitznahme des Landes*, das die göttliche Vorsehung zum Schauplatze der Bundesgeschichte ausersehen, das die göttliche Gnade bereits den Stammvätern des Volkes verheissen hatte. Der Gottesheld, der Israel durch Kampf und Sieg zum Besitze dieses Kleinodes führt, ist *Josua*, der Fortsetzer und Vollender des von Moseh begonnenen Werkes.

Nun ist und hat Israel, wessen es zur Darstellung und Bethätigung eines gottgeweihten Volksthums, den übrigen gottentfremdeten Völkern gegenüber, bedarf. Land und Volk, Gesetz und Verheissung, Verfassung und Cultus sind gegeben und in ihnen die Keime aller zukünftigen Vollendung. Es beginnt nun die *vierte Stufe* der Geschichte des Bundes in der Form des Volksthums mit der Aufgabe der *Bethätigung des Volksthums* als eines solchen. Bisher hatte Gottes Wirken, Thun und Geben stets im Vordergrunde der Geschichte gestanden. Jetzt wäre nun auch die Zeit gekommen, wo Israel's bundesmässiges Wirken hätte in den Vordergrund treten sollen, wo Israel hätte zeigen können und sollen, dass und wie es die bisherigen Gaben, Führungen und Offenbarungen seines Gottes selbstständig zu benutzen und zu verwenden vermöge. Aber immer und immer wieder verlässt es den Weg bundesmässiger Geschichte; immer und immer wieder muss Gott strafend und züchtigend, rettend und heilend eingreifen. Als Organe seiner Strafgerichte dienen Ihm die umwohnenden Heidenvölker, als Organe seiner Heilserweisungen beruft und sendet Er *Richter*.

1. Die zweite Stufe dieses Stadiums ist ohne Zweifel die gewichtigste, bedeutendste und inhaltreichste. Ihr haben wir daher auch besondern Fleiss zuzuwenden. Wir gliedern sie in zwei integrirende Bestandtheile, deren erster die geschichtlichen Unteragen und Umgebungen enthält, auf und in welchen vermittelt der Gesetzgebung die Begründung der Theokratie sich vollzieht, deren zweiter dagegen den Inhalt der Gesetzgebung in systematischer Ordnung darstellen wird.

Die Quellen für die beiden ersten Stufen sind die vier letzten Bücher des Pentateuchs. Als kritische und exegetische Hülfsmittel sind die (in Bd. I § 14—20) erwähnten Schriften von Hävernicks, Ranke, Hengstenberg, Welte, Keil, — Rosenmüller, M. Baumgarten besonders namhaft zu machen. Nächst den allgemeinen Geschichtsbearbeitungen sind folgende Monographien zu erwähnen: Warburton, die

göttl. Sendung Mose's. Aus d. Engl. Frkf. u. Lpz. 1751—53. 3 Bde. — Fr. Hauff, über Mose's welthist. Bedeutung. In den Studd. d. evang. Geistlichk. Württembergs VI, 2 p. 3 ff. — E. Osiander, Blicke auf Moses. In der Christoterpe 1837 p. 77 ff. — Patr. Fairbairn, the Typology of Scripture. T. II: the Mosaic Period. Edinb. 1847.

Der Schauplatz der Geschichte dieser Zeit.

Vgl. die bei § 15, 2 des ersten Bandes angegebenen Hülfsmittel, ausserdem Léon de Laborde et Linant, Voyage de l'Arabie pétérée. Par. 1830. fol. und Léon de Laborde, Commentaire géographique sur l'Exode et les Nombres. Par. et Lpz. 1841. 4. L. Völter, d. heil. Land u. d. Land der isr. Wandrung. Stuttg. 1855. S. 228 ff., so wie die unten vor § 39 und 60 angeführten Schriften.

§ 2. Von der Nordwestküste Afrika's an beginnend geht ostwärts durch das ganze nördliche Afrika bis zu den Euphratsteppen in Asien sich erstreckend ein ungeheurer Wüstenzug. Unterbrochen ist derselbe nur durch den Nil, dessen befruchtende Gewässer mitten in der Wüste, sie in ihrer ganzen Breite durchbrechend, eine fruchtbare Oase geschaffen haben, welche unter dem Namen *Aegypten* als eins der ältesten und bedeutendsten Culturländer in der Geschichte der Menschheit auftritt. Die ungleich grössere westliche Hälfte dieses Wüstenzuges bildet Tiefland und ist unter dem Namen der Sahara bekannt. Ihr zunächst an Aegypten stossender Theil führt auch den Namen der libyschen Wüste. Da wo jenseits des Nils der Sand der Wüste wiederum seine Herrschaft geltend macht, beginnt die arabische Wüste, die bis zum Euphrat reicht. Diese östliche, viel kleinere Hälfte des grossen Wüstenzuges ist Hochland und wird von einigen mehr oder minder mächtigen Gebirgsbildungen, auf denen auch nach Maassgabe des Quellenreichthums die Fruchtbarkeit wiederkehrt, durchsetzt oder begrenzt. Durch das rothe Meer, das sich bis in die Nähe des Mittelmeeres vordrängt, wird die Breite der arabischen Wüste eine Strecke lang sehr beschränkt. Dieser ungeheure, vom indischen Ocean ausgehende Meerbusen endigt hier nämlich in zwei kleinern Meerbusen, welche, einen Theil der arabischen Wüste umschliessend, demselben den Charakter einer Halbinsel geben. Beide haben ihren antiken wie modernen Namen von Städten, die in ihrer Nähe liegen oder lagen, erhalten. Der westliche Arm wurde früher als der heroopolitanische, der östliche als der aelanitische Meerbusen bezeichnet; jener heisst jetzt der Meerbusen von Suez, dieser der Meerbusen von Akabah. — Vom aelanitischen Meerbusen bis zum todten Meere hin erstreckt sich, das arabische Wüstenplateau von Norden nach Süden durchschneidend, und dasselbe in zwei ungleiche Hälften theilend, das Edomitergebirge (das Gebirge Seir). Die westliche (kleinere) Hälfte mit Einschluss des Edomitergebirges wird schon von der Römer Zeiten her als

das *peträische Arabien* bezeichnet; doch stammt dieser Name nicht, wie öfter irrig gemeint worden ist, von der steinigen Beschaffenheit des Bodens, sondern vielmehr von der mächtigen Stadt Petra im Edomiterlande. In der spätern Kaiserzeit wurde das peträische Arabien nach einer geographisch-richtigen Anschauung, der zufolge es als ein integrirendes Glied des palästinensischen Hochlandes erscheint, als *Palaestina tertia* (das Land Judah und Ephraim hiess *Palästina prima*, Galiläa mit dem transjordanischen Lande *Palaestina secunda*) bezeichnet; auch wohl wegen des gesunden Klima's in den Bergen Edoms *Palaestina salutaris* genannt. Die Nordgrenze des peträischen Arabiens bildet vom Ausflusse des pelusischen Nilarmes an bis nach Gaza hin das Mittelmeer und von da bis zur Südspitze des todten Meeres die südliche Abdachung des Gebirges Judah, die uns schon unter dem Namen des Amoritergebirges bekannt ist (Bd. I, § 40, 4). Nach Süden hin verläuft es sich zwischen den beiden Armen des rothen Meeres, und endigt in dem (Vorgebirge) *Ras-Mohammed*. — Jenseits des Edomitergebirges beginnt die grössere (östliche) Hälfte der arabischen Wüste, welche die Römer als *Arabia deserta* bezeichneten. Sie erstreckt sich ostwärts bis zum Euphrat, nordwärts längs dem fruchtbaren transjordanischen Hochlande (Bd. I. § 42) bis nach Damaskus hin, südwärts bis tief in das eigentliche Arabien (*Arabia felix*). — Dieses letzte Glied des afrikanisch-asiatischen Wüstenzuges liegt aber ebenso wie das erste (die Sahara mit der libyschen Wüste) gänzlich ausserhalb des Bereiches unserer Geschichte. Diese bewegt sich auf ihrer ersten Stufe in Aegypten, auf ihrer zweiten im peträischen Arabien, auf ihrer dritten und vierten in Palästina. Letzteres ist schon im ersten Bande (§ 38—43) charakterisirt worden. Von Aegypten geht uns nur der östliche Theil des Landes an, nämlich die Provinz Gosen, worüber Bd. I, § 92, 5, so wie unten § 29—34 zu vergleichen ist. Es bleibt uns hier nur noch die Aufgabe einer übersichtlichen Charakteristik des peträischen Arabiens. Wir begnügen uns jedoch vorläufig mit den allgemeinsten Grundzügen. Eine Ausführung des Einzelnen wird, wo die Geschichte es fordert, am gehörigen Orte gegeben werden.

§ 3. Mitten in der Halbinsel, die der heroopolitanische und der aelanitische Busen umschliesst, doch mehr nach der Südspitze zu, erhebt sich das *Gebirge Sinai* (Dschebel-et-Tur), welches der ganzen Halbinsel den Namen der sinaitischen gegeben hat. Dies Gebirge umfasst einen Flächenraum von ungefähr hundert Quadratmeilen, indem es eine fast kreisrunde Gebirgsgruppe von 8—12 (deutschen) Meilen im Durchmesser bildet. Die ihr angehörigen Berge erreichen durchschnittlich eine Höhe von sechs bis sieben tausend Fuss über dem Meere und erheben

sich ungefähr 2000 Fuss hoch über die umgebenden Thäler und Ebenen. Fast inmitten des Gebirges liegen zwei seiner höchsten Spitzen, der Sinai selbst (Dschebel-Musa, 7097 F. hoch) und der Katharinenberg (Dschebel el-Homr, 8168 F. hoch). Aus der heissen Gluth der umgebenden Sandwüsten tritt der Reisende, sobald er in das Gehege dieser Berge kommt, in ein mildes Alpenklima, wo ihn eine reine, kühle Luft umweht. Reiche Wasserquellen entströmen den Bergen und befähigen die Thäler zu einem üppigen Pflanzenwuchs. Dattelpalmen, Akazienbäume und wucherndes Gebüsch von Tamarisken, Weissdorn und Brombeeren, kräftige, gewürzige Kräuter und frisches Grün entspriessen allenthalben, wo der nackte Fels nicht von allem Erdreich entblösst ist. Und wo die pflegende Menschenhand eingreift, da gedeihen auch Aprikosen, Orangen und andre edle Bäume. Zu den reich bewachsenen Thälern stehen freilich die sie eng umschliessenden, nackt und schroff emporsteigenden Felsen in einem grellen Contrast; — aber um so majestätischer ist der Anblick dieser gewaltigen, zackichten Felsenmassen. Auch von zahlreichem Wild und Geflügel: Antilopen, Gazellen, Wachteln, Tauben, Rebhühnern etc. sind diese Berge belebt. Der Grundstamm des Gebirges besteht aus gewaltigen Massen Urgebirges, besonders Granit, Porphyr und Sienit. Die Vorberge bestehen aus Kalk, Gips und Sandstein. — Eine zweite Hauptgruppe zusammenhängender Berge bildet, nordwestlich von der Sinaigruppe gelegen, das Serbalgebirge, das sich fast inselartig aus der niedrigen Küstenebene el-Kaa und dem im Norden es umgebenden Tiefthale Feiran zu einer Höhe von 6342 Fuss erhebt. Der Serbal selbst, ein mächtiger fünfgipfliger Wüstenriese, der der ganzen Gruppe ihren Namen giebt, ist ringsum von niedrigern Gliederungen umgeben. Mit der Sinaigruppe ist er durch das Sattelgebirge Dschebel el-Chaweit verbunden. — Näheres über beide vgl. bei § 42—45.

§ 4. Im Norden beider Gebirgsgruppen befindet sich eine wüste und sandige Hochebene, Debbet-er-Ramleh, die ungefähr noch 3000 F. über dem Meere liegt und sich fast halbmondförmig (von Ost-Süd-Ost gen West-Nord-West) quer durch die Halbinsel von dem einen Busen bis zum andern erstreckt. Aus ihr steigt im Norden das Kalksteingebirge et-Tih bis zu 4300 Fuss Höhe auf und läuft wie eine bogenförmige Mauer, jener Ebene parallel, aus der Nähe des aelanitischen Meerbusens bis nahe an den Meerbusen von Suez. Hier wendet es sich und zieht, der Küste parallel, gen Nord-West-Nord. Diese Fortsetzung des Gebirges et-Tih führt den Namen Dschebel-er-Rahah. Durch diese langgestreckte Gebirgsmauer von etwa 60 deutschen Meilen Länge sondert sich ein zweites Glied des peträischen Arabiens ab. Das Gebirge

et-Tih dacht sich nämlich auf der Nordseite, so wie der Dschebel-er-Rahah auf der Ostseite zu einer weit ausgedehnten Hochebene ab, die den Namen der *Wüste et-Tih-Beni-Israel* (d. h. der Verirrung der Kinder Israel) führt. Von ihr unterscheiden die heutigen Araber noch die *Wüste Dschifar*, worunter sie den westlichen und nordwestlichen, tiefer gelegenen Rand jener Wüste, der an Aegypten und das Mittelmeer stösst, rechnen. Diese beiden Wüsten sind es, welche im eigentlichen Sinne die durch das Nilthal unterbrochene (asiatische) Fortsetzung der Wüste Sahara bilden. Nackte Kalk- und Sandsteinfelsen, blendende Kreide- und rothe Flugsandhügel, bilden fast die einzige traurige Abwechselung in dieser öden, mit Kies und schwarzen Feuersteinen besäeten Wüste. In den Vertiefungen der Wady's sammelt sich indess in der Regenzeit so viel Wasser, dass einige dürrtige Kräuter für die vorüberziehenden Heerden aufspriessen können; daneben bieten auch einzelne Brunnen mit befruchteter Umgebung willkommene und gesuchte Lagerplätze für durchziehende Karawanen dar. (Näheres vergl. bei § 60—68). — Im Norden scheidet ein breites Thal, der Wady Murreh diese Wüste vom palästinsischen Gebirgslande. Gegen Osten senkt sie sich in ein mehrere Stunden breites, tiefliegendes Thal, die s. g. *Arabah*, die sich vom Südende des todten Meeres bis zum Nordende des aelanitischen Meerbusens in einer Länge von mehr als 20 d. Meilen erstreckt. Sie erscheint als eine Fortsetzung des Jordanthales, des Ghor (vgl. Bd. I § 39, 5), mit dem sie im alten Testamente noch gemeinsam den Namen Arabah führte, — ein weites Sandmeer, dessen Fläche durch unzählige Sandwogen und kleine Hügel unterbrochen ist. Hin und wieder finden sich auch grüne Oasen, Sträucher und Palmen, selbst Ruinen untergegangener Orte. Fünf Meilen vom aelanitischen Meerbusen entfernt, befindet sich die Wasserscheide der Arabah. Weiter nördlich fließen die Gewässer durch den Wady el-Dscheib in das todte Meer. Bei der tiefen Lage des todten Meeres (Bd. I § 39, 6) versteht es sich von selbst, dass der nördlichste Theil der Arabah schon unter dem Niveau der Weltmeere liegen muss.

§ 5. Aus der Arabah erhebt sich nach Osten zu schroff und steil das *Edomitergebirge* (oder das Gebirge Seir, jetzt es-Scherah oder Dschebal), welches in fast gleicher Länge mit ihr vom todten Meere bis zum Meerbusen von Akabah sich erstreckt und durchschnittlich drei bis vier Meilen breit ist. Seine höchsten Gipfel erreichen kaum die Höhe von 3000 Fuss, „schroffe, zackichte Klippen von Porphyr, welche aus der Kalksteinformation emporragen, und wieder von gewaltigen Sandsteinmassen umlagert sind. Zwischen den zerrissenen Felsenmassen liegen Thäler, die mit blumenreichen Wiesen, Bäumen und Sträuchern besetzt

sind. Die höhern Gelände sind zum Theil mit Getreide angebaut. Weinreben finden sich so stark und Trauben so süß und gross, wie nur irgendwo in Palästina, stellenweise auch etwas von Wald, oder was man in diesen Ländern so nennt, — und aus Felsenspalten hervorbrechende Büschel würziger Kräuter, eine üppige Weide für Gazellen und Steinböcke.“ Neben diesen Merkzeichen grosser Fruchtbarkeit im Einzelnen, trägt das Gebirge doch im Allgemeinen den vorherrschenden Charakter wilder Nacktheit, und namentlich werden die westlichen Berge als gänzlich wüste und unfruchtbar geschildert (Bd. I, § 73, 1).

So schroff und steil das Edomitergebirge aus der Arabah aufsteigt, so allmählig und langsam dacht es sich nach der Ostseite hin ab. Verfolgen wir von hier aus die Gebirgsbildung, der das Edomiterland angehört, weiter nach Norden, so kommen wir auf der Ostseite des toten Meeres in das Gebirgsland der *Moabiter*, das heutige Kerek. Die südliche Grenze desselben, die es vom Edomitergebirge trennt, bildet der Wady el-Ahsy (el-Kurahy), der ins Südende des toten Meeres mündet; die nördliche das tiefe Felsenthal des Baches Arnon, der sich im Osten ins todtte Meer ergiesst, ungefähr in der Mitte seiner ganzen Länge. Der Arnon scheidet das Kerek vom ostjordanischen Hochlande el-Belkah (Bd. I, § 42, 3). Das Kerek bildet auch in Beziehung auf die Formation des Bodens ein Mittelglied zwischen dem palästinensischen Hochlande jenseits des Arnon, welches vorherrschend den Charakter einer Hochebene an sich trägt, und dem Gebirge es-Scherah mit seiner grotesken Zerrissenheit und Zerklüftung. Die Gebirgsbildung und Gliederung des Kerek ist übrigens bei Weitem noch nicht hinlänglich bekannt, um ein anschauliches und vollständiges Bild derselben construiren und alle alttestamentlichen Data mit Sicherheit unterbringen zu können.

Erste Stufe

der Entwicklung des Volksthums.

Israel's Aufenthalt in Aegypten

oder

die Bereitung des Bundesvolkes.

(Ein Zeitraum von 430 Jahren.)

Die Zustände und Entwicklungen Israels während des Aufenthaltes in Aegypten.

§ 6. Exod. 1. — Ueber die ersten $3\frac{1}{2}$ Jahrhunderte des 430jährigen Zeitraums¹⁾, der durch den Aufenthalt der Kinder Israel in Aegypten gebildet wird, gehen die fortlaufenden Geschichtsurkunden des alten Testaments schnell hinweg. Dennoch wird man die Klage über Mangel- und Lückenhaftigkeit der betreffenden Urkunde als unbegründet erkennen müssen, so lange man nur nicht einen der Tendenz der Urkunde oder der Natur der Sache fremden Maassstab bei der Beurtheilung anlegt²⁾. Den genannten beiden Rücksichten ganz angemessen begnügt sich die Urkunde, die ausserordentlich schnelle Vermehrung der Nachkommen Jakobs in allgemeinen, aber charakteristischen Grundzügen zu schildern (Vs. 6. 7), um dann sofort zur Darlegung der Verhältnisse, welche den endlichen Auszug aus Aegypten anbahnten und bedingten, überzugehen. Der Fortgang und Umfang dieser Vermehrung lässt sich aus der bald nach dem Auszuge veranstalteten Zählung ermes- sen, deren Resultat auf eine Gesamtzahl von etwa zwei Millionen Seelen schliessen lässt³⁾. So lange das gute Vernehmen zwischen der herrschenden ägyptischen Dynastie und den israelitischen Ansiedlern, welches durch Josef begründet worden war, fortbestand, so lange also jene der Treue und Ergebenheit dieser sich versichert halten mochte, konnte den ägyptischen Herrschern eine so kräftige Vermehrung der Israeliten nur willkommen sein, weil diese dadurch um so kräftiger der ihnen von der ägyptischen Politik angewiesenen Bestimmung, eine Vorhut gegen die von Osten her zu befürchtenden Einfälle feindlicher Horden zu sein, nachzu- kommen in Stand gesetzt wurden. Als aber, wie es scheint, in Folge gewaltsamer Verdrängung der bisherigen Regierung, eine neue Dynastie⁴⁾ aufkam und dadurch die seit Josefs Zeiten bestehenden Beziehungen des Vertrauens und der Ergebenheit zwischen der Regierung und den nomadischen Ansiedlern im Lande Gosen aufhörten, musste die grosse Vermehrung der Letztern mancherlei politische Bedenken widerstrebender Interessen erregen. Einerseits nämlich erschien es höchst gefährlich, einen

so kräftigen und zahlreichen, der dermaligen Regierung entfremdeten Volkstamm in jener Grenzprovinz des Reiches, die stets von den räuberischen oder erobernden Einfällen der östlichen Völker bedroht war, zu wissen: — wie leicht konnte es der Fall sein, dass diese statt einer hemmenden Schutzmauer Aegyptens, vielmehr einen Bundesgenossen gegen Aegypten in den Israeliten fänden? Andererseits lag es aber auch im Interesse der Regierung, eine Auswanderung dieser Ansiedler nicht zu dulden, um nicht eine so bedeutende Anzahl nützlicher Unterthanen einzubüssen; dieser Auswanderungslust bei Zeiten vorzubeugen, erschien aber um so nöthiger, je lebendiger in Jakobs Nachkommen die Sehnsucht nach dem Besitz des verheissenen Landes, das sie als ihre eigentliche Heimath ansahen, wohnte. Unter solchen Umständen erschien es am Gerathensten, durch Auflegung schwerer Zwangsarbeiten und Frohndienste⁵⁾ den freien, ungebundenen Sinn des Hirtenvolkes zu brechen und ihrer übermässigen Vermehrung Schranken zu setzen. Aber wenigstens das Letztre wurde, so sehr die Aegypter auch den Druck und die Frohndienste häuften, nicht erzielt, vielmehr nahm die gefürchtete Vermehrung in einem immer bedrohlicher werdenden Maasse zu. Dies theilweise Misslingen ihrer Absichten trieb nun die Regierung zu durchgreifendern Maassregeln. Die hebräischen Hebammen wurden durch geheimen königlichen Befehl verpflichtet, die neugeborenen hebräischen Knäblein gleich bei der Geburt heimlich zu tödten. Da aber auch diese Maassregel nicht zum Ziele führte, tritt die ruchlose Politik des ägyptischen Königs unverhüllt in dem Befehle an alle Aegypter hervor, die neugeborenen Knaben der Israeliten im Nil zu ertränken⁶⁾. Wie lange dieser Befehl in seiner ganzen Strenge aufrecht erhalten worden sei, ist unbekannt, doch scheint in dem Uebermaasse seiner Unmenschlichkeit wohl schon die Bürgschaft zu liegen, dass er für längere Zeit nicht durchzuführen gewesen sein werde. Auch konnte nicht sowohl die Vernichtung als vielmehr nur die Schwächung der Israeliten im wohlverstandenen Interesse der ägyptischen Politik liegen.

1. Die Dauer des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten wird Exod. 12, 40 klar und unzweideutig auf 430 Jahre angegeben: „Die Wohnung der Söhne Israel, welche sie wohnten in Aegypten, ist 430 Jahre.“ Bei den LXX (Codex Vatic.) lesen wir dagegen: *Ἡ δὲ παραλῆσις τῶν υἱῶν Ἰσραὴλ, ἣν παρώκησαν ἐν γῇ Αἰγύπτῳ καὶ ἐν γῇ Χανανὶν ἔτη τετρακόσια τριάνοντα*. Im alexandrinischen Codex steht hinter dem Worte *παρώκησαν* noch der Zusatz *αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν*. Dieselbe Recension findet sich auch bei dem Samaritaner und bei Jonathan. Demnach würden also die 430 Jahre auch noch die Dauer des Aufenthaltes der drei Patriarchen in Kanaan (= 215 Jahre) umfassen.

Fragen wir nun zuvörderst, welches die ursprüngliche Textes-Recension sei: ob aus dem hebräischen Texte die fehlenden Worte durch Zufall oder Absicht aus-

gefallen seien, oder ob sie in den bezeichneten Versionen eigenmächtig hinzugefügt seien, — so spricht eine unbefangene Erwägung aller Gründe für und gegen unstreitig und entschieden zu Gunsten der Authentie des hebr. Textes. Die hebr. Codices bieten keine Varianten dar (vgl. Rosenmüller Commt. II, p. 222), die zu einem Zweifel an der Ursprünglichkeit der recipirten Lesart irgendwie berechtigten, und diese empfiehlt sich durch ihre einfache, natürliche und ungezwungene Construction eben so sehr als die Lesart der LXX durch die entgegengesetzten Eigenschaften verdächtig ist. Ihre Zusätze erscheinen auf den ersten Blick als künstliche Ausbesserungen des Textes, die von der Voraussetzung ausgingen, dass der Zeitraum von 430 Jahren für die Dauer des Aufenthaltes in Aegypten zu gross sei. Von dieser Voraussetzung aus lag es nahe, den Aufenthalt in Kanaan mithineinzuziehen, um so mehr, als dieser gerade die Hälfte der angegebenen 430 Jahre umfasste. Dann war aber der Zusatz ἐν γῇ Χαναάν nothwendig. Ein böses Gewissen verräth aber geradezu der ungeschickte Zusatz αὐτοὶ καὶ οἱ πατέρες αὐτῶν, wodurch die anscheinende Sonderbarkeit, dass Abraham, Isaak und Jakob mit unter die Kinder Israel gerechnet seien, entfernt werden sollte, — denn für den Unbefangenen würde diese Ungenauigkeit eben so wenig Anstoss erregt haben, als die ähnliche in Gen. 46, 8, wo auch Jakob unter die Kinder Israel gezählt wird; und unglücklich war die Aenderung obenein, weil sie doch nicht vollständig erreichte, was sie beabsichtigte, da der Hauptsatz: „Die Wohnung der Kinder Israel war 430 Jahre“ doch stehen blieb. Rührt der Zusatz von dem Uebersetzer selbst her (was indess noch sehr zweifelhaft ist, da Theophilus von Antiochien, der immer den LXX folgt, wiederholt von einem 430j. Aufenthalte in Aegypten spricht (ad Autolyicum III, 9. 24) — so wissen wir ja, wie willkürlich derselbe, und am meisten in chronologischen Angaben, wahrscheinlich einem vorgefassten System zu Liebe, sich oft den Text zu ändern erlaubte. Seyffarth's Hypothese, dass umgekehrt die jüdische Akademie zu Tiberias die ursprünglich mit denen der LXX übereinstimmenden chronologischen Angaben des alten Test. absichtlich verfälscht hätte, um die Fortdauer ihrer messianischen Erwartungen dadurch zu stützen (vgl. Dess. Chronologia sacra S. 218 flg.), ist doch zu willkürlich und bodenlos, als dass man ihr beistimmen könnte. — Die Uebereinstimmung der LXX mit dem Samaritaner und Chaldäer beweist nur, dass bei ihnen ein gleiches Interesse, den 430j. Aufenthalt zu verkürzen, obwaltete. Wenn dagegen der Apostel Paulus Gal. 3, 17 ebenfalls von der Verheissung an Abraham bis zur Gesetzgebung 430 Jahre annimmt, so fliesst diese Angabe aus den LXX, und kann darum nicht als eine besondere Autorität angesehen werden. Paulus schrieb für Griechen, denen nur die LXX bekannt war; er hatte nicht das mindeste chronologische Interesse bei seiner Angabe, eine Correction der LXX an diesem Orte wäre deshalb seinerseits eben so wenig am Platze gewesen, als die Herbeiziehung der Inspirationslehre von Seiten seiner Ausleger es für diesen Fall ist. — Auch Josephus (ant. II, 15 § 2) sagt zwar, die Israeliten hätten 430 Jahre nach der Einwandrung Abrahams in Kanaan Aegypten verlassen, aber es ist auch bekannt, wie unzuverlässig des Josephus chronologische Angaben für die ältere Zeit sind, und in diesem Falle verlieren sie vollends alle Bedeutung, weil derselbe Autor an zwei andern Stellen (ant. II, 9 § 1 und de bello jud. V, 9 § 4) von einer 400jährigen Dauer der Bedrückung Israels in Aegypten redet. — Zu den angegebenen Argumenten für die Authentie der Recension des hebr. Textes kommt auch noch der Umstand hinzu, dass für eine absichtliche Auslassung der betreffenden Worte sich gar kein stichhaltiges Interesse ausfindig machen lässt, während, wie sich gleich zeigen wird, die Motive zu einer künstlichen Ausbesserung der Stelle vermittelst des Zusatzes sehr nahe liegen. Dadurch verliert denn auch die allem Anschein

nach von einander unabhängige Uebereinstimmung der LXX mit dem Samaritaner und dem Paraphrasten alle Bedeutung.

Durch den Einfluss der oben bezeichneten Autoritäten fixirte sich indess die Annahme, dass die 430 Jahre von Abraham an zu rechnen seien, bei Juden und Christen zur feststehenden Tradition, der selbst solche Ausleger, welche in Allem dem hebr. Texte folgten und dessen Authentie auch in unserer Stelle anerkannten, sich gefangen gaben. Die Fesseln dieser Tradition zerbrach zuerst J. B. Koppe progr. quo Israelitas non CCV sed CCCCXXX annos in Aegypto commoratos esse efficitur. Gottg. 1777, und fast gleichzeitig J. G. Frank novum syst. chronol. fundam. Gottg. 1778. Seitdem ist die entgegengesetzte Ansicht die herrschende geworden. Ihr huldigen unter Andern: Rosenmüller (ad h. l. p. 220 ff.), von Hofmann (in d. Studd. u. Krit. 1839 S. 402 ff.), Tiele (Comm. ad Gen. 15, 13 ff. und Dess. Chronol. des A. T. S. 33 ff.), Ewald (Gesch. I, 454 ff.), Bunsen (Aegypten I, 214 ff.), Delitzsch Genesis 2. A. I, 363 ff., L. Reinke (Beitr. zur Erkl. des A. Test. Münst. 1851. I, 111 ff. u. v. A. — Nur M. Baumgarten theol. Comm. I, 474 ff. ist wieder zur alten traditionellen Auffassung zurückgekehrt.

Prüfen wir zunächst die Gründe Derer, welche Abrahams Berufung oder Einwandlung als terminus a quo annehmen zu müssen glauben. Sie sind den Stellen Gen. 15, 13—16; Exod. 6, 16—20 und Num. 26, 59 entnommen, welche sämmtlich mit einer 430j. Dauer des Aufenthaltes in Aegypten unverträglich sein sollen. 1) In **Gen. 15, 13—16** verkündet Jehovah dem Abraham: „Dein Same wird fremd sein in einem Lande, das nicht sein ist, und sie werden ihnen dienen und man wird sie drücken 400 Jahre lang. Aber auch das Volk, welchem sie dienen werden, will ich richten, und darnach werden sie ausziehen mit grossem Gut. Du aber sollst in Frieden zu deinen Vätern kommen und sollst begraben werden in glücklichem Alter. Im vierten Geschlechte werden sie zurückkehren.“ Die hierauf bezügliche Argumentation (vgl. z. B. Bengel ordo temporum, ed. II p. 53 ff. und Baumgarten l. c. I, 190 ff.) geht nun davon aus, dass die 400 Jahre der Fremdlingschaft eine streng chronologische Angabe enthielten und vom Geburtsjahre Isaaks an zu zählen seien (von da bis zu Jakobs Geburt 60 Jahre, dann bis zur Einwandlung nach Aegypten 130 Jahre, und endlich bis zum Auszuge aus Aegypten 210, Summa 400 Jahre); während die 430 Jahre in Exod. 12, 40 bis auf die erste Berufung Abrahams in Haran (die dann fünf Jahre vor die wirkliche Einwandlung in Kanaan fallen müsste) zurückgehen sollen. — Allein der Anfang der 400jährigen Dienstbarkeit kann durchaus nicht in Kanaan, sondern erst in Aegypten gesucht werden. Dies hat schon v. Hofmann kurz und treffend nachgewiesen l. c. S. 402: „Sollte Gott dem Abraham hier etwas vorhersagen, was schon zum Theil an ihm selbst erfüllt ist? . . . Kanaan war ja für Abrahams Samen nicht ארץ לא ליהם, es war vielmehr schon damals Eigenthum des Samens Abrahams durch die Verheissung, obwohl noch nicht durch den Besitz. Vollends aber von Knechtschaft und Bedrückung war ja in Kanaan keine Rede.“ Zwar entgegnet Baumgarten hierauf mit einigem Schein, dieses letzte Argument zeuge eben so sehr gegen v. Hofmanns Deutung. Denn die eigentliche Knechtschaft fiel ja erst in die letzte Zeit, in die Regierung von nur zwei Pharaonen. So gut nun die Zeit von Jakobs Einzug bis zum Aufkommen des neuen Königs (Exod. 1, 8) zur Dienstbarkeit und Bedrückung Israels gerechnet werden müsse, eben so gut könne auch die Zeit der letzten beiden Patriarchen unter dieselbe Beschreibung gebracht werden. Die Nöthigung dazu läge aber darin, dass der Hauptinhalt der Verkündigung die Fremdlingschaft (כַּרְיָהוּ) sei, die schon mit Abraham ihren Anfang genommen, und auch mit Isaak noch fortdauern solle. Allein wollte man dies auch zu-

geben, so steht doch noch zweierlei entgegen. In der göttlichen Verkündigung ist nur von einem Lande die Rede, in dem sie als einem ihnen nicht gehörigen fremd sein, dienen und bedrückt werden sollen; hier kann unmöglich an Kanaan und Aegypten gedacht werden, um so weniger, als in den Worten: „Darnach sollen sie zurückkehren“ (וְשָׁבוּ) das Land ihrer 400j. Fremdlingschaft und Bedrückung dem Lande Kanaan als dem Lande ihrer Väter ausdrücklich entgegengesetzt wird. Der Auszug aus dem Lande der Knechtschaft (Vs. 14.: וְיֵצֵאוּ) ist eine Heimkehr in ihr eigenes Land. Ferner wird dem Abraham gerade im klaren Gegensatze zu der Fremdlingschaft, Dienstbarkeit und Bedrückung seines Samens verkündigt, er solle in Frieden und in glücklichem Alter sterben. Folglich kann wenigstens Abrahams noch bevorstehende Lebenszeit nicht in den 400 Jahren beschlossen sein, und eben so wenig auch wohl Isaaks und Jakobs Leben, das in dieser Beziehung mit Abrahams Leben unter denselben Gesichtspunkt fällt. Müssen demnach die 400 Jahre ausschliesslich auf den Aufenthalt in Aegypten bezogen werden, so liegt freilich eine Differenz mit Exod. 12, 40, wo er auf 430 Jahre angegeben wird, vor. Aber wer könnte darin einen Widerspruch finden wollen? Gen. 15, 13 ist eine prophetische Verkündigung, wo eine runde Zahl ganz am Platze ist, Exod. 12, 40 dagegen ist eine genaue chronologisch-historische Angabe. — Was endlich die vier Generationen in Vs. 16 betrifft, so kann nur die grösste Willkür diesen einen andern Anfangspunkt als den 400 Jahren in Vs. 13 aufzwingen und jene auf den Aufenthalt in Aegypten beschränken wollen, wie Bengel und Baumgarten thun müssen. Die vier Generationen sind mit den vier Jahrhunderten offenbar identisch. Baumgarten hat zwar vollkommen Recht, wenn er gegen Tiele behauptet: דָּוָר heisst nicht ein Jahrhundert, sondern ein Geschlecht, eine Generation, aber er hat ebenso entschieden Unrecht, wenn er den modernen künstlichen Begriff einer Generation von 30 Jahren darin wiederfinden will. Das Richtige hatte schon v. Hofmann: „דָּוָר ist dem Hebräer nicht eine künstlich berechnete γενεά, deren drei ein Jahrhundert füllen, sondern wie Gen. 7, 1 allein beweisen kann, die Gesammtheit aller gleichzeitig lebenden Menschen, was nach damaliger Lebensdauer für jedes Geschlecht ein Jahrhundert giebt.“ Noch klarer als aus Gen. 7, 1 erkennen wir aus Exod. 1, 6 („Und Josef starb und alle seine Brüder und selbiges ganzes Geschlecht“) die Geltung des Wortes דָּוָר; zumal wenn wir Gen. 50, 23 vergleichen, demzufolge Josef noch die Enkel seiner Enkel sah, — und das Alles rechnet Exod. 1, 6 zu einem Geschlechte.

Die zweite Stelle, welche mit einem 430j. Aufenthalte unverträglich sein soll, ist **Exod. 6, 16–20**. Sie bietet ein Geschlechtsregister des Stammes Levi, wonach Moseh und Aharon das vierte Geschlecht von Levi an bilden (Levi, Kehat, Amram, Aharon). Da nun das Lebensalter Levi's auf 137, Kehat's auf 133, Amram's auf 137 Jahre angegeben wird und Aharon beim Auszuge nur 83 Jahre alt war, so füllen diese Summen, wenn Levi's Alter bei der Einwanderung nach Aegypten und das Zeugungsalter Kehat's und Amram's abgezogen werden, bei Weitem nicht die in Ex. 12, 40 angegebenen 430 Jahre; folglich müsse, sagt man, die Angabe in Ex. 12, 40, wenn sie nicht in unversöhnlichem Widerspruch damit stehen solle, anders gedeutet werden, als der nächste Wortsinn laute. — J. G. Frank's Versuch (Astron. Grundrechnung der bibl. Gesch. Gottes. Dessau u. Leipzig 1783. S. 178), die 430 Jahre mit dieser Genealogie dadurch verträglich zu machen, dass er annimmt, die Väter dieser Stammlinie hätten ihre Söhne erst in letzten Lebensjahren und zwar Levi den Kehat erst etwa 75 Jahre nach der Einwanderung in Aegypten erzeugt, ist so gezwungen und unnatürlich, dass man ihr schon deshalb schwerlich wird Beifall zollen können. Sie ist aber auch ebenso wenig, wie die Kurtz, Gesch. d. alt. Bundes. II. Band. 2. Aufl.

Bengelsche Auffassung mit Num. 3, 27. 28 verträglich, worüber unten ein Näheres. Wir bedürfen aber auch solcher künstlichen Verlegenheitsaushelfer durchaus nicht, denn die von Koppe, Tiele, v. Hofmann u. v. A. geltend gemachte Auskunft, dass einzelne Glieder in diesem Geschlechtsregister ausgelassen seien, ist völlig genügend. Dass dergleichen Auslassungen in den biblischen Genealogien sehr häufig sich finden, ist bekannt und für diesen Fall haben wir ganz zweifellose Andeutungen davon. In Num. 26, 29 ff. sind für denselben Zeitraum 6 Glieder von Josef bis Zelaſahad; in 1 Chron. 2, 3 ff. 7 Glieder von Judah bis Bezaleel, und 1 Chron. 7, 22 ff. sogar 10 Glieder von Efraim bis Josua angegeben. Dann zeigt eine Vergleichung anderweitiger Genealogien Levi's wie v. Hofmann l. c. sie aus Exod. 6 und 1 Chron. 6 zusammengestellt hat, thatsächlich, dass dort Namen ausgelassen sind, die hier aus andern Quellen aufgeführt werden. Dass aber Aharons und Moseh's Geschlechtstafel nur vier Glieder aufzählt, hat, wie v. Hofmann scharfsinnig bemerkt, seinen einfachen und guten Grund in der Beziehung dieser Genealogie auf die Verkündigung in Gen. 15, 16, deren Erfüllung sie nachweisen will. „Es sind theils einzelne Glieder weggelassen, theils mehrere zusammengefasst worden. Die gewöhnlich vorkommenden vier Glieder sollen nur die vier Geschlechter darstellen, welche in Aegypten gewohnt haben. Eben deshalb ist auch das Alter von Levi, Kehat, Amram und Moseh angegeben, nicht aber, damit man daraus berechnen sollte, wie lange die Israeliten in Kanaan gewesen sind, was man ja doch nicht könnte.“

Endlich wird uns 3) **Num. 26, 59** vgl. mit Exod. 6, 20 entgegengehalten. In der zweiten Stelle werde Moseh's Mutter Jokebed die Muhme (רַחֵמָה) ihres Mannes Amram genannt, was denn auch Num. 26, 59 noch bestimmter und unzweideutiger ausgesagt sey: „Amram's Weib hiess Jokebed, eine Tochter Levi's, welche dem Levi (sein Weib) gebar in Aegypten.“ Wäre nun Moseh's Mutter Amrams Muhme, Kehat's Schwester und Levi's Tochter, so sei damit die bei dem Geschlechtsregister Exod. 6 geltend gemachte Auskunft von Auslassungen einzelner Glieder als eine nichtige und unzulässige Ausflucht dargethan. Gehen wir auf dieses Argument, welches offenbar das gewichtigste von allen ist, näher ein, so ist zunächst unwidersprechlich klar, dass der Ausdruck „eine Tochter Levi's“ nicht nöthigend ist: Jokebed kann in demselben Sinne eine Tochter Levi's heissen, wie Christus ein Sohn Davids genannt wird. Eben so wenig zwingend ist die Angabe, dass Jokebed Amram's Muhme gewesen sei, denn רַחֵמָה und רַחֵמָה kann auch im weitern Sinne von agnatischer Verwandtschaft überhaupt gebraucht werden, wie z. B. Jer. 32, 12 vgl. Vs. 7 רַחֵמָה ebenso vom Sohne des Onkels, wie vom Onkel selbst gesagt ist; — und wenn, wie oben als wahrscheinlich erwiesen wurde, wirklich mehrere Glieder ausgelassen sind, so kann ja auch Jokebed als Amram's Muhme im eigentlichen Sinne gelten. Dagegen müssen wir aber allerdings zugestehen, dass die Worte in Num. 26, 59: „Jokebed, eine Tochter Levi's, welche dem Levi (sein Weib) in Aegypten gebar“, so wie sie lauten, nicht anders als von einer unmittelbaren Tochter verstanden werden können. — Allein auch bei einem nur 210j. Aufenthalte in Aegypten würde demnach Jokebed bei ihrer Verheirathung schon das jedenfalls unwahrscheinliche Alter von mindestens 50—60 Jahren gehabt haben. Schon dies legt es nahe, in Num. 26, 59 einen Irrthum oder eine Corruption des Textes zu vermuthen, wozu auch die auffallende und harte Bildung des Satzes ohne Subject — *לְלֵוִי בְּמִצְרַיִם יָלְדָה אֶתָּהּ יֹאֶסֶר בְּחֵלְוִי* vielleicht berechtigen möchte. Die LXX scheinen *ἀὴν* statt *ἄν* gelesen zu haben: *θυγάτηρ Αὐλ, ἣ ἔτεκε τοὺς τῷ Ἀεὶ ἐν Αἰγύπτῳ*. Dies *τοὺς* kann sich dann nur auf Aharon, Moseh und Mirjam, deren Namen gleich darnach aufgeführt werden, beziehen. Wir können nun zwar uns

nicht entschliessen, die Lesart אֶרֶם auf Autorität der LXX hin für die richtige zu halten; אֶרֶם heisst auch nicht eigentlich *τοῦτους*, sondern *αὐτούς*, und kann sich wohl nur auf vorhergenannte, nicht aber füglich auf nachher zu nennende Personen beziehen. Dennoch aber giebt auch diese Abweichung der LXX, so wie der Mangel eines Subjectes Zeugniß für die Verdächtigkeit der Stelle im Allgemeinen. Uns scheint der ganze Zusatz: אִשָּׁר יִלְדָה eine Glosse zu dem voranstehenden בַּח-לֵי zu sein, deren Urheber das בַּח-לֵי im eigentlichsten Sinne, als leibliche Tochter Levi's verstand, und die Unwahrscheinlichkeit, dass Moseh's Mutter eine Tochter Levi's sei, durch den Zusatz, dass sie ihm erst in Aegypten geboren sei, abschwächen wollte. Freilich müsste dann die Glosse, da sie in allen Codices und Uebersetzungen sich findet, schon sehr bald entstanden sein. Jedenfalls verdient aber die eigentlich-chronologische Angabe in Exod. 12, 40, zumal sie durch Gen. 15, 13 auf das Bestimmteste bestätigt wird, mehr Vertrauen, als die verdächtige Angabe in Num. 26, 59.

Kehren wir nun zu Exod. 12, 40 zurück, so hält Baumgarten die Lesart des hebr. Textes zwar fest, glaubt aber doch, sie so deuten zu können, wie die LXX sie geben. Er sagt: Ein Analogon bildet die Berechnung der 40 Jahre des Zuges durch die Wüste (Num. 14, 33—34). Die 38 Jahre werden nämlich als 40 gezählt, weil die verflossenen zwei Jahre, nachdem der Abfall Israels offenbar geworden ist, unter denselben Gesichtspunkt der Strafe fallen, unter welchen die 38 Jahre gestellt werden“ (S. 475 f.) Ebenso gut können auch, meint er, die 210 Jahre des Aufenthaltes in Aegypten als 430 gezählt werden, weil die seit der Berufung Abrahams bis zur Einwanderung Jakobs in Aegypten verflossenen 220 Jahre unter denselben Gesichtspunkt der Fremdlingschaft und Dienstbarkeit fallen, unter welchen die 210 Jahre gestellt werden. Wir müssen ihm aber hierin widersprechen. Der Abstand von 210 zu 430 Jahren ist doch in der That ein ganz anderer als der von 38 zu 40 Jahren; eine Ungenauigkeit im Ausdruck, die hier nicht sehr auffällig wäre, würde dort doch gar zu crass sein. Aber die Sachen stehen auch noch anders. Die zwei Jahre in der Wüste, die schon (zum Theil) verflossen waren, konnten ganz füglich unter den Gesichtspunkt der Strafe gestellt werden, weil schon gleich im Anfange des ersten Jahres durch den Kälberdienst am Sinai der Abfall hervortrat, der zu Kadesch sich vollendete und die Verwerfung nach sich zog (vgl. § 51, 2). So stehen aber die Sachen in unserm Falle nicht. Das freie, ungehemmte Pilgern eines völlig unabhängigen Nomadenfürsten in einem Lande, das ihm von Gott zum Erbtheil angewiesen ist, kann nicht ohne Weiteres unter denselben Gesichtspunkt gestellt werden, wie das Wohnen eines Volkes in fremdem Lande unter Knechtschaft und Dienstbarkeit. Dann aber ist auch dort der Aufenthaltsort für die zwei Jahre ein und derselbe mit dem der 38 Jahre, hier aber ist das Land des 220jährigen Wohnens ein total verschiedenes von dem Lande des 210j. Wohnens. Wenn Luther von seinen 63 Lebensjahren 38 in Wittenberg zubrachte, so wird kein vernünftiger Mensch sagen: er hat 63 Jahre in Wittenberg gewohnt, so sehr auch die vorangegangenen 25 Jahre nur „Vorstufen“ seiner Wittenberger Thätigkeit waren. — Budde's (hist. eccl. I, 455) und vieler Andern Versuch, die traditionelle Deutung durch die Uebersetzung: „Peregrinatio filiorum Israel, qui commorati sunt in Aegypto, fuit 430 annorum“ zu retten, bedarf bei seinen offenkundigen philologischen Blößen keiner Widerlegung.

Endlich macht Baumgarten den neuern Exegeten, welche jene alte, traditionelle Erklärung haben fallen lassen, den harten Vorwurf, dass sie, wie gewöhnlich, so auch hier, „nur für die Oberfläche der Sachen Augen hätten.“ Er meint dann, in der Zusammengehörigkeit und der wesentlichen Einheit der ganzen Zeit von Abrahams Berufung

bis zum Auszug aus Aegypten die Nothwendigkeit gefunden zu haben, dass hier (Exod. 12, 40) eine chronologische Gesamtangabe über den Umfang dieser ganzen Zeit hätte gegeben werden müssen. Aber da auch der Zeitraum von der Berufung Abrahams bis zur Einwanderung in Aegypten schon in der Genesis seine chronologische Begrenzung erhalten hatte, so will uns jene Nothwendigkeit nicht einleuchten.

Noch ein Argument gegen die alte Erklärung, und zwar ein für sich allein schon völlig entscheidendes, liegt, wie schon Koppe und nach ihm Rosenmüller u. Tiele hervorgehoben haben, in **Num. 3, 27. 28** vor. Wir geben es mit Tiele's Worten (Chronol. S. 36): „Nach Num. 3, 27. 28 theilen sich die Kahatiten in die vier Zweige der Amramiten, Jezehariten, Hebroniten und Usieliten, diese bestehen zusammen aus 8600 Männern und Knaben, — Weiber und Mädchen sind nicht mitgezählt. Davon würde auf die Amramiten ungefähr der vierte Theil oder 2150 Männer und Knaben kommen. Mose selbst hatte nach Exod. 18, 3. 4 nur zwei Söhne. Wäre demnach Amram, der Sohn Kahats, der Stammvater der Amramiten, identisch mit Amram, dem Vater Mose's, so müsste Mose 2147 Brüder und Brudersöhne gehabt haben. Da dies aber eine ganz unmögliche Annahme ist, so wird man zugeben, dass es bewiesen ist, dass Amram, der Sohn Kahats, nicht der Vater Mose's ist, sondern dass zwischen jenem und seinem gleichnamigen Nachkommen eine unbestimmt lange Reihe von Geschlechtern weggelassen ist.“ Baumgarten entgegnet (I, 2 p. 268 f.) darauf: „Das würde freilich aller Rechenkunst spotten, beruht aber selbst auf einer vorschnellen Rechnung, nämlich auf der Voraussetzung, dass die Mehrung in den drei Linien der Brüder Amrams ebenso langsam soll von Statten gegangen sein, wie in der Linie Amrams, welche doch auf jeden Fall in dieser Beziehung eine ausserordentliche Erscheinung darbietet.“ Aber damit ist wahrlich nichts geholfen. Wir sollen also glauben, dass die Nachkommenschaft Kehat's durch Amram zur Zeit der Mustrung in Num. 3 nur sechs männliche Seelen umfasst habe (nämlich Moseh und seine beiden Söhne, und Aharon nebst seinen beiden Söhnen, Eleasar und Itamar), dass aber Kehats Nachkommenschaft durch seine drei übrigen Söhne 8656 (also durch jeden derselben etwa 2885) männliche Seelen zu derselben Zeit umfasst habe. Das ist in der That viel verlangt, — allein wir können es nicht geradezu unmöglich nennen, — also wir fügen uns, und glauben. Es wird uns dann aber ferner zugemuthet, (nach Num. 3, 27) zu glauben, dass bei dieser Mustrung die sechs Amramiter, — doch was sage ich? — es konnten ihrer ja nicht sechs, sondern nur zwei zu dieser Mustrung zugezogen werden, nämlich nur die beiden Söhne Moseh's; denn Aharon und seine Söhne sind als Priester, denen die Leviten zum Geschenk gegeben werden sollen, doch gewiss nicht zu der Mustrung, die eben behufs dieser Schenkung veranstaltet wurde, hinzugezogen worden, ebenso wenig auch Moseh selbst; — also wir sollen glauben, dass die zwei übrigen Amramiter eben so gut ein für sich bestehendes, gleichberechtigtes und gleichverpflichtetes „Geschlecht“, eine Mischpachah (§ 8), gebildet haben, wie die 2885 Jezehariter, die 2885 Hebroniter und die 2885 Usieliter (Num. 3, 27 ff.)! Offen gestanden, da ist unser Glaube zu Ende. —

Wie Bengel, Baumgarten etc. eine 430j. Dauer des Aufenthaltes in Aegypten nach Maassgabe ihres biblisch-genealogischen Systems viel zu lang finden, so hält Bunsen l. c. sie nach Maassgabe seines ägyptisch-chronologischen Systems für viel zu kurz. Er findet seine von daher entnommene Ueberzeugung von der Ungeschichtlichkeit dieser Angabe auch noch in der Thatsache bestätigt, dass 430 Jahre gerade die Verdopplung der patriarchalischen 215 Jahre sind. Die 215 patriarchalischen Jahre hält er für geschichtlich, weil der Ueberlieferung angehörig. „Für den Aufenthalt in Aegypten war

keine geschichtliche Zeitrechnung überliefert, so wenig als Geschichte selbst. Man verdoppelte also jene Patriarchenzahl für den Aufenthalt in Aegypten, um die bei Weitem längere Dauer desselben auszudrücken, und gab dieser Zahl die Form einer geschichtlichen Summe ohne den Unterbau von Geschlechtsregistern.“ — Auf entgegengesetzter Fährte finden wir dagegen Lepsius, der aus Exod. 6, 16 ff. sein ägyptologisch-chronologisches Ergebniss, dass die Israeliten nicht länger als ungefähr 90 Jahre in Aegypten verweilt haben könnten, bewahrheiten zu können meint!!! Vgl. § 35, 1.

2. Schon de Wette (Beiträge zur Einl. in d. a. T. II, 169) klagt über die „**ungeheure Lücke**“ zwischen der Genesis und dem Exodus, und meint, dass es „vergeblich sei, hier Geschichte herstellen und einen Zusammenhang finden zu wollen.“ Vatke (Relig. d. a. Test. I, 204) stützt durch diese angebliche Lücke seine Hypothese, dass der Mosaismus ein Product erst der spätern prophetischen Zeit sei, indem sich hier zeige, dass die mosaische Staatsverfassung selbst nach den Angaben des Pentateuchs wenig begründet sei. Br. Bauer (Rel. d. a. Test. I, 105 ff.) sagt: Der Bericht überspringe den grossen Zeitraum, ohne eine Ahnung von der Wichtigkeit desselben zu haben, vollkommen unbefangen, und seine Ausleger hätten, bis in unsre Tage hinein, ihm ebenso unbefangen diesen ungeheuren Sprung nachgemacht, und auch nachdem das kritische Bewusstsein sich endlich in de Wette geltend gemacht, hätten die Apologeten auch nicht das Geringste gegen dessen Verneinung auszuführen vermocht, weil es ihnen bisher auch am leisesten Gefühle für die Bedeutung jener Lücke gefehlt habe. Indessen ist es doch nicht so ganz ungehörig, was Hävernicks (Einl. I, 2. S. 173) und besonders, was Ranke (Unterss. II, S. 2) darauf entgegnet. Der Letztere sagt: „Das Werk wäre mangelhaft, wenn es eine vollständige Erzählung aller die Israeliten betreffenden Ereignisse beabsichtigte. Da aber die ausgesprochene Tendenz desselben auf das Verhältniss Israel's zu Jehovah geht, so genügt es, wenn von der langen Zwischenzeit, in welcher, den Weissagungen der Genesis gemäss, das erwählte Geschlecht zum grossen Volke heranwachsen sollte, erzählt wird, dass dies geschehen sei. Mehr boten diese Jahrhunderte für die Entfaltung des theokratischen Planes nicht dar, und in dieser Hinsicht stehen sie tief unter jenen einzelnen Tagen, in denen sich Jehovah an seinem Volke vor den Augen der Aegypter verherrlicht.“ Treffend und hieher bezüglich ist auch, was Bertheau Zur Gesch. d. Isr. S. 202 im Allgemeinen sagt: „In keinem geschichtlichen Werke bestimmt ein Gedanke Anordnung und Auswahl der Thatfachen so ausschliesslich und so einleuchtend wie in den geschichtlichen Bb. d. A. T. Alles wird unter den Gesichtspunct des Wirkens Gottes für sein Volk gestellt, Glück und Unglück, Erlösung und Knechtschaft, Freude und Leid. Nur was sich von diesem Gesichtspuncte aus leicht und fasslich darstellen lässt, wird erwähnt. Daraus erklärt es sich, dass von der langen Zeit des Aufenthaltes in Aegypten nichts, von der Richterperiode so wenig erzählt wird. Die Geschichtschreibung der Hebräer ist am weitesten entfernt von der Art der Chroniken und Annalen, von der blossen Aufzählung nackter Thatfachen.“ Ebenso besonnen spricht sich auch Lengerke aus (I, 368): „Es lag der Tendenz der Verfasser des Pentateuchs ferne, diesen Zeitraum darzustellen. Es genügte an der Verheissung Gen. 15, 3. Ueber Alles, was nicht dazu dient, die Erfüllung der Verheissungen Gottes nachzuweisen, ist wenigstens die Grundschrift sehr kurz, oder schweigt sie ganz. Sie will nur eine Geschichte geben, die sich hauptsächlich auf den Besitz des Landes Palästina bezieht. Ueberdies sind ja auch die Erinnerungen aus der ostasiatischen Verbannung, wo wir doch in einem schriftstellerischen Zeitalter stehen, so äusserst sparsam.“

Gehen wir näher ein, so finden wir, dass im Wesentlichen Alles gegeben ist, was

der Natur der Sache nach gegeben werden konnte und was der Tendenz und dem Zwecke der Urkunde nach gegeben werden sollte, und es zeigt sich bald, dass jede Forderung eines Weitern, sofern man ihm den Charakter der Nothwendigkeit beilegt, unbefugt ist. 1) Ein Hauptgegenstand des historischen Inhaltes dieses Zeitraumes ist die Vermehrung der Nachkommen Jakobs. Ihre Wichtigkeit für die Urkunde erhellt daraus, dass sie eben so sehr das Resultat der Geschichte der Vorzeit und die Erfüllung ihrer Verheissungen, als das Substrat für die Geschichte der nächstfolgenden Zeit ist. Sollte aber auch der in Exod. 1 vorliegende, wenn auch nur summarische, doch so lebendig anschauliche Bericht über den Fortgang dieser Vermehrung, den nichts aufzuhalten vermochte, nicht genügen? Man wird doch nicht etwa den vollständigen genealogischen Nachweis dieser Vermehrung verlangen! 2) Ebenso unerlässlich war als Substrat für die demnächst folgende Geschichte des Auszugs aus Aegypten, in der Jehovah zuerst sich als Erlöser seines Volkes so herrlich manifestirte, die geschichtliche Darstellung des Umschwungs in der Politik der Pharaonen, durch welchen die früher so bevorzugten Fremdlinge zum Gegenstande des Hasses, Misstrauens und sich immer steigenden Druckes wurden. Allein wir glauben, dass dieser Forderung auch hinlänglich, nämlich für das Interesse und den Standpunkt des Verfassers Genüge geschehen sei. — 3) Ein andres Object der Geschichtserzählung für diesen Zeitraum wäre die Lebensgeschichte einzelner hervorragender Individuen. Allein es ist die Frage, ob auch solche hervorragende Persönlichkeiten vorhanden gewesen, — und wenn dies der Fall war, ob ihre Lebensereignisse sich in der Ueberlieferung so lebendig erhalten hatten, wie die Begebenheiten aus dem Leben Abrahams, Isaaks und Jakobs, — und wenn auch dies stattfand, ob sie der Art waren, dass der Verfasser sie nach der Tendenz seiner Geschichtschreibung der Aufnahme werth halten konnte. Die letzte Frage ist sicher, die zweite wahrscheinlich, die erste vielleicht verneinend zu beantworten. Die Lebensbilder, welche uns die Patriarchengeschichte der Genesis aufbewahrt hat, waren dem Verfasser nur von Interesse und Bedeutung, weil und insofern sie sich unter der speciellen Leitung und Führung Gottes herausgebildet und gestaltet haben. War aber die specielle göttliche Offenbarung für den vorliegenden Zeitraum zurückgetreten, weil die Aufgabe desselben ihrer nicht bedurfte, so hatten auch die Lebensereignisse einzelner Personen, so interessant sie auch vielleicht für einen andern Standpunkt sein mochten, für unsern Verfasser keine Bedeutung. Aber es ist auch überhaupt wahrscheinlich, dass sich gar keine markirten Lebensbilder aus dieser Zeit in der Ueberlieferung erhalten hätten, ja vielleicht auch, dass gar keine besonders markirten Persönlichkeiten in dieser Zeit sich hervorgethan hätten; da das, was die Persönlichkeit der Patriarchen gross gemacht und was ihre Erlebnisse der Tradition unauslöschlich eingeprägt hatte, hier gänzlich fehlte. — 4) Eine grosse Bedeutung hat dieser Zeitraum offenbar dadurch, dass Israel hier mit dem religiös- und politisch-entwickeltesten Staate dieser Zeit in eine Berührung kam, die nicht ohne bedeutende, sei es nun bildende oder verbildende, Einwirkung auf die bildungsfähigen und bildungsbedürftigen Anfänge dieses Volkes bleiben konnte. Ja wir haben bereits (Bd. I § 92, 7) ein Hauptmotiv der göttlichen Führung, welche Israel nach Aegypten übersiedelte, darin erkennen zu müssen geglaubt, dass Israel hier menschlich vorgebildet werden solle für die Aufnahme der theokratischen Verfassung. Sollte man nun nicht zu der Erwartung berechtigt sein, dass der Verfasser uns Kunde und Verständniss darüber eröffnen werde? Allerdings, wenn die Pragmatik seiner Geschichtschreibung mit der des 18. und 19. Jahrhunderts nach Christo identisch wäre. So nahe es einem Geschichtschreiber unsrer Zeit liegt, so sehr es auch seine Aufgabe und Pflicht ist, auf die Eigenthümlichkeit ägyptischer Bildung, Wissen-

schaft, Religion, Industrie und Politik einzugehen, und die leider nur dürftigen Spuren ihrer Einwirkung auf Israels Bildungs- und Entwicklungsgang zu verfolgen und darzulegen, so fern lag dies der Pragmatik des alten israelitischen Geschichtschreibers, die nur Sinn und Auge für diejenigen Entwicklungen hatte, die sich unter unmittelbar göttlicher Leitung entfalteten. — Was endlich 5) Stand und Fortschritt in den eigenthümlich israelitischen Zuständen der Religion und des Cultus, so wie der Verfassung im häuslichen und bürgerlichen Leben etc. betrifft, so ist einerseits nicht ausser Acht zu lassen, dass eine expresse Darstellung dieser Verhältnisse nach ihrer geschichtlichen Weiterbildung überhaupt nicht in der Weise israelitischer Geschichtschreibung liegt; — so gut wie wir sie in der patriarchalischen Zeit aus gelegentlichen Daten ermitteln und zusammensuchen mussten (Bd. I § 96 ff.), so müssen und können wir es aus den vorhandenen Daten dieser Zeit. Andererseits ist aber auch nicht minder zu beachten, dass die theokratische Gesetzgebung am Sinai für die israelitische Anschauung so sehr als eine neue Schöpfung Jehovah's erschien, dass die andre, natürliche Seite derselben, namentlich ihre Anknüpfungspunkte aus frühern Sitten, Gebräuchen und Zuständen, völlig in den Hintergrund trat. So wenig wir die sinaitische Gesetzgebung als einen Deus ex machina ansehen mögen, so sehr wir auch die Bedeutung der vorangegangenen Entwicklungen für dieselben anerkennen müssen, so ist es uns doch auch wohl begreiflich, wie der israelitische Geschichtschreiber diese Bedeutung übersehen und über der Wichtigkeit des Gotteswerkes in der Gesetzgebung die menschliche Basis derselben gering achten konnte.

3. Aus der noch am Sinai veranstalteten Zählung des Volkes (Num. 1) ergab sich, dass die ganze Summe der streitbaren (über 20 Jahr alten) Männer in Israel 603,550 betrug. Rechnen wir dazu etwa 400,000 Kinder männlichen Geschlechtes unter 20 Jahren, so gewinnen wir bei der Voraussetzung, dass das weibliche Geschlecht ungefähr ebenso zahlreich war, wie das männliche, für die Gesamtmasse Israels eine Summe von mehr als **zwei Millionen Seelen**. Es ist aber gewiss ein grobes Missverständniss, wenn man diese zwei Millionen sämmtlich als unmittelbare Nachkommen Jakobs ansieht. Als Jakob und seine Söhne nach Aegypten zogen, nahmen sie ohne Zweifel mit allem Vieh auch alle Knechte und Mägde mit, die ja auch zu ihrem Reichthum gehörten. Wie gross die Zahl derselben damals war, wird nirgends angegeben. Aber wir wissen, dass Abraham 318 streitbare und waffengeübte Knechte hatte und somit sein nomadischer Haushalt wohl mehr als Tausend Seelen umfasste. Jakob, der Erbe dieser Macht, hatte überdem aus Syrien so viel Knechte, Mägde und Heerden mitgebracht, dass er sie bei der Befürchtung eines Ueberfalls von Seiten Esau's in zwei Heere theilen konnte. Wir sind nach solchen Andeutungen berechtigt zu der Annahme, dass die mit Jakob in Aegypten einwandernde Seelenzahl sich nicht auf seine 66 Kinder und Enkel beschränkte, sondern auch mehrere Tausend Knechte und Mägde umfasste. Diese waren aber nach Gen. 17, 12. 13 (Bd. I, § 58, 4) durch die Beschneidung in die religiöse Gemeinschaft der Kinder Israels aufgenommen, wodurch der ohnehin bei den Nomaden nicht sehr scharfe Unterschied zwischen Herrn und Knechten noch mehr abgeschwächt werden musste. In Aegypten, wo der schroffe Gegensatz zwischen Israeliten und Aegyptern die gegenseitige Verheirathung so sehr erschwerte, wird ohne Zweifel schon die Nothwendigkeit es mit sich gebracht haben, dass die Nachkommen Jakobs sich durch eheliche Bande mit den Nachkommen seiner Knechte vermischten. Unter solchen Umständen musste im Laufe der Zeit der Unterschied zwischen beiden immer mehr schwinden. — Wir sehen demnach in den zwei Millionen Seelen, die Aegypten nach dem Ablauf des 430jährigen Zeitraumes verliessen, die Nachkommenschaft der gesammten Bevölkerung, die mit Jakob eingewan-

dert war. Aber auch dann noch bleibt die Vermehrung derselben bis auf zwei Millionen eine so ausserordentlich reiche, dass sie in der sonstigen Geschichte keine Analogie findet. Wir werden diese Thatsache unter den Gesichtspunct der göttlichen Vorsehung zu stellen haben, und in ihr einen besondern göttlichen Segen, als Erfüllung der dem Abraham, Isaak und Jakob gegebenen Verheissung anerkennen müssen. Dabei mag immerhin auf alte und neue Zeugnisse verwiesen werden, welche darin übereinstimmen, dass die Fruchtbarkeit bei Menschen und Thieren in Aegypten eine sonst beispiellose ist. Aristoteles z. B. sagt hierüber (Hist. animal. 7, 4): *Πολλάκις καὶ πολλαχοῦ (τίκτινσι γυναικες) οἷον περὶ Αἰγύπτου, τίκτινσι δὲ καὶ τρία καὶ τέσσαρα, πλείστα δὲ τέλειται πέντε τὸν αἰσθημον, ἥδη γὰρ ὥπται καὶ τοῦτο καὶ ἐπὶ πλείονων.* Ebenso schreibt Columella (de re rust. 3, 8): Aegyptiis et Afris gemini partus familiares et paene sollemnes sunt und Plinius (Hist. nat. 7, 3): Et in Aegypto septenos uno utero simul gigni, auctor est Trogus. Neuere Nachrichten vgl. bei Rosenmüller, Altes und neues Morgenland I, p. 252. Wir sehen, dass wenn wir auch solche Angaben als übertrieben bedeutend reduciren, doch auch von dieser Seite Aegypten ganz besonders geeignet war (vgl. Bd. I, § 92, 7), der Bestimmung zu dienen, die es in Beziehung auf das Haus Israels hatte.

4. Wir glauben die Angabe in K. 1, Vs. 8: „Da stand ein **neuer König** auf in Aegypten, der nichts von Josef wusste“ von einer Verdrängung der bisherigen Dynastie, nicht bloss von einem einfachen Regierungswechsel in ein und derselben Dynastie verstehen zu müssen. So verstand es auch Josephus (ant. II, 9, 1: *τῆς βασιλείας εἰς ἄλλον οἶκον μετεληλυθίας*). Dazu nöthigt uns 1) das *וַיָּקָם*. Man nehme die Concordanz zur Hand und man wird finden, dass *קום* und *הָקָם* in solcher Verbindung stets einen ganz neuen Anfang, nie eine ordnungsmässige, gleichartige Fortsetzung oder Erneuerung des bis dahin Bestehenden bezeichnet. 2) Auch die Aussage: *וַיַּעַרְבֶּה אֶת-יִרְעָה לֹא יָדַע* spricht mehr für diese Deutung. Damit ist entweder gemeint, dass der neue König von Josefs Verdiensten um Aegypten in der That gar nichts wusste, oder dass er von denselben nichts wissen wollte. Ist Letzteres der Fall, so müssen wir nothwendig annehmen, dass zwischen dem neuen Könige, der jetzt aufstand, und seinen Vorgängern, um die Josef sich so verdient gemacht hatte, eine feindselige Spannung bestand, und diese erklärt sich dann am einfachsten durch die Annahme eines gewaltsamen Wechsels der Dynastie. Im andern Falle aber hätten wir den Grund der Unbekanntschaft des neuen Königs mit Josefs Geschichte entweder darin zu suchen, dass dieselbe bei den Aegyptern überhaupt in Vergessenheit gerathen sei, und somit auch der neue König nichts davon hat erfahren können, — das ist aber bei dem Fleiss und Eifer, welchen die Aegypter bekanntlich auf die Bewahrung ihrer Geschichte wandten, völlig undenkbar; — oder aber es muss ein anderweitiger Grund vorliegen, der den neuen König gehindert hat, von Josefs Wirken Kenntniss zu bekommen, — das kann dann aber wiederum kein andrer sein, als dass der neue König sich in einer andern Bildungs- und Geschichtssphäre bewegt hat, als seine unmittelbaren Vorgänger, und auch dies führt zu der Annahme, dass mit ihm eine neue Dynastie begann. Instructiv ist für die Bedeutung des *וַיַּעַרְבֶּה* in solchem Zusammenhange die Vergleichung mit Deut. 28, 36. Der Gesetzgeber verkündet hier dem Volke als Strafe für seinen Abfall von Jehovah, dass es unter die Knechtschaft eines Volkes gebracht werden solle, *וְאֶשְׂרֵי לֹא-יָדַעְתָּ אֶת-הָאֱלֹהִים*. Wir sehen hier deutlich, dass das *וַיַּעַרְבֶּה* in solchem Zusammenhange nicht ein blosses historisches Wissen vom Objecte bezeichnet, sondern eine auf gegenseitige freundschaftliche Beziehungen gegründete Bekanntschaft mit demselben. Das Volk, dem Israel zur Beute werden soll, ist ein gänzlich fremdes Volk, das keinerlei Rücksicht gegen Israel zu nehmen

hat, ebenso wie der neue König, der in Aegypten aufstand, gar keine Rücksicht gegen, gar kein Interesse für Israel kennt. — 3) Als völlig entscheidend müssen wir aber den Zusammenhang mit Vs. 6. 7 ansehen: „Und Josef starb und alle seine Brüder und dies ganze Geschlecht, und die Kinder Israel mehrten sich sehr und das Land ward voll von ihnen, und es stand ein neuer König auf etc.“ Hier werden offenbar die Könige, die von Josefs Zeit an bis auf den gegenwärtigen Augenblick regiert haben, unter einheitlichen Gesichtspunct und in einen gemeinschaftlichen Gegensatz zu dem neuen Könige gestellt. Der neue König muss in einem andern Sinne neu sein, als ein jeder der Nachfolger des Phrao Josefs ein neuer König war. Sie alle bilden für die Anschauung der Urkunde nur einen מֶלֶךְ, dem Könige gegenüber, der jetzt zur Herrschaft gelangt, d. h. eine Dynastie dem Anfänger einer neuen Dynastie gegenüber. Auch dafür können wir uns auf die Analogie in Deut. 28, 36 berufen: „Jehovah wird dich und deinen König, den du über dich gesetzt hast, in die Knechtschaft eines fremden Volkes führen.“ Auch hier verschwimmt die generelle und individuelle Bedeutung des Wortes Melek in einander. Denn das ist doch sicher nicht die Meinung des Gesetzgebers, dass dieselbe Person, mit welcher das Volk das Königthum einsetzen werde, in die Gefangenschaft geführt werden solle; — vielmehr dies, dass das vom Volke der theokratischen Verfassung oc-troyirte Königthum in irgend einem seiner Inhaber ins Exil wandern solle. — Obwohl Hengstenberg behauptet (Bb. Moses u. Aeg. p. 267): „Der Grund, weshalb der König neu genannt wird, liegt in dem Hinzugefügten: „welcher Joseph nicht kannte,“ wird doch jeder unbefangene Leser sofort erkennen, dass gerade das Umgekehrte wahr ist, nämlich, dass der König Josef deshalb nicht kannte, weil er ein neuer König war.

Für die Geschichte der Israeliten an sich ist es freilich völlig gleichgültig, in welchem Sinne der König, der sie zu bedrücken anfang, ein neuer König war. Desto wichtiger ist diese Frage aber für die Bestimmung der Gleichzeitigkeit in der ägyptischen Geschichte. Ist unsre Deutung die richtige, dann haben wir in Exod. 1, 8 ein überaus wichtiges Datum, welches uns als Ariadnefaden in dem verworrenen Labyrinth ägyptischer Geschichte und Chronologie dienen kann. Wir werden später darauf zurückkommen. Vgl. § 37, 4.

5. Die Frohndienste, zu welchen die Israeliten gezwungen wurden, bestanden vornehmlich in Ziegelstreichen und in Feldarbeiten. Bei Letzterm ist ohne Zweifel besonders an die harte Arbeit der Bewässerung des Bodens in den etwas höher gelegenen Gegenden zu denken (vgl. § 7, 2); und Erstes ist wohl so zu verstehen, dass die Frohndienste der Israeliten überhaupt für die colossalen Monumentalbauten, so wie für Städte- und Festungsbau (K. 1, 11: Pitom und Raemses, vgl. § 33, 2) in Anspruch genommen wurden. Die Anfertigung der unermesslichen Masse von Ziegelsteinen, die dazu nöthig war, nahm gewiss die grösste Summe von Zeit, Mühe und Kräften in Anspruch, und wird daher hier instar omnium genannt. Da die Aegypter nach Herodot (I, 108) und Diodor (I, 56) ihren Stolz darin suchten, dass zum Bau der Monumente kein Einheimischer, sondern nur Gefangene und Sklaven verwendet würden, so hat Josephus (ant. 2, 9. 1) wohl nicht Unrecht, wenn er die israelitischen Frohndienste auch zum Pyramidenbau in Beziehung stellt. — Ueber die Anfertigung der ägyptischen Ziegel vgl. § 14, 2. Höchst denkwürdig ist es, dass allem Anschein nach in einem noch erhaltenen **Grabgemälde des Rochscerê zu Theben** ein gleichzeitiges Zeugniß dieser israelitischen Frohndienste vorhanden ist. Rosellini, der es zuerst entdeckt hat, giebt in seinem grossen ägyptologischen Werke (II, 2 p. 254 ff.) eine Abbildung und Beschreibung davon unter der Ueberschrift: „Erläuterung eines Gemäldes, darstellend die Hebräer, wie sie die Ziegel anfertigen.“ Vgl. Hengstenberg, Moses

u. Aeg. p. 79 ff. Nach Rosellini's Beschreibung (im Auszuge bei Hengstenberg l. c.) „ist ein Theil der Arbeiter beschäftigt, in Gefässen den Thon zu transportiren, andre ihn mit Hacken zu bearbeiten, die Ziegel aus der Form zu ziehen, und sie in Reihen auszubreiten, andre die schon getrockneten zu transportiren. Die Verschiedenheit der Aegypter falle gleich in die Augen; Farbe, Physiognomie, Bart etc. lasse in ihnen die Hebräer nicht verkennen. Sie tragen an den Hüften das gewöhnliche Vortuch, das noch bei den Aegyptern gebräuchlich sei, aber es bilde bei ihnen eine Art kurzer Hosen, nach Weise der מַכְסֵּים. Zwischen den Hebräern erblickt man vier Aegypter, von ihnen unterschieden durch Betragen, Figur und Farbe. Zwei von ihnen tragen einen Stock in der Hand, der eine sitzend, der andre stehend, schlagfertig gegen zwei andre Aegypter, welche hier den Hebräern gleich gestellt sind. Das Grab gehört einem hohen königlichen Beamten Rochscerê und ist aus der Zeit Thutmes IV, des fünften Königs der 18. Dynastie. Die Frage: Wie kommt das Gemälde in das Grab des Rochscerê? beantwortet Rosellini so: Er war Vorsteher aller öffentlichen Gebäude und hatte also die Leitung aller Arbeiten, die auf Befehl des Königs vorgenommen wurden. Die Frage aber: Wie kommt die Darstellung der Arbeiten der Israeliten nach Theben? wird dahin beantwortet: Sie brauchten deshalb nicht gerade dort vorgenommen worden zu sein; denn Rochscerê war Aufseher über die königlichen Bauten im ganzen Lande, und was in seinen Wirkungskreis fiel, konnte, wo es auch vorgenommen war, in seinem Grabe zu Theben abgebildet werden. Auch ist nichts dagegen, dass die Hebräer bis nach Theben kamen. In Exod. 5, 12 wird gesagt, dass sie sich durch das ganze Land Aegypten zerstreuten, um sich Stroh zu verschaffen.“ — Wilkinson hat dies Gemälde von Neuem sorgfältig an Ort und Stelle untersucht, und Rosellini's Angaben bestätigt. Zwar bestreitet er die Beziehung desselben auf die Israeliten, aber mit Gründen, die Hengstenberg mit Recht nicht für zwingend hält. Da die 18. Dynastie ohne Zweifel über ganz Aegypten herrschte, ist es wohl denkbar, dass die Israeliten bis nach Theben hin zur Arbeit getrieben worden sind, ja es lag im Interesse der Unterdrücker, sie möglichst durchs ganze Land zu zerstreuen; und noch werden die Fellah's nicht selten aus den entferntesten Gegenden Aegyptens heerdenweise herbeigetrieben, wenn irgend ein grosses Werk gefördert werden soll. Damit fällt der Haupteinwurf Wilkinson's, dass nach der Inschrift die Ziegelsteine für ein Gebäude in Theben bestimmt gewesen, weg. Ferner beruft sich Wilkinson darauf, dass bei den meisten Arbeitern der Bart fehle. Indessen liesse sich diess durch die zulässige Annahme erklären, dass die meisten Israeliten sich dieser Landessitte freiwillig oder gezwungen gefügt haben. Die entschieden jüdische Physiognomie der Arbeiter, die auch Wilkinson nicht läugnen kann, bietet dagegen eine sehr gewichtige Instanz für Rosellini's Auffassung.

Auf die heilsgeschichtliche Bedeutung, welche der ägyptische Druck und die erzwungenen Frohndienste für die Geschichte der Israeliten hatte, haben wir schon in Bd. I § 92, 7 aufmerksam gemacht. Es ist um so mehr diese Bedeutung nicht zu übersehen, als sie unverkennbar im Sinne der Urkunde liegt. Dies prägt sich nicht nur darin aus, dass die Urkunde so viel Gewicht darauf legt, dass Israel dadurch den Charakter eines erlöseten Volkes erhielt, sondern auch darin, dass schon in der Weissagung an Abraham (Gen. 15, 13) dies Moment hervorgehoben und in den Vordergrund gestellt ist.

6. Jesephus (ant. 2, 9. 2) begründet die Mordbefehle des ägyptischen Königs durch eine ihm von seinen Schriftgelehrten gewordene Weissagung, dass ein israelitischer Knabe den Aegyptern grosses Verderben bereiten werde. Die Urkunde weiss davon nichts. Wir glauben auch nicht, dass Jesephus dabei einer alten Ueberlieferung nach-

spricht. Es ist wohl eigene Zuthat, hervorgegangen aus dem Bestreben, den Helden der hebräischen Nation für seine heidnischen Leser mit einem Cyrus u. A. auf gleiches Niveau zu stellen. — Die **Hebammen** macht Josephus zu Aegyptierinnen, offenbar im Widerspruch mit der Urkunde, die sie als hebräische Wehemütter bezeichnet. Auch was weiter von ihnen gesagt wird, dass sie Gott fürchteten, und dass Gott ihnen Häuser baute, würde schwerlich von heidnischen Frauen in solcher Weise gesagt worden sein. — Wenn die Hebammen sich vor Pharao damit entschuldigen, dass die hebräischen Frauen meist ohne den Beistand ihrer Kunst gebären, so sind wir nicht berechtigt, die Wahrheit dieser Aussage in Zweifel zu ziehen. Vielmehr ist es bekannt, dass überhaupt in heissen Ländern die Geburten schneller und leichter vor sich gehen, und es lässt sich wohl begreifen, dass dies bei der abweichenden Lebensart der hebräischen Frauen in viel höherm Maasse der Fall war, als bei den Aegyptierinnen. Dennoch sagt die Urkunde ausdrücklich (Vs. 17.), dass die Hebammen Gott fürchtend nicht thaten, wie Pharao ihnen befohlen hatte, und dass sie viele Kinder am Leben liessen, die sie nach des Königs Befehle hätten tödten sollen. So erscheint ihre Aussage als eine Ausflucht, die auf dem absoluten sittlichen Standpunct verwerflich ist: Gehorsam wären sie zwar in diesem Falle dem Könige nicht schuldig gewesen, weil er Ungöttliches forderte, wohl aber Wahrheit, d. h. offene Weigerung (wie Apgsgesch. 4, 20. 21). Aber auf diesem Standpuncte standen sie nicht, und konnten nicht darauf stehen, weil derselbe überhaupt noch nicht gewonnen war. Nichts desto weniger war ihre Gottesfurcht eine echte, und wird als solche mit göttlichem Segen und Wohlgefallen gekrönt. Was sie aus Gottesfurcht thaten, ist deshalb aber nicht zu verwechseln mit dem, was sie aus Furcht vor Pharao thaten. — Die Urkunde hat die Namen zweier dieser Wehemütter — Schifrah und Puah — aufbewahrt. Dass sie nicht die einzigen ihres Geschäftes waren, versteht sich bei der Grösse des Volkes und bei der Zahl der Geburten von selbst. Ob sie aber die besondere Hervorhebung ihrer Namen etwa ihrer Stellung als Vorsteherinnen der ganzen Zunft, oder anderweitiger Auszeichnung verdanken, muss dahin gestellt bleiben.

§ 7. Jakob und seine Nachkommen kamen als *Nomaden* nach Aegypten. Während ihres Aufenthaltes in Palästina, wo sie als Pilgrime und Fremdlinge lebten, war diese Lebensart eine durch die Umstände bedingte und aufrechterhaltene. Doch verbanden sie auch dort schon, wenn die Umstände es erlaubten, den Ackerbau mit der Viehzucht. Jsaak wenigstens säete, als er im Philisterlande wohnte, und ärntete desselbigen Jahres hundertfältig (Gen. 26, 12). Auch wenn dieser Fall ein völlig vereinzelter sein sollte, so beweist er doch, dass die Patriarchen keineswegs solche eingefleischte Nomaden waren, denen sesshafte Lebensart unerträglich ist, und die lieber Hunger und Entbehrung dulden, als sich den Mühen des Ackerbaues hingeben. Es stand daher zu erwarten, dass ihre Nachkommen in Aegypten, wo die Verhältnisse ganz andrer Art waren, die nomadische Lebensart bald mit der sesshaften vertauschen und den *Ackerbau* mit der Viehzucht verbinden würden. Das Land Gosen bot in seinem Uebergang vom Gartenlande des Nil bis zu den Triften der Wüste Mittel und Antrieb zu Beidem. Josephs Absichten mit seinen Brüdern gingen ohne Zweifel von vorn herein darauf aus, diese Vervollkommnung ihrer

Lebensart anzubahnen. Er erbat ihnen vom Könige nicht bloss die Erlaubniss, mit ihren Heerden in den östlichen Weidetriften des Landes zu nomadisiren, sondern vermittelte es, dass ihnen fester erblicher Besitz (אֲחֻזָּה) im besten Theile des Landes (בְּמִצְרַיִם) angewiesen wurde (Gen. 47, 11. 27.) Schon der Name מִצְרַיִם bürgt dafür, dass das ihnen überwiesene Gebiet nicht bloss Weideland, sondern auch fruchtbares, vom Nil und seinen Kanälen bewässertes Ackerland umfasste, eine Voraussetzung, die auch durch ausdrückliche Angaben vielfach bestätigt wird (Bd. I, § 92, 5). Der viel reichlicher lohnende Ackerbau musste schon zur Bevorzugung, wenigstens zur Verbindung desselben mit der Viehzucht treiben. Denn nirgends ist der Ackerbau lohnender als in Aegypten. Freilich fordert er hier auch mancherlei Vorarbeiten und Anstalten, deren er anderwärts nicht bedarf. Aber da das Land den Israeliten zum erblichen Besitz angewiesen, und ihnen somit die Bürgschaft gegeben war, dass ihre Mühen um die Cultur des Bodens auch noch ihren Kindern und Kindeskindern zu Gute kommen würden, so lag darin keine entscheidende Hemmung. Ein andrer Antrieb zur Aufnahme des Ackerbaus lag in der ausserordentlich starken Vermehrung des Volkes, die dazu nöthigen musste, das ergiebige Land nach allen Seiten hin auszubeuten. Endlich musste auch der Abscheu, welchen die Aegypter gegen nomadische Hirten hegten, das Seinige dazu beitragen, die Israeliten ihrer bisherigen nomadischen Lebensart zu entfremden. Solchen Erwartungen entspricht nun auch vollständig die Thatsächlichkeit des Zustandes der Israeliten, wie uns derselbe aus den gelegentlichen Angaben des Pentateuchs entgegentritt¹⁾. Von einem Wohnen in Zelten, wie es den Nomaden charakterisirt, ist nirgends mehr die Rede. Die Israeliten wohnen in Häusern und Städten, selbst in der Residenzstadt des Königs (Exod. 12), treiben Fischfang und Gartenbau (Num. 11, 5), und bewässern behufs des Ackerbaus den Boden in künstlicher Weise (Deut. 11, 10)²⁾. Auch das Heranziehen zu Frohndiensten setzt schon die erwähnte Umwandlung der Lebensart bei den Israeliten voraus. Ein Nomadenvolk würde schwerlich in so umfassender Weise, wie Exod 1, 13. 14 und K. 5 berichten, dazu haben herbeigezogen werden können, denn es galt ohne Zweifel auch damals, was Maillet (bei Heeren, Ideen üb. Aegypten p. 148) von den heutigen Nomaden im östlichen Aegypten sagt: „Sie brauchen in der That nur eine Tagereise weit in die Wüste zu gehen, um sich vor aller Rache zu sichern.“ — Endlich zeugt dafür die mosaische Gesetzgebung, die ganz und gar auf den Ackerbau gegründet ist, und doch nirgends eine Spur enthält, dass etwa sie selbst erst den Uebergang vom nomadischen zum ackerbautreibenden Leben anbahnen oder vermitteln wolle, sondern allenthalben diese Umwandlung

als fertig und vollendet voraussetzt. Dass die Israeliten, nachdem sie Aegypten verlassen hatten, während ihres 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste, wiederum eine nomadische Lebensart führen, beweist natürlich gar nichts. Es war ein Nothstand, dessen Beseitigung als Zeichen der wiederkehrenden göttlichen Huld ersehnt und erwartet wird. Die grosse Masse des Volkes war beim Auszuge aus Aegypten schon längst zum ackerbautreibenden Volke geworden; und schon an die Annehmlichkeiten und Früchte der sesshaften, ackerbautreibenden Lebensart gewohnt, empfinden sie doppelt schwer die Entbehrungen, welche ihnen in dieser Beziehung das Leben in der Wüste auferlegt (Num. 11, 5). Doch scheint allerdings ein kleiner Theil des Volkes, namentlich die Stämme Ruben und Gad, so wie ein Theil des Stammes Manasseh, die nomadische Lebensart bis zum Auszuge beibehalten zu haben. Wenigstens standen diese $2\frac{1}{2}$ Stämme nach Num. 33, 1—4 durch ihren Reichthum an Viehbesitz in einem durchgreifenden Gegensatze zu den übrigen Stämmen. Dieser reiche Viehbesitz führt darauf, dass die Viehzucht der ausschliessliche Gegenstand ihrer industriellen Thätigkeit geblieben war, und dies ist nur bei nomadischer Lebensart denkbar. Wir werden also wohl zu der Annahme berechtigt sein, dass jene Stämme den östlichen Saum des Landes Gosen bewohnt hatten, und somit nicht eine besondre Vorliebe für das Nomadenleben, oder eine natürliche Abneigung gegen das sesshafte Leben daran Schuld war, sondern allein die Eigenthümlichkeit des ihnen angewiesenen Bodens, der zum Ackerbau nicht geeignet war. —

Die Theilnahme am ägyptischen Ackerbau zog aber nothwendig auch die Theilnahme an ägyptischer Civilisation nach sich. Schon die Eigenthümlichkeit im Betriebe des ägyptischen Ackerbaus bedingte dies, indem derselbe mancherlei Geräthe und Anstalten forderte, die zum Betriebe von Handwerken und Künsten nöthigten. Noch mehr aber musste darauf die sesshafte Lebensart hinwirken. Feste Wohnsitze bedingen stets das Gedeihen der Industrie; es wächst die Liebe zur Bequemlichkeit und das Bedürfniss nach den Mitteln zu ihrer Befriedigung. Manches, was dem Nomaden als Luxus erscheint, wird zum täglichen und unentbehrlichen Bedürfnisse. Am meisten musste das Zusammenleben der Israeliten mit den Aegyptern in denselben Städten, zum Theil sogar in denselben Häusern^{a)}, von entscheidendem Einflusse nach dieser Seite hin sein. Auch in dieser Beziehung finden wir unsre Erwartung durch die Daten der Geschichte bestätigt. Nach 1 Chron. 4, 14. 21. 23 wurde z. B. in einzelnen Familien des Stammes Judah die Zimmermanns-, Byssusweber- und Töpferkunst im grossartigsten Maassstabe betrieben. Aehnliches, wie uns hier gelegentlich berichtet wird, können wir auch von andern Handwerken und

Künsten voraussetzen. Wie vielseitig und ausgebildet die industrielle Fertigkeit gewesen sein muss, lässt sich ermessen aus dem, was das Volk in der Wüste leistete. Welch' eine Menge von Handwerken und Künsten, welche hochgesteigerte Ausbildung derselben setzt allein die Errichtung der Stiftshütte voraus. Die feinsten und künstlichsten Webereien, die genaueste und geübteste Bekanntschaft mit der Schmiedekunst in edlen und unedlen Metallen, das Schleifen und Graviren der Edelsteine u. s. w. war dazu nöthig. — So viel sehen wir wenigstens klar und sicher, Israel war in Aegypten, in dem Lande der höchsten Cultur jener Zeit, nicht umsonst gewesen. Es hatte dort viel gelernt, war dort in den Besitz und Gebrauch der Cultur eingeweiht und eingelebt worden, war in seiner natürlichen Entwicklung auf eine ungleich höhere Stufe gehoben worden, hatte hier die natürliche Basis für eine neue und höhere Stufe göttlicher Offenbarung, die natürliche Bedingung für die Entfaltung einer neuen, höhern Gestaltung des Bundes mit Gott gewonnen. Was dem Abraham von Gott verkündigt war (Gen. 15, 14): „Sie sollen ausziehen mit grossem Gute“ war dadurch in viel höherm Sinne verwirklicht, als durch die goldenen und silbernen Kleinodien, welche beim Auszuge Exod. 12, 35 f. mitgenommen wurden.

1. Vgl. zu dem Gesagten die umfassenden und gründlichen Erörterungen bei Hengstenberg, Beitr. II, 432—439, auch die damit übereinstimmenden Bemerkungen bei v. Lengerke, Kanaan I, 369 f. — Treffend bemerkt Heeren in s. Ideen (hist. Werke XIV, 161), wie Aegypten schon von der Natur dazu bestimmt scheint, die niedere Stufe des Nomadenlebens auf die höhere des Ackerbaubetriebes zu erheben. Er sagt: „Die Beförderung des Ackerbaues und die Gewöhnung der Nomaden an feste Wohnsitze war das natürliche Ziel, das die Stifter der ägyptischen Staaten sich vorgesetzt hatten. Sie genossen dabei den grossen Vortheil, dass die Natur ihnen hier mehr wie in irgend einem Theile der Welt vorgearbeitet hatte. Der Uebergang vom Nomadenleben zum Ackerbau, wie schwer er auch sonst zu erklären sein mag, — war wenigstens nirgends leichter als in Aegypten, wo die Feldarbeit meist gar keine Mühe erfordert und man fast nur den Samen auszustreuen braucht, um zu ernten.“ Robinson (Paläst. I, 85) macht darauf aufmerksam, wie noch jetzt die Nomaden, die sich in Aegypten niederlassen, fast unwillkürlich zu Ackerbauern umgebildet werden. — Eine sehr auffallende Erscheinung ist es, dass nirgends in der Geschichte Israels in Aegypten und in der Wüste Kamele erwähnt werden, während dieselben in dem Viehstande der Patriarchen in Palästina keinesweges (nach der Genesis) gefehlt hatten. Vgl. Ritter Erdkunde XIV, 739 und XIII, 701. 4.

2. So leicht auch der Ackerbau in den tiefer liegenden Gegenden des Nillandes ist, wo der Fluss ohne alle Nachhülfe des Menschen durch seine Ueberschwemmungen den Boden hinlänglich bewässert und düngt, so hat er doch für die höher gelegenen Gegenden eigenthümliche Schwierigkeiten zu überwinden. Hier muss nämlich das Wasser aus den Kanälen durch künstliche Mittel geschöpft und zur Bewässerung des Bodens anwendbar gemacht werden. Dass auch die Israeliten solcher Mittel sich zu bedienen ge-

nöthigt waren, bezeugt Deut. 11, 10: „Denn das Land, dahin du kommst, es zu besitzen (Palästina), ist nicht wie das Land Aegypten, von wo ihr ausgegangen seid, wo du deinen Samen säetest, und ihn wässertest mit deinem Fusse wie einen Kohlgarten.“ Eine nähere Beschreibung dieses Verfahrens giebt Philo (de confusione linguarum T. I. p. 410 ed. Mangey): „So verhält es sich mit dem **Schöpfrade** (ἐλξίς), einem Wasserinstrumente. Denn mitten an demselben sind mehrere Stufen (βαθμοί), auf welche der Landmann, wenn er den Boden bewässern will, tritt, und das Rad dadurch herumdreht. Aber damit er nicht herunterfällt, hält er sich mit den Händen an einem dazu angebrachten festen Gegenstande, so dass der ganze Körper in schwebender Lage ist. Statt der Hände braucht er also die Füße, und statt der Füße die Hände, denn er steht mit den Händen, mit welchen wir zu arbeiten pflegen, und arbeitet mit den Füßen, mit welchen wir zu stehen pflegen.“ Noch jetzt bedient man sich in Aegypten zur Bewässerung hochgelegener Gegenden der Schöpfräder, die indessen etwas anders construiert sind, als Philo sie beschreibt. Vgl. Niebuhr, Reisebeschr. I, 148 und Abbild. Taf. 15. Robinson sagt darüber (I, 416): „Das Wasserrad, Sâkieh, wird gewöhnlich von Ochsen in Bewegung gesetzt und hebt das Wasser durch irdene Gefässe, die an einem kreisenden oder endlosen Tauc befestigt sind, das über dem Rade hängt.“ — Hengstenberg (die Bb. Mos. u. Aeg. 231) trägt Bedenken, die Stelle Deut. 11, 10 vom Wasserrade zu verstehen, weil sich nirgends auf den Skulpturen eine Abbildung dieser Maschine finde, und sie somit wohl jüngern Ursprungs sein müsse. Da andrerseits aber auf den Denkmälern Darstellungen des Wassertragens vorkommen, so scheint es ihm gerathener auch unsere Stelle davon zu deuten, da ja „auch beim Wassertragen die Füße am Meisten zu thun und zu leiden hätten.“ Wir müssen dieser Deutung unsere Zustimmung versagen, da es schwerlich einem Menschen einfallen wird, eine solche Bewässerung als eine Bewässerung mit dem Fusse zu bezeichnen. Das Fehlen auf den Denkmälern kann ein zufälliges sein.

3. In dem Maasse, wie die Israeliten ihre nomadische Lebensart ablegten und sich dem ägyptischen Culturleben anschlossen, hörte auch der Abscheu, den die Aegypter gegen sie als Nomaden hatten, auf. Die Israeliten durften so in den ägyptischen Städten mitten unter den nationalen Aegyptern wohnen, ja sogar mit ihnen in demselben Hause (Ex. 3, 22). Da die Israeliten selbst Häuser besaßen (Ex. 12, 4. 7), konnte es ja wohl auch vorkommen, dass Aegypter bei ihnen zur Miethe wohnten. Doch scheint Hengstenberg (l. c. p. 434) den Ausdruck בֵּיתָהּ בִּימֶתָהּ in Ex. 3, 22 (jedes israelitische Weib soll von ihrer Nachbarin oder von der Einwohnerin ihres Hauses goldene und silberne Geräthe fordern) zu sehr zu pressen, wenn er daraus schliesst, dass auch sehr reiche und vornehme Aegypter bei Israeliten zur Miethe gewohnt hätten. Leute, die Ueberfluss an goldenen und silbernen Gefässen hatten, besaßen muthmasslich auch ihre eigenen Häuser. „Ihr Haus“ braucht nicht gerade das ihr eigenthümlich zugehörige Haus zu sein, sondern kann auch das von ihr bewohnte Haus, das einem Andern gehörte, sein. — Bei aller Annäherung an die Aegypter, welche die Umwandlung der Lebensart der Israeliten ermöglichte, erhielt doch immerhin die Verschiedenheit der Religion und Nationalität eine Schranke zwischen beiden aufrecht, welche die Vermischung verhinderte. Doch kommen auch Beispiele vor, wo diese Schranken durchbrochen wurden (Levit. 24, 10) und sogar in höchst auffallender Weise. So heirathete z. B. nach 1 Chron. 4, 18 eine Tochter Pharao's, Namens Bitjah, einen Mann aus dem Stamme Judah, Namens Mered. Aber schon ihr Name Bitjah, der kein ägyptischer ist, sondern ein hebräischer und sogar den specifisch-israelitischen Gottesnamen in sich schliesst, den sie also erst

nach ihrer Heirath angenommen haben kann, zeugt dafür, dass dieser auffallende Schritt mit Drangabe ägyptischer Religion und Nationalität verbunden gewesen sei. Vielleicht haben wir in ihr eine ägyptische Ruth vor uns mit dem glaubensstarken: „Dein Gott ist mein Gott, und dein Volk ist mein Volk.“

§ 8. Als einheitliche Familie, deren Einheit durch den gemeinsamen Stammvater selbst noch vertreten war, kamen die Israeliten nach Aegypten. Bei weiterer Vermehrung und Ausbreitung war aber eine Gliederung der Gesamtmasse des Volkes ebenso natürlich wie nothwendig. Bei der Selbstständigkeit, welche von Seiten der Pharaonen der Entfaltung des israelitischen Gemeinwesens eingeräumt wurde, brauchte sich diese Gliederung nicht nach dem künstlichen, ägyptischen Staatsprincip der Kastenvertheilung zu richten, vielmehr hatte sie volle Freiheit, sich nach eigenem, hebräischem Principe zu entfalten. Dies war aber kein andres, als das natürliche, der Idee der Familie entnommene. Die dadurch normirte Gliederung war nur eine Vervielfältigung des schon vorhandenen Familienverbandes. Nur durch die nähere oder entferntere Verwandtschaft war der engere oder weitere Zusammenschluss und das Maass der Zusammengehörigkeit bedingt. Aus der patriarchalischen Einheit ging zuvörderst eine Mehrzahl von Stämmen hervor (מִטְרָה od. שְׁבָטִים, auch אֲבוֹת, als deren Begründer Jakobs Söhne dastanden. Bei dem raschen und regelmässigen Fortschritt der Vermehrung fingen aber schon in der nächsten Generation die Stämme an, sich in verschiedene Geschlechter zu gliedern (מִשְׁפָּחֹת). Als allgemeines Gesetz für die Bildung der Mischpachot stellte es sich heraus, dass die Enkel Jakobs als Begründer derselben anzusehen seien; indessen dauerte die Bildung neuer Mischpachot auch noch in den folgenden Generationen fort. Dies ergibt sich aus Num. 26. Die Zahl der damaligen Mischpachot beläuft sich auf ungefähr 60, die Stärke einer jeden schwankte zwischen vier- bis sechszehn tausend Köpfen kriegsfähiger Mannschaft. Diese bedeutende Stärke lässt es aber schon erwarten, dass das Princip der natürlichen Gliederung sich auch noch über die Mischpachot hinaus geltend gemacht haben werde. Und diese Erwartung bestätigt sich auch. Die Mischpachot zerfallen nämlich in Familien oder Häuser (בָּיִת). Diese machten die kleinste Stammtheilung aus, denn die nächste Unterordnung wird schon durch die גְּבֵרִים, d. h. einzelne Männer mit Weib und Kind gebildet. Besonders klar und vollständig tritt diese vierfache Gliederung in Jos. 7, 14. 17. 18 hervor. Zwar handelt diese Stelle nur von dem Zustand der Dinge in Josua's Zeit, aber wir sind vollkommen berechtigt, denselben Zustand auch in der mosaischen und vormosaischen Zeit vorauszusetzen, da sich in der Zeit Moseh's schon dieselben Elemente der Stammesgliederung, wenn auch nicht

in solcher übersichtlichen Klarheit finden, und da nirgends sich auch nur die entfernteste Andeutung findet, dass Moseh in dieser Beziehung etwas geändert, oder etwas Neues organisirt habe; vielmehr wird die Stammesgliederung allenthalben als schon fertig und abgeschlossen vorausgesetzt. — An der Spitze der Stämme und Stammtheile standen *Fürsten* und *Häupter*, die durch das Recht der Geburt (der Erstgeburt) zu dieser Stellung berufen waren. Sie repräsentirten die Einheit des Stammes oder der Stammesabtheilung, und hatten als solche ohne Zweifel auch entsprechende obrigkeitliche Rechte und Pflichten. Der gemeinsame Name für die Stammeshäupter aller Stufen war ראשי בֵּית־אֲבוֹת (meist elliptisch ראשי־אבות). Diejenigen unter ihnen, welche an der Spitze eines ganzen Stammes standen, hiessen Fürsten, נְשִׂאִים (נְשִׂאֵי מַטֵּה, נְשִׂאֵי הָעֵדָה). Vgl. Num. 1, 4. 16. Insofern ihnen die Leitung der Stämme oblag, war die Verfassung Israels also eine conföderativ-aristokratische. — Neben den Stammhäuptern, und noch viel häufiger als sie, werden die *Aeltesten* (זִקְנִים) erwähnt. Nirgends findet sich eine Spur davon, dass sie mit den (niedern oder höhern) Stammhäuptern identisch seien; sie werden vielmehr von denselben ausdrücklich unterschieden (Deut. 29, 9). Ihr Name, wenn er auch seine streng buchstäbliche Bedeutung verloren hat, weist doch immer noch darauf hin, dass sie die Elite der durch Alter, Ansehen und Erfahrung unter ihren Volksgenossen sich auszeichnenden Männer waren. Wir werden also im Gegensatz zu dem Geburtsadel der Stammhäupter in ihnen den persönlichen oder Verdienstadel des Volkes erkennen dürfen. Während jene schon durch die Geburt zu ihrer hervorragenden Stellung berufen waren, verdankten diese ihr Amt und Ansehen persönlicher Einsicht, Weisheit und Erfahrung, und wurden ohne Zweifel durch freie Wahl des Volkes zu ihrer Stellung erhoben. Sie treten uns allenthalben als die Repräsentanten des Volkes entgegen (Exod. 3, 16. 18; 4, 29; 12, 21; 17, 5. 6; 18, 12; 19, 7; 24, 1. 9. 14 etc. etc.). Wo es gilt, auf das Volk einzuwirken, oder das Volk als solches repräsentirt zu sehen, da werden sie immer in Anspruch genommen. Sie bilden also gewissermaassen ein demokratisches Element in der sonst aristokratischen Verfassung. Ihre Amtsbefugniß lässt sich aus Mangel an Nachrichten nicht genau angeben. Neben der Pflicht der Volksvertretung scheint ihnen besonders richterliche Autorität zugestanden zu haben. Ihre Anzahl war eine sehr grosse; Moseh wählte aus ihnen ein Ausschusscollegium von 70 Mann, das ihm in der Gesamtleitung des Volkes zur Seite stehen sollte (Num. 11, 16). Wahrscheinlich hatte jede Familia im weiteren Sinne (als kleinster Stammtheil), oder doch wenigstens jede Gens (Mischpachah) ihr eigenes Collegium von Aeltesten, die aus den angesehensten

und einsichtsvollsten Familienvätern (גְּבֵרִים) gewählt wurden. — Unter dem Einfluss ägyptischer Zustände bildete sich ein neuer Beamtenstand, der der *Schreiber* (שֹׁטְרִים, LXX: γραμματεῖς, Luth.: Amtleute). In keinem Lande der alten Welt wurde so viel geschrieben wie in Aegypten. Bei allen, auch den unbedeutendsten Vorkommnissen des öffentlichen und privaten Lebens war Feder und Tinte, Griffel oder Meissel bei der Hand; über Alles, auch das Unbedeutendste wurde Buch geführt. Sobald die Israeliten in die ägyptischen Culturzustände einzugehen anfangen, stellte sich auch bei ihnen das Bedürfniss nach schriftlichen Aufzeichnungen heraus, und bald fanden sich auch Leute, die diesem Bedürfnisse zu dienen fähig waren. Sie gewannen einen officiellen Charakter, durch welchen das von ihnen Geschriebene verbürgt war. Wahrscheinlich lag ihnen unter Anderm auch die Führung der Geschlechtsregister ob. Als nun die ägyptische Bedrückung eintrat, und das israelitische Volk mit Frohndiensten belastet wurde, wurden die israelitischen Schotherim mit der Vertheilung der Arbeiten von der Regierung beauftragt und für deren Leistung verantwortlich gemacht (Exod. 5, 10. 14).

1. Nach Jos. 7, 14. 17. 18 zerfiel die Gesamtmasse des Volkes zunächst in **Stämme**, die Stämme in **Mischpachot**, die Mischpachot in **Bottim**, die Bottim in **Gebirim**. Wir halten uns aus dem schon angegebenen Grunde berechtigt, diese Stammtheilung auch schon in der mosaïschen und vormosaïschen Zeit voranzusetzen, obwohl die beiden untersten Abtheilungen im Pentateuch nicht vorkommen, da hier die Zählungen und Gruppierungen immer nur nach Stämmen und Mischpachot veranstaltet werden. Wir stehen mit dieser Behauptung im Gegensatz zu fast allen neuern Auslegern, indem diese in dem בית־אֲבוֹת des Pentateuchs die בְּרִיּוֹת des Buches Josua wiederfinden wollen, während wir darin die Bezeichnung der Hauptstämme erkennen.

Um den Begriff des Bet-Abot zu gewinnen, gehen wir von der Bedeutung des Wortes Abot aus. Hier ist eine zwiefache Fassung möglich, entweder bezeichnet es die noch lebenden Väter, die durch Erzeugung von Kindern Väter geworden sind, im Gegensatze zu den noch unverheiratheten Individuen, — oder aber es bezeichnet die Vorfahren (majores), und steht dann im Gegensatze zu der gegenwärtigen Generation. Die Beantwortung dieser Frage kann, scheint uns, nicht lange zweifelhaft sein. Unzähligemal kommt im Pentateuch wie in den übrigen Büchern des alten Test. der Ausdruck Abot in der Bedeutung Majores vor; kein einziges Mal, so viel wir wissen, so ohne Weiteres in der Bedeutung Ehemänner, Hausväter. Der Sprachgebrauch hat die Bedeutung Majores für den Plural des Wortes אֲבוֹת so entschieden fixirt, dass, wo es auf einen Ausdruck für die andre Bedeutung ankommt, ein andres Wort gewählt werden muss; so wählt das Buch Josua dafür das Wort גְּבֵרִים.

Bezeichnet nun der Ausdruck Abot allenthalben und darum auch in der Zusammensetzung Bet-Abot nicht die jetzt lebenden Väter, sondern deren Ahnen und Vorfahren, so steht es auch fest, dass ein Bet-Abot die geschlossene Gemeinschaft aller von den jedesmal gemeinten Abot abstammenden Familien und Individuen ist. Es fragt sich nun aber, wie weit der Ausdruck Abot in die Vorzeit zurückgreife, denn danach allein lässt

sich bestimmen, ob eine jüngere oder ältere, oder mit andern Worten, ob eine familia (ein בית im Sinne von Jos. 7, 14), eine gens (= Mischpachah) oder endlich eine tribus (טִיבָה) gemeint ist. Befragen wir den Sprachgebrauch, so lehrt uns dieser, dass unter den Abot in der Regel die ältesten Ahnen des Volkes zu verstehen sind. Wir werden demnach das Bet-Abot mit der meisten Wahrscheinlichkeit als die älteste jener drei Volksabtheilungen, nämlich als einen Stamm zu deuten haben. Zur Gewissheit wird uns diese Vermuthung aus folgenden Stellen:

a) Aus **Num. 1, 4. 16.** Hier werden dieselben Personen, welche in Vs. 4 einzeln unter der Benennung לְבֵית־אֲבוֹתָיו auftreten, in Vs. 16. zusammen als מִשְׁפַּחַת אֲבוֹתָם bezeichnet, woraus sich mit Nothwendigkeit ergibt, dass „Haus der Väter“ und „Stamm der Väter“ identische Begriffe sind, und somit ein Bet-Abot nichts anders als einer der 12 Stämme ist. Ebenso zwingend ist

b) **Num. 1, 20. 22. 24. 26. 28** etc. Es wird hier die Mustrung der 12 Stämme beschrieben mit einer bei jedem Stamme wiederkehrenden Formel (z. B. Vs. 26): „Bei den Kindern Judah sind ihre Zeugungen nach ihren Geschlechtern, nach dem Hause ihrer Väter an der Zahl der Namen so und so viel.“ Für unsre Auffassung beweisend ist hier der stets und ausnahmslos wiederkehrende Singular Bet-Abot (nie Botte Abot), während die Mischpachot stets im Plural auftreten. Wäre nun Bet-Abot eine Unterabtheilung von einer Mischpachah, so müsste auch jenes nothwendig und stets im Plural stehen. Wir sehen also, dass vielmehr die Mehrzahl der Mischpachot in der Einheit des Bet-Abot aufgeht, dass also die Mischpachot Unterabtheilungen eines Bet-Abot sind, und somit das Letztere nur Bezeichnung eines Stammes sein kann. Diesem aus dem stetigen Singular entlehnten Argument entzieht sich zwar Gesenius mit vielen andern Auslegern, indem er Bet-Abot ohne Weiteres für einen Plural erklärt = בְּתֵי = בָּתִּים „quae pluralis formandi ratio in nominibus compositis apud Syros usitatior est.“ Dass diese formandi ratio aber auch im Hebräischen usitata sei, wird nicht erwiesen und kann nicht erwiesen werden; am wenigsten aus dem בית־אֲבוֹת, da dieses als Singular in seinem einfachsten und natürlichsten Sinne gefasst allenthalben einen guten Sinn giebt. Auch bezeichnet Bet-Ab erweislich etwas ganz andres als Bet-Abot. Belehrend ist dafür besonders

c) **Num. 3, 15 ff.** Hier heisst es Vs. 15: „Zähle die Kinder Levi nach dem Hause ihrer Väter, nach ihren Mischpachot.“ Dies geschieht im Folgenden: 1) nach dem Hause ihrer Väter in Vs. 17: „Die Kinder Levi sind: Gerschon, Kehat, Merari“; — diese drei bilden also das Bet-Abot der Kinder Levi; 2) nach ihren Mischpachot in Vs. 18—20, wo die Söhne Gerschons, Kehats und Merari's namhaft gemacht werden, als die Begründer der Mischpachot des Stammes Levi. Die Aufzählung schliesst mit den Worten: „Das sind die Mischpachot Levi's nach dem Hause ihrer Väter.“ Das Bet-Abot der Kinder Levi umfasst also den ganzen Stamm Levi, und die Abot sind Gerschon, Kehat, Merari. Demnach zerfällt das Bet-Abot der Kinder Levi in drei Unterabtheilungen, deren jede den Namen Bet-Ab führt, und ein jedes Bet-Ab wieder in eine gewisse Anzahl von Mischpachot. Völlig unzweifelhaft wird dies durch das Folgende. Vs. 24: Und der Fürst des Bet-Ab der Gerschoniter sei Eliasaf; — Vs. 30: Und der Fürst des Bet-Ab der Geschlechter der Kehatiten sei Elizafan; — Vs. 35: Und der Fürst des Bet-Ab der Geschlechter Merari's sei Zuriel; — Vs. 32: Und der Fürst der Fürsten Levi's sei Eleasar. — Hier haben wir also eine authentische Erklärung des Unterschiedes von Bet-Ab und Bet-Abot. Der Ausdruck Abot als Terminus der Stammtheilung geht zurück bis auf die Söhne der 12 Stammväter, oder mit andern Worten, nur diejenigen von den Nachkommen Jakobs, welche die

Volksbildung in Aegypten begründeten, und die als solche in Gen. 46 aufgezeichnet sind (vgl. Bd. I § 92, 3), sind die Abot κατ' ἐξοχὴν. — Die Gliederung des Stammes Levi war aber folgende: Der Stamm oder das Bet-Abot zerfiel in so viele Stammhäuser (Bet-Ab) wie der Stammvater (Levi) Söhne hatte; jedes Bet-Ab gliederte sich dann wieder nach der Zahl der Enkel des Stammvaters in einzelne Mischpachot.

Bei den übrigen Stämmen war die Gliederung freilich nicht in derselben Vollständigkeit durchgeführt, oder doch nicht aufrecht erhalten worden. Namentlich fehlte ihnen das Bet-Ab als Mittelglied zwischen dem Bet-Abot und der Mischpachah. Wenigstens gliedern die beiden Mustrungen in Num 1, 20 ff. und in Num. 26 die Volksmasse nur nach diesen beiden Gruppen. Bei der zweiten Zählung (Num. 26) werden die einzelnen Mischpachot namhaft gemacht. Bei Weitem die meisten führen ihren Namen und ihre Begründung auf die Söhne der 12 oder (seit der Adoption der Söhne Josefs, Gen. 48) vielmehr 13 Stammväter, wenige auch auf Enkel oder Urenkel derselben, zurück. Aber auch diese sind jenen coordinirt, nicht subordinirt. Der Name Bet-Ab fand deshalb hier keinen Platz. Nur der Stamm Levi nahm auch in dieser Beziehung eine Ausnahmestellung ein. Das bei der Gliederung der übrigen Stämme ausgelassene Mittelglied des Bet-Ab wurde bei diesem Stamme (wahrscheinlich erst durch Moseh, Num. 3) hergestellt, und zwar, wie sich aus Num. 3 deutlich ergibt, sowohl zum Behuf einer harmonischen Lagerordnung, wie auch behufs Vertheilung der Geschäfte beim Heiligthum.

d) Wir haben also aus Num. 3 gelernt, dass der Name Abot (im eminenten Sinne) abwärts nur bis zu den Enkeln Jakobs reicht, d. h. bis zu Denen, die mit Jakob nach Aegypten zogen und dort die Bildung des Volkes begründeten. Ein Bet-Ab ist eine Volksabtheilung, die von einem Einzelnen dieser Abot abstammte; ein Bet-Abot ist eine Volksabtheilung, an deren Bildung mehrere Abot betheiligt sind. Ein Bet-Abot fasst also mehrere Bet-Ab in sich. So fixirte sich der Name Bet-Abot als Bezeichnung eines Stammes. Da aber zu den Abot nicht bloss die Enkel Jakobs, sondern auch die Söhne Jakobs und Jakob selbst gehörten (vgl. zu Gen. 46), so kann Bet-Abot auch noch in umfassenderm Sinne gebraucht werden, als das Haus der (12) Söhne Jakobs, d. h. als Bezeichnung aller Nachkommen Jakobs (= הֵיכָל). In diesem Sinne kommt es in **Exod. 6, 14** vor. Hier steht an der Spitze eines genealogischen Bruchstücks: „Dies sind die Rasche Bet Abotam“. Dann heisst es: „Die Söhne Rubens sind: Chanoch, Pallu, Chezron, Charmi. Dies sind die Mischpachot Rubens.“ In gleicher Weise werden die Kinder Simeons und Levi's genannt. Mit Levi bricht die Genealogie ab, da es dem Verf. nur auf diesen ankam und er somit kein Interesse hatte, sie weiter fortzuführen. Die Häupter d. h. Gründer, Anfänger) des Bet-Abot sind Ruben, Simeon, Levi. Das Bet-Abot wird also hier gebildet durch den Complex der Söhne Jakobs. — Jedenfalls bezeugt aber auch diese Stelle auf das Entschiedenste, dass Bet-Abot nicht eine Unterabtheilung von Mischpachah ist.

e) Kann nun, wie Exod. 6, 14 zeigt, der Ausdruck Bet-Abot als Bezeichnung des Complexes aller 12 Stämme gebraucht werden, so folgt daraus, dass Bet-Ab (als das Haus eines einzelnen der dort gemeinten Väter) auch einen Stamm bezeichnen kann. So wird es unzweifelhaft in **Num. 17, 1** [16] gebraucht: „Nimm von den Kindern Israel zwölf Stäbe, je einen Stab für ein Bet-Ab, von allen ihren Fürsten nach dem Bet-Abotam, zwölf Stäbe.“ — Bet-Abotam ist hier wahrscheinlich wie Exod. 6, 14, als die zwölfgliedrige Einheit des ganzen Volkes, Bet-Ab ohne alle Möglichkeit eines Zweifels als Bezeichnung eines jeden einzelnen der zwölf Stämme zu fassen.

Aus den besprochenen Stellen ist zu ersehen, dass wenn auch im Gebrauch der Worte Bet-Ab und Bet-Abot nicht allenthalben eine scharfe, feststehende und gleich-

mässige Begrenzung herrscht, sie doch nimmermehr als Unterabtheilungen einer Mischpachah gefasst werden können, dass vielmehr nothwendig die Mischpachah eine Unterabtheilung des Bet-Ab und Bet-Abot sein muss. Es ergibt sich dies so bestimmt und deutlich, dass es fast unbegreiflich erscheint, wie so viele tüchtige Ausleger das richtige Verhältniss haben verkennen können. Indess wird dies erklärlich dadurch, dass auch viele Stellen vorhanden sind, welche für die andere Auffassung zu sprechen scheinen. Dahin gehört vor Allem dies, dass sehr häufig eine Menge von ראשי בתי אבות (oder noch häufiger elliptisch bloss אבות) und zwar offenbar innerhalb eines einzigen Stammes auftreten, wodurch man sich genöthigt glaubt, das Bet-Abot als Plural und als Bezeichnung von Unterabtheilungen der Stämme und Mischpachot zu fassen. Wenn z. B. die Mischpachah der Belaiter nach 1 Chron. 7, 7 allein fünf Rasche Bet-Abot hat, wenn ferner 1 Chron. 7, 40 eine ganze Menge von Nachkommen Assers als Rasche-Bet-Abot aufgeführt werden, wenn nach Num. 36, 1 die Mischpachah der Gileaditer eine Mehrheit von Rasche Abot hat, und Aehnliches sich noch an sehr vielen andern Stellen findet, so scheint man in der That zu der Annahme berechtigt, ja genöthigt, dass der Ausdruck Bet-Abot eine Mehrzahl von Stammtheilen, die der Mischpachah untergeordnet sind, bezeichne. Und doch schwindet die ganze Schwierigkeit vor der einfachen Bemerkung, dass „Stammhäupter“ (Rasche Bet Abot) nicht nothwendig Häupter des Stammes sind, sondern auch Häupter im Stamme sein können, das heisst solche, die nicht dem ganzen Stamme, sondern den Unterabtheilungen desselben vorstehen. Rasche-Bet-Abot, oder abgekürzt Rasche-Abot heissen alle durch die Geburt dazu berufenen Volkshäupter innerhalb eines Bet-Abot, mögen sie nun an der Spitze einer ganzen Tribus, oder an der Spitze einer Gens, oder auch nur an der Spitze einer Familia (im weitern Sinne) stehen. Es ist dies so klar und unzweifelhaft, dass wir kaum nöthig haben, es durch Analogien zu beweisen. Es genüge daher die einfache Hinweisung auf den im Pentateuch so häufig vorkommenden Ausdruck נְשִׂאֵי הָעֵדָה, worunter nicht Fürsten über die ganze Gemeinde, sondern Fürsten über einzelne Abtheilungen der Gemeinde zu verstehen sind.

Es hat sich im Vorstehenden gezeigt, dass eine Anzahl Stellen vorhanden sind, welche mit unzweideutiger Klarheit und mit zwingender Nothwendigkeit beweisen, dass Bet-Abot die Bezeichnung eines ganzen Stammes, wo nicht der ganzen Gemeinde, ist. Wo auch Bet-Abot im alten Testament vorkommt, fügt es sich mit Leichtigkeit in diese Bedeutung. Am ehesten könnte noch das Bet-Abot in Exod. 12, 3 einigen Anstoss darbieten: „Saget der ganzen Gemeinde: Am zehnten Tage dieses Monats sollen sie sich nehmen der Mann ein Lamm, nach dem Hause der Väter ein Lamm für das Haus.“ Aber ich sehe nicht ein, warum das l' bet-abot nicht als κατὰ οἶκον sollte gefasst werden können. So viel ist jedenfalls gewiss, dass die Stelle nicht zu der gegnerischen Auffassung von Bet-Abot nöthigt.

Nur bei einer einzigen Stelle ist es uns nicht gelungen, alle Schwierigkeit schwinden zu sehen. Wir meinen 1 Chron. 23, 11. Hier wird von zwei Enkeln des Leviten Gerschon gesagt: „Sie hatten nicht viele Kinder und sie wurden לְבֵיתָאב, zueiner Zählung.“ Die Stelle erscheint um so gewichtiger, da sie uns ungefähr in die Zeit versetzt, wo nach gegnerischer Auffassung die „Vaterhäuser“ sich gebildet haben sollen. Wird aber das Bet-Ab hier als feststehender genealogischer Terminus im Sinne einer Unterabtheilung der Mischpachah genommen, dann steht sie sprachlich und sachlich in offenem und unversöhnlichem Widerspruch mit Num. 3, 24 (s. oben); denn dort bildet Gerschon selbst ein Bet-Ab und seine Söhne die demselben untergeordneten Mischpachot, während hier erst der Enkel Gerschons ein Bet-Ab als Unterabtheilung einer Misch-

pachah bildet. Bei solchem Widerspruch werden wir der authentischen und jedenfalls zuverlässigern Angabe des Pentateuchs entschieden den Vorzug geben, und die Angabe der Chronik fallen lassen müssen.

Gegnerischerseits wird noch grosses Gewicht darauf gelegt, dass im ganzen alten Testament nur die Formen Bet-Ab und Bet-Abot vorkommen (nie aber Botte Ab oder Botte Abot), als woraus man zu schliessen berechtigt, oder gar genöthigt sei, dass dieses der Plural von jenem sei (Bet-Abot für Botte-Ab). Aber so lange aus dem ganzen alt-hebräischen Sprachschätze kein einziges Beispiel von solcher Bildung des Plurals zusammengesetzter Wörter nachgewiesen werden kann, während sonst stets und allenthalben der Plural sich an dem Nomen regens als dem Hauptbegriffe (naturgemäss) ausprägt, bleibe ich dabei, dass Bet-Abot nur „Haus der Väter“, nicht aber „Häuser des Vaters“ heissen könne, zumal jene Bedeutung, wie nachgewiesen, an allen Stellen anwendbar ist. Dass der Plural Abot in unserm Compositum ein selbstständiger und kein vom nomen regens octroyirter ist, wird auch schon durch Num. 1, 16 vgl. mit Vs. 4 (s. oben sub a) erwiesen. Dort wird dem singularischen Rosch l' bet Abotaw in Vs. 4 das pluralische Nesi'e Mathot Abotam substituirt. Stände nun in Vs. 4 Bet-Abot für Botte-Ab, so müsste in Vs. 16 nothwendig Mathot-Ab gesagt sein. — Aber gerade diese Stelle scheint dafür zu sprechen, dass man die Pluralformen Botte-Ab und Botte-Abot absichtlich vermied, und wo der Context den Plural forderte, statt Botte lieber ein andres entsprechendes Wort wählte. Worin diese Scheu des Sprachgebrauches vor den Formen Botte-Ab und Botte-Abot begründet war, lässt sich aber nicht mit Sicherheit ermitteln, — vielleicht darin, dass sich (wie Jos. 7 zeigt) für Bottim bereits der Begriff familiae fixirt hatte.

§ 9. Die göttliche *Offenbarung*, sowohl die mittelbare durch prophetische Rede und Gesichte, wie die unmittelbare durch Gottesreden, -Thaten und -Erscheinungen, war seit Jakobs Tagen zurückgetreten. Wenigstens finden wir nirgends die geringste Spur von ihrer Fortdauer. Erst gegen das Ende des ägyptischen Zeitraums beginnt sie, eine neue und höhere Epoche ihrer Geschichte anbahnend, wieder einzugreifen¹⁾. Selbst die Geburt Moseh's, des Gotteshelden, der der grösste unter allen im alten Bunde war, ist noch nicht, wie man nach anderweitigen Analogien erwarten sollte, von einer Gottesmanifestation begleitet*). — Dies vierhundertjährige Schweigen der Offenbarung finden wir darin begründet, dass die eigenthümliche Aufgabe dieses Zeitraums eine durch bloss natürliche Mittel zu erreichende war. Die materielle Bildung des Volkes war, nachdem durch Einwirkung der Gnade in Abraham, Isaak und Jakob der natürliche Bann der Unfruchtbarkeit, der auf diesem Geschlechte lastete, überwunden war, bloss Gegenstand eines Naturprocesses, der zu seiner gedeihlichen Entfaltung nur des allgemeinen Aufsehens göttlicher Providenz bedurfte. Und was die Ausbildung zum Culturvolke betrifft, so

*) Wir nehmen uns der Mythen-Theologie gegenüber die Freiheit, auf diesen Mangel als auf einen neuen Beweis gegen die Mythentheorie aufmerksam zu machen.

sollte Aegypten ihr Lehrmeister sein. Hierzu bedurften sie vorerst keiner göttlichen Nachhülfe. Zwar war die ägyptische Cultur, die Israel sich aneignen sollte, ganz und gar vom Naturdienste, den Israel meiden sollte, durchdrungen und getragen; — jedoch nicht so, dass jene nicht ohne diesen hätte herübergenommen werden können. Und in dem von den Vätern ererbten religiösen Bewusstsein, in der Erinnerung an die denselben zu Theil gewordenen Offenbarungen und Verheissungen, in der dadurch begründeten Hoffnung auf dereinstige nationale Selbstständigkeit hatte Israel kräftige und sichere Reagentien, mittelst deren es das Ungöttliche im ägyptischen Wesen erkennen und ausscheiden konnte und sollte. — Ueber den *Cultus* der Israeliten während des Aufenthaltes in Aegypten fehlen ausdrückliche Angaben, doch kann aus gelegentlichen Angaben Manches darüber erschlossen werden. Dass sie nicht ganz und gar ohne Cultus gewesen sind, lässt sich von vorn herein behaupten; denn wo wäre im Alterthum ein Volk, das in gar keinem Verhältnisse zur Gottheit gestanden und dies Verhältniss nicht im Cultus bethätigt hätte? Es kann nur die Frage sein, ob und in wie weit Israel dem von den Vätern ererbten Cultus treu geblieben sei, oder aber den ägyptischen Cultus adoptirt habe. Die Lebendigkeit, mit welcher sich die Erinnerung an die Geschichte der Väter im Volksbewusstsein erhielt, — dafür bürgt schon die Ausführlichkeit ihrer Aufzeichnung in der Genesis, — lässt erwarten, dass sie die von ihnen ererbten Cultusformen treu bewahrt haben werden. Aber die relative Armuth der patriarchalischen Cultusformen, gegenüber dem Reichthum und der Mannigfaltigkeit der ägyptischen Cultusformen, mit denen sie in so nahe Berührung kamen, lässt auch erwarten, dass diese nicht ohne erweiternden und mehrenden Einfluss auf jene geblieben sind. Eine solche Bereicherung der gottesdienstlichen Formen mit ursprünglich ägyptischen Elementen konnte aber eine zwiefache sein. Ganz unverfänglich war sie, so lange sie nur Formen und Symbole aufnahm, die mit den von den Vätern überkommenen religiösen Anschauungen vereinbar waren, d. h. die geeignet waren, diesen Anschauungen einen angemessenen Ausdruck, eine reichere und mannigfaltigere Darstellung zu leihen, ohne ihren eigenthümlichen und unterscheidenden (theistischen) Charakter zu verwischen oder irgendwie zu beeinträchtigen. Gehörte ja doch dies mit zu der Aufgabe, welche Aegypten an dem Erwählten Jehovah's auszurichten hatte. Dass diese Art der Bereicherung in nicht geringem Maasse stattgefunden haben muss, ergibt sich aus der Geschichte der Gesetzgebung. Wie viele religiöse Gebräuche, Symbole und Institute, deren Verwandtschaft mit ägyptischen Cultusformen sich nicht in Abrede stellen lässt (z. B. das Urim und Tummim), werden im mosaischen

Gesetze als bekannt vorausgesetzt. Mit einer Unbefangenheit, die voraussetzt, dass diese Formen und Symbole dem Volke schon völlig geläufig sind, überhebt die Gesetzgebung sich einer nähern Beschreibung derselben, während sie andre Institute, von denen dies nicht vorauszusetzen war, mit der eingehendsten, man möchte sagen, kleinlichsten Sorgfalt beschreibt. Die Gesetzgebung hatte in solchen Fällen nur die Aufgabe, das schon Adoptirte wo nöthig zu läutern, zu legitimiren, zu regeln und dem gesammten System der religiösen Symbolik, das sie organisirte, an der rechten Stelle einzugliedern. Aber es war auch noch eine andre Art der Bereicherung des Cultus möglich, die nicht so unverfänglich war. Sie bestand darin, wenn religiöse Formen und Symbole mit sammt ihrem heidnischen Inhalte herübergenommen wurden, — oder, was auf dasselbe herauskommt, wenn solche Formen adoptirt wurden, die einer Füllung mit theistischen Ideen und Anschauungen von vorn herein absolut unfähig waren, weil sie nur für heidnische Ideen geschaffen und geeignet waren, und daher, auch wenn die widerstrebende theistische Idee ihr aufgezwungen wurde, doch dieselbe unwillkürlich und unvermeidlich in eine heidnische verkehrten (z. B. die Anbetung Gottes unter dem Bilde eines Stieres Exod. 32). Die magische Gewalt und der unwiderstehliche Reiz, welche der Naturdienst über die Gemüther in der alten Welt ausübte, gegen welche zwar das geistlich-gesinnte Israel durch das religiöse Erbe der Väter, durch seine Hoffnungen und Verheissungen geschützt war, die aber dem fleischlich-gesinnten Israel ebenso verführerisch waren, wie allen übrigen Völkern, — diese Macht des Naturdienstes in jener Zeit lässt von vorn herein befürchten, dass die wohlberechtigte Annahme ägyptischer Cultusformen und Symbole nicht mit der strengen Sichtung und Läuterung verbunden gewesen sei, die erforderlich war, um nicht einer falschen, ungöttlichen Religionsmengerei sich schuldig zu machen. Und auch diese Befürchtung bestätigt sich durch die Geschichte, vielleicht sogar in weiterer Ausdehnung, als wir es erwarten sollten. Ezech. 20, 5—8 (vgl. K. 23, 3) führt Klage darüber, dass Israel sich in seiner Jugend verunreinigt hat an den Göttern der Aegypter; ebenso Jos. 24, 14. Und an der Errichtung des goldenen Kalbes in der Wüste (Exod. 32) haben wir ein Beispiel und Zeugniß, wie tief dieser falsche Synkretismus Wurzel gefasst hatte, wie allgemein er verbreitet war. Auch die immer wiederkehrenden Verbote des Naturdienstes und naturdienstlicher Cultushandlungen, die das Gesetz so oft einzuschärfen für nöthig hält, setzen eine mächtige, schon zur Erscheinung gekommene Neigung zum Naturdienste voraus. So ersehen wir aus Levit. 17, 7, dass namentlich der ägyptische Bocksdienst viel Anklang gefunden hatte. Eine ausdrückliche Verläugnung des Gottes seiner

Väter, einen bewussten Abfall von der Religion der Väter wird das Volk schwerlich damit gewollt oder darin erkannt haben. Erst die Belehrung des Gesetzes und die begleitende Zucht der Geschichte konnte ihm über die Gefahren des Abgrundes, in den es sich zu stürzen bereit war, die Augen öffnen. — Forschen wir nach Zeugnissen thatsächlicher Ausübung von Cultusformen, die schon die Väter gekannt und geübt haben, so kommt dabei besonders die Beschneidung, das Opfer und die Sabbatsfeier in Betracht. In Betreff der Beschneidung bezeugt Exod. 4, 24—26 (vgl. § 13, 3), dass dies Bundeszeichen fortwährend in Geltung und Uebung geblieben ist, und in Jos. 5, 5 wird ausdrücklich gesagt, dass alles Volk, welches aus Aegypten auszog, beschnitten gewesen sei. — Dass der Opfercultus während des Aufenthaltes in Aegypten aus Rücksicht auf die Aegypter, denen die israelitische Opferweise ein Gräuel war, ganz und gar cessirt habe, könnte man aus Exod. 8, 25—28 zu schliessen sich berechtigt halten. Allein hier ist nur von einem besonders feierlichen Opferfeste, bei dem die ganze Gemeinde sich betheiligte, und das daher das grösste und allgemeinste Aufsehen erregen musste, die Rede. Ein solches innerhalb des ägyptischen Gebietes vorzunehmen, musste allerdings (§ 21, 3) nicht rathsam erscheinen. Damit ist aber nicht ausgeschlossen, dass nicht Opferhandlungen inter privatos parietes ohne Aufsehen und ohne den Charakter einer Demonstration ungestört und ungehemmt hätten stattfinden können. Jedenfalls aber bezeugt diese Stelle, einmal, dass das Bedürfniss eines Opfercultus im religiösen Volksbewusstsein nicht erloschen war, und andererseits, dass die von den Vätern ererbte und von den Aegyptern verabscheute Form des Opfers noch geltend war, dass also wenigstens in dieser Beziehung die Israeliten ihre religiöse Eigenthümlichkeit den Aegyptern gegenüber treu bewahrt haben. Von einem besondern Priesterstande findet sich nirgends eine Spur. Weder kann Exod. 19, 22 noch 1 Sam. 2, 27 dafür als Beweis geltend gemacht werden, denn dort fungiren offenbar die Aeltesten (Vs. 7) als Priester und in der andern Stelle steht nichts davon, dass Levi's Stamm schon in Aegypten priesterlich fungirt habe. Fanden Opfer statt, so fungirten ohne Zweifel, wie in der Patriarchenzeit (Bd. I, § 98, 2), dabei die Familienväter oder Familienhäupter, oder falls das Opfer ein Gesamt-opfer für das ganze Volk war, die Stellvertreter des Volkes, d. h. die Aeltesten. Was endlich den Sabbat betrifft, so ist das Dasein, so wie die Art und Weise seiner Feier selbst im patriarchalischen Zeitalter zweifelhaft (Bd. I, 98, 2) und weder aus Exod. 16, 22 f., noch aus Exod. 20, 8 kann mit Sicherheit etwas über die Praxis in Aegypten geschlossen werden. Vermuthen lässt sich auch wohl, dass die ägyptischen Frohnvögte

(Exod. 5, 13. 14) schwerlich auf eine etwa vorhandene Sabbatsfeier Rücksicht genommen haben werden.

1. Für eine continuirliche Fortdauer der Offenbarung in Aegypten hat man wohl **1 Sam. 2, 27** geltend machen wollen, indessen mit Unrecht. Wenn es hier heisst: „Ich habe mich geoffenbart Deines Vaters Hause, da sie noch in Aegypten waren in Pharaos Hause etc.“, so wird der Inhalt dieses Wortes vollkommen erschöpft durch die Beziehung auf das letzte Jahr des ägyptischen Aufenthaltes. — Dagegen ist es allerdings ein Zeugniß für die Continuität des religiösen Bewusstseins im Volksleben, dass so vielen nominibus propr. dieser Zeit (Num. 3) der Gottesname eingeprägt ist.

§ 10. (1 Chron. 7, 20—24.) — Ueber die Schicksale, welche die einzelnen Stämme in den ersten Jahrhunderten dieses 430jährigen Zeitraums erfahren haben mögen, wird uns im Pentateuch nichts berichtet. Dagegen enthält die angeführte Stelle der Chronik einige höchst merkwürdige Data, die, wenn sonst unsere Deutung derselben die richtige ist, uns belehren, dass ein Theil der Israeliten schon frühe an eine Rückkehr nach Palästina gedacht und dieselbe eigenmächtig zu verwirklichen versucht habe. Es ist namentlich ein Theil des Stammes Ephraim, der sich noch bei Lebzeiten des Stammvaters wiederum auf dem südlichen Hochlande Palästina's ansiedelt, und von dort aus sogar räuberische Einfälle in die philistäische Meeresniedrung macht, dabei aber so schwere Verluste erleidet, dass daraus dem ganzen Hause ihres Vaters bitterer Kummer erwächst. Wahrscheinlich musste in Folge dieser Schwächung das abenteuerliche Unternehmen bald wieder aufgegeben werden ¹). — Auf ein ähnliches Unternehmen führt 1 Chron. 4, 22, wo von etlichen Nachkommen Judah's berichtet wird, dass sie über Moab geherrscht hätten. Der Chronist nennt das עֲבָרִים עֲתִיקִים d. i. alte, einer fernen, entrückten Zeit angehörige Geschichten. — Ueber das Verhältniss der Israeliten zur Hyksosdynastie vgl. § 35 ff.

1. Die Stelle **1 Chron. 7** (8), **21** enthält fast ebenso viel Räthsel wie Worte. Voran geht Vs. 20 eine von Ephraim ausgehende, bis ins siebente Glied fortgesetzte Genealogie: „Die Söhne Ephraims sind: Schutelah und dess Sohn Bered und dess Sohn Tachath und dess Sohn Elada und dess Sohn Sabad und dess Sohn Schutelah, und Eser und Elead. Dann heisst es Vs. 21: Und es tödteten sie die Männer von Gat, die Gebornen in dem Lande, denn sie waren hinabgestiegen, zu rauben ihre Heerden. (Vs. 22.) Und ihr Vater Ephraim trug Leid viele Tage und es kamen seine Brüder, ihn zu trösten. (Vs. 23.) Und er ging ein zu seinem Weibe und sie ward schwanger und gebar einen Sohn, und er nannte ihn B'riah, denn übel stand es um sein Haus. (Vs. 24.) Und seine Tochter Scheerah baute das untere und obere Bet-Choron und Ussen-Scheerah.

Streitig ist nun zunächst die Zeit der Begebenheit. Ewald (I, 490) verlegt sie in die vorägyptische Zeit. Da Ewald sich aus kritisch orakelnder Machtvollkommenheit nach Belieben Geschichte zu machen berufen hält, so kümmert es ihn natürlich nicht, dass die

Genesis Efraim erst in Aegypten geboren werden lässt. Lengerke (I, 355) und Bertheau (Chronik S. 83) verlegen dagegen unsre Begebenheit in die unmittelbar nach mosaische Zeit, wobei sie unbefugter Weise den B'riah in C. 7, 23 mit dem Benjaminiten B'riah (in C. 8, 13) identificiren. Bertheau wirft sich noch die Frage auf: „Wie steht es aber dann mit Efraim dem Vater, der über den Verlust seiner Söhne trauert? Wir werden Efraim, antwortet er, als die Gesamtheit des Stammes auffassen müssen, welche über das Unglück, von dem zwei ihrer Söhne; d. h. zwei Abtheilungen des Stammes, betroffen waren, trauerte.“ Schön! aber, fragen wir weiter: Wie steht es dann mit Efraim, der nach jenem Unglück zu seinem Weibe eingeht und einen Sohn Namens B'riah mit ihr zeugt? Ist darunter auch die Gesamtheit des Stammes zu verstehen? — Da an einen andern, jüngern Efraim nicht gedacht werden kann, so führt uns die Angabe der Chronik spätestens in den Anfang des zweiten Jahrhunderts des ägyptischen Aufenthaltes. Damit scheint nun aber das Vorangehende in Widerspruch zu stehen, insofern man in Vs. 21 Schutelah, Eser und Elead als Söhne Sabads, und als Nachkommen Efraims im siebenten Gliede ansieht. Allerdings wird zwar das Suffix in יִרְרָהוּ (Und es tödteten sie) nur auf die Letztgenannten bezogen werden können. Aber es ist ohne Zweifel verkehrt, die drei Letztgenannten einander zu coordiniren und als Söhne Sabads anzusehen, — dann müsste statt „dess Sohn“ dess „Söhne“ erwartet werden. Vielmehr müssen wir mit Bertheau (ad h. l. S. 82) die beiden Letztgenannten (Eser und Elead) für unmittelbare Söhne Efraims halten, in der Weise, dass sie die mit Schutelah in Vs. 20 begonnene Reihe fortsetzen.

Streitig ist ferner das Subject zu יִרְרָהוּ (ob Efraimiter oder Gatiter) und damit zusammenhangend die Oertlichkeit der Begebenheit. Die ältern Ausleger nahmen gewöhnlich an, dass die Efraimiter den Raubzug gegen die Gatiter, und zwar von Aegypten aus nach Philistää, unternommen hätten. Calov (Bibl. illustr. ad h. l.) motivirt dies nicht ungeschickt in folgender Weise: „De Ephraimitis res ita habet: morae impatientes et gloria primogeniturae a Jacobo concessae tumentes tentarunt magnis consiliis educationem ex Aegypto, adeoque progressi sunt, collecto exercitu, vivente adhuc patre Ephraimo, ex Aegypto usque ad fines terrae Canaan. Quo nomine accusat eos Assaph (Ps. 78, 9), quod non exspectato justo tempore terram promissam invadere ausi fuerint fiducia copiarum et peritia sua in re bellica, additque, quod justo Dei judicio temeritatis suae poenas dederint, terga verterint, inque fuga misere perierint.“ Aber abgesehen davon, dass in Ps. 78, 9 nichts von Alle dem zu lesen ist, was Calov dort gefunden hat, so wird diese Auffassung durch das יִרְרָהוּ, das unmöglich von einem Zuge aus Aegypten nach dem höher gelegenen Philisterlande gebraucht werden kann, unmöglich gemacht. Nehmen wir als damaligen Aufenthalt der Efraimiter das Land Gosen an, so müssen wir auch nothwendig die Gatiter als die Unternehmer des Raubzuges ansehen. Oder soll umgekehrt das יִרְרָהוּ auf die Efraimiter bezogen werden, so müssen wir annehmen, dass dieselben damals nicht mehr in Gosen wohnten, sondern sich schon auf dem palästinensischen Hochlande festgesetzt hatten.

Zwischen diesen beiden Auffassungen haben wir zu wählen. Für die letztere hat sich ausser Bertheau und Lengerke (dessen Deutung sich uns aber schon als unzulässig erwiesen hat) noch Saalschütz (Mos. Recht. Berl. 1848 S. 651 f.) in eigenthümlicher und beachtungswerther Weise entschieden. Seine Auffassung berührt sich zum Theil mit der von Calov, aber er beschreibt und motivirt sie ganz anders. „Aus K. 7, 24 ersehen wir, sagt er, dass eine Urenkelin Josefs das obere und untere Beth-

Choron in Canaan baute. Geschah die Erbauung dieser Städte, wie die Forscher annehmen, und woran der Zusammenhang der Stelle, in welcher noch von dem lebenden Ephraim die Rede ist, kaum zweifeln lässt, während des Aufenthaltes der Israeliten in Aegypten, so haben wir einen wirklichen Beweis dafür, dass ein Theil der Hebräer die Heerden, wie vorher, bis nach Palästina trieb, und dass sie sogar fortfuhren, in dem Lande sich einzurichten und anzubauen.“ Aus K. 7, 21 scheint ihm nun hervorzugehen, „dass die Ephraimiten, bereits zur Lebenszeit des Vaters, in Palästina selbst Niederlassungen hatten; und war dies in den Gegenden, wo gleichzeitig, oder etwas später Beth-Choron gebaut war, dessen Lage uns ziemlich genau bekannt ist (nach Robinson = Beit-Ur, fünf Stunden nordwestlich von Jerusalem), also in den Gebirgsgegenden nahe vor Gath, so hat man auf der Karte den besten Commentar zu jener Stelle der Chronik.“

Die andere Auffassung, welche den Raubzug von den Gatitern ausgehen lässt, ist vertreten von Lightfoot (Opp. I, 23. Roterd. 1686), von Chr. B. Michaelis (Über. adnott. in hagiogr. III, 370) u. v. A. Da das כְּלָרִים בְּאֶרֶץ nothwendig von dem Lande zu verstehen ist, wohin der Raubzug gemacht wurde, so müsste man bei dieser Deutung annehmen, dass die raubenden Gatiter früher selbst in Gosen gewohnt und etwa durch die Ausbreitung der Israeliten aus demselben verdrängt, jetzt einen Rachezug gegen ihre Verdränger unternommen hätten. — Wir halten diese Auffassung zwar für sprachlich zulässig, obwohl sie mehrfach gezwungen erscheint. Natürlicher zunächst erscheint die Deutung: „Die Gatiter erwürgten die Efraimiter, denn (פי) dieselben waren hinabgezogen, das Vieh der Gatiter zu rauben.“ Auch das כְּלָרִים בְּאֶרֶץ wird, scheint uns, viel natürlicher, d. h. zusammenhangs- und geschichtsgemässer, von einem Geborensein im philistäischen Lande verstanden. Dazu kommt nun noch das unzweideutige Zeugniß aus Vs 24, sofern nämlich, wie auch uns wahrscheinlich ist, die Erbauung Bet-Choron's in die vormosaische Zeit fällt. Wir sind deshalb geneigt, der Deutung von Saalschütz den Vorzug zu geben.

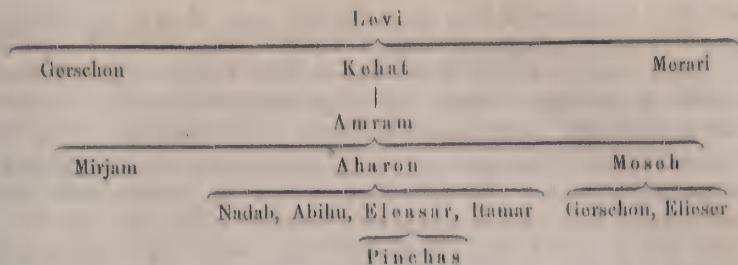
Mose's Geburt und Erziehung.

§ 11. (Exod. 2, 1—22. — K. 6, 16—25.) — Gerade in der Zeit des härtesten Druckes, als das Gebot, alle neugeborenen Knaben der Israeliten sogleich zu ertränken, noch in seiner ganzen Strenge bestand, wurde einem Israeliten Amram, aus dem Stamme Levi's und dem Geschlechte Kehat's, von seinem Weibe Jokebed ein Sohn geboren¹⁾. Das Kind zeichnete sich durch seltene Schönheit aus; um so mehr ist Mutterliebe darauf bedacht, es wo möglich vom drohenden Untergange zu retten. Drei Monate lang weiss sie es zu verbergen, doch länger kann sie nicht hoffen, es den Späherblicken der ägyptischen Henker zu entziehen. Aber Mutterliebe ist erfinderisch. Jokebed weiss, dass die Tochter Pharao's an einer gewissen Stelle des Nils zu baden pflegt. Darauf baut sie ihren Plan; sie rechnet auf die Empfindsamkeit des weiblichen Herzens bei der Prinzessin. In einem wohlverpichten, aus Papyrusstauden verfertigten Kästchen setzt sie das Kind an der bekannten Stelle des Nils zwischen dem Schilfe aus, und lässt ihre älteste Tochter Mirjam als Späherin über das weitere Schicksal desselben zurück. Ihr Plan gelang. Die Kö-

nigstochter bemerkt das Kästchen; sie lässt es sich bringen und der Anblick des schönen weinenden Knäbleins verfehlt nicht des gewünschten Eindrucks auf das Herz der Prinzessin. Dass es der israelitischen Knäblein eines sein müsse, hat sie bald errathen. Wie von ungefähr ist Mirjam hinzugetreten. Sie erbietet sich, eine hebräische Amme herbeizuschaffen. Natürlich holt sie die eigene Mutter und ihr übergiebt die Tochter Pharaos das Kind mit den Worten: „Nimm hin das Kindlein und säuge mir's; ich will's dir lohnen.“²⁾ — Mit Spannung sehen wir der weitem Lebensentwicklung des also geretteten Kindes entgegen; wir ahnen, dass es zu einer besondern Mission bestimmt sei. Auch die Eltern desselben werden ohne Zweifel von einer solchen Ahnung oder Hoffnung ergriffen und um so mehr darauf bedacht gewesen sein, dem Geiste des Kindes die Richtung zu geben, die ihrer Hoffnung entsprach. Zwar konnte das Kind, das die Tochter Pharaos als ihren Adoptivsohn selbst erziehen wollte, nur wenige Jahre in dem Hause seiner leiblichen Eltern weilen; aber auch später konnte es nicht auffallen, wenn der Knabe öfter das Haus seiner Amme besuchte. Gewiss wird auch das Volk, dem der Knabe durch seine Geburt angehörte, ahnungs- und hoffnungsvolle Blicke auf denselben geworfen haben; wenigstens später in den ausserordentlichen Lebensführungen desselben ein Zeugniß göttlicher Vorsehung und Berufung erkannt haben. — Nach der Entwöhnung bringt Jokebed den Knaben seiner hohen Pflegemutter zurück. Diese nennt ihn Mo-udsche (d. i. ex aqua servatus, LXX *Μωϋσῆς*, hebraisirt מֹשֶׁה)³⁾ und lässt ihn in aller Weisheit der Aegypter erziehen.⁴⁾ In dieser Stellung wartet seiner eine glänzende Laufbahn. Die höchsten Ehrenämter standen dem hochbegabten Adoptivsohne der Prinzessin offen. Aber in seiner Brust fühlt er einen andern Beruf. Mit der Muttermilch hat er schon die Liebe zu seinem Volke eingesogen, und die Leiden seiner Brüder gehen ihm tief zu Herzen. Er glaubt sich zu ihrem Retter und Rächer berufen. Ueber solchen Planen brütend begegnet er einst einem Aegypter, der einen Israeliten misshandelte. Uebermannt von dem Eifer für sein Volk erschlägt er den Aegypter und verscharrt ihn im Sande. Niemand als der misshandelte Israelite war Zeuge dieser Rachethat. Durch ihn wahrscheinlich verbreitet sich die Kunde von dem Geschehenen unter den übrigen. Die That wog einer Aufforderung zur gemeinsamen Erhebung gegen die Bedrucker gleich, und schon glaubt ihr kühner Urheber durch sie ein gewisses Maass von Autorität über sein Volk erlangt zu haben. Als er daher nach einiger Zeit zwei Israeliten trifft, die mit einander zankten, will er als Schiedsrichter auftreten, wird aber von der Seite dessen, dem er Unrecht gab, schnöde zurückgewiesen. „Wer hat dich, ruft ihm dieser

zu, als Obersten und Richter über uns gesetzt? Willst du mich auch erwürgen, wie du neulich den Aegypter erwürgt hast?“ Durch diese Rede verbreitet sich die Kunde von Moseh's That auch unter den Aegyptern. Auch der König erfährt sie, und trachtet ihm nach dem Leben. Vom Könige verfolgt, von seinem Volke im Stiche gelassen, sieht sich Moseh zur Flucht genöthigt.⁵⁾ Er sucht und findet Zuflucht im Lande der Midianiter.⁶⁾ Ein Fürst und Priester dieses Volkes, Reguel mit Namen,⁷⁾ um dessen Töchter er sich verdient gemacht hatte durch den Schutz, den er ihnen gegen die Rohheit der Hirten gewährte, nimmt ihn in sein Haus auf, giebt ihm seine Tochter Zipporah zum Weibe und überträgt ihm die Sorge für seine Heerden. — Mit seiner Flucht aus Aegypten begann für Moseh eine neue Schule der Erziehung. In Aegypten, am Hofe Pharaos, hat er Vieles gelernt, dessen er zu seinem Berufe als Retter und Führer Israels, als Mittler des alten Bundes und Begründer der Theokratie, als Prophet und Gesetzgeber bedurfte. Aber seine dort erlangte Ausbildung war nur eine einseitige. Er hat zu herrschen gelernt, aber noch nicht zu dienen, und doch bedurfte es des Letztern ebenso sehr und noch mehr als des Erstern. Dem Feuereifer der Jugend fehlt noch die Bedächtigkeit, die Geduld und die Beharrlichkeit des Alters. In Aegypten ist das Bewusstsein seines Berufes erweckt und erwacht; aber es ist noch mit Selbstsucht, Hochmuth und Ehrgeiz, mit überstürzendem Eifer und baldverzagendem Kleinmuth versetzt. Er versteht noch nicht die für das Wirken im Reiche Gottes so unentbehrliche Kunst des Stilleseins und Harrens, des Wartens und Lauschens auf Gottes Wege und Winke. In der Schule ägyptischer Weisheit ist sein Geist mit reicher Fülle menschlicher Weisheit ausgestattet worden, aber sein Herz ist dabei das trotzig und verzagte Ding des natürlichen Menschen geblieben und ist daher zum Vernehmen göttlicher Weisheit noch wenig geeignet, zur Ausführung göttlicher Werke noch wenig tauglich. Auch das Sichten und Scheiden, das Wiegen und Wägen des Gelernten und Erlebten war gewiss noch weit hinter der Gewiegetheit und Sicherheit zurück, die sein Beruf von ihm forderte. Das Alles sollte er noch lernen und üben. Verfolgung und Trübsal, Noth und Flucht, Natur und Einsamkeit sind seine Lehrmeister, sie vollenden seine vorbereitende Erziehung für die Ausrichtung seines göttlichen Berufs.⁸⁾

1. Ueber Amram und Jokebed vgl. § 6, 1. Moseh war nicht der erstgeborene Sohn ihrer Ehe. Sein Bruder Aharon war drei Jahre älter (Exod. 7, 7) und seine Schwester, deren Namen Mirjam (LXX: *Μαριάμ*) wir erst später (Exod. 15, 20) erfahren, war bei seiner Geburt schon ein erwachsenes Mädchen (Exod. 2, 4.). Das Geschlechtsregister dieser Familie ist folgendes:



2. Die Urkunde bringt ausdrücklich die auffallende **Schönheit** des Kindes in Beziehung zu dem Entschluss der Mutter, es zu verbergen und wo möglich zu retten. Vs. 2: „Und sie sah das Kind, dass es gut war“ (כִּי־טוֹב, LXX: ἀρετός). Es ist nun zwar nichts Besonderes, dass eine Mutter ihr neugeborenes Kind schön findet; aber eben darum, weil es etwas so gar Gewöhnliches ist, treibt der Charakter der heiligen Urkunde uns dazu, mehr als das Gewöhnliche dahinter zu suchen. Diesen Eindruck hatte auch Stephanus, der Act. 7, 20 die Schönheit des Kindes ausdrücklich zu Gott in Beziehung stellt (καὶ ἦν ἀρετός τῷ θεῷ). Aus den Augen des Kindes muss eine besondre Gottes-mahnung zur Mutter gesprochen haben; aus ihnen mag sie ahnungsvoll eine bedeutsame Zukunft herausgelesen haben, die sie, gläubig an die Verheissungen der Väter, der schweren, noth- und sorgenvollen Gegenwart gegenüberstellt. So hat auch der Verfasser des Hebräerbriefts (11, 23) die Sache angesehen, indem er die Erhaltung des Knaben als ein Werk des Glaubens preist. Noch klarer wäre die Sache, wenn die jüdische Tradition, welche Amram als Propheten bezeichnet, anerkannt werden dürfte. Aber dazu fehlt alle Berechtigung; vielmehr scheint diese Angabe nur ein Ausfluss unsrer Stelle zu sein. Wäre die Geburt Moseh's von ausdrücklichen Gottesoffenbarungen oder Weissagungen begleitet gewesen, so würde sicherlich die heil. Urkunde nach ihrer sonstigen Weise nicht unterlassen haben, sie mitzuthellen. In ihrem Schweigen aber finden wir ein Zeugniß ihrer historischen Treue. — Josephus kennt auch den Namen der rettenden Königstochter. Er nennt sie (Ant. 2, 9. 5) Thermuthis. Wir werden aber darauf ebenso wenig zu geben haben, wie auf Eus. praep. evang. 9, 27, wo sie *Μεθιδ* genannt wird. Letzteres erscheint überdem als eine Corruption des Namens Mirjam. — Die im Nilo **badende Königstochter** ist Herrn v. Bohlen (Genesis S. LXXXI) ein gewaltiges Aergerniß und ein Zeugniß für die grobe Unwissenheit des Verf. in Betreff ägyptischer Zustände. Aber die grobe Unwissenheit fällt auf den Kritiker zurück. In Aegypten waren die Frauen bei Weitem nicht so eingeschränkt als es im Orient und selbst auch in Griechenland der Fall war. Wir finden auf den Denkmälern Scenen, in welchen sich die ägyptischen Weiber mit fast modern-europäischer Freiheit in den Gesellschaften der Männer bewegen (Hengstb. Mos. u. Aeg. S. 25). „Dass die Königstochter an den Nil geht, sich zu waschen (γῶγ),“ erklärt sich aus der ägyptischen Vorstellung von der Heiligkeit des Nils. Eine Abbildung einer ägyptischen Badescene, — eine Dame mit vier Dienerinnen, welche ihr aufwarten und verschiedene Geschäfte besorgen — findet man bei Wilkinson III, 389* (Hengstb. I. c. 85). Auch die Bereitung des Kästchens (der Name (חֲבִיר) erinnert an Noahs Rettungsarche) aus Papyrusstauden und die Bekleidung desselben mit Asphalt (חֲמֶר) und Pech (חֲמֶר) harmonirt mit der ägyptischen Archäologie, vgl. Hengstb. I. c. p. 84 f. — Dass die Prinzessin bei dem Anblick des Knaben gleich von selbst darauf verfällt, dass es ein hebräisches Kind sein müsse, kann bei den obwaltenden Verhältnissen nicht auffallen, und man hat wahrlich nicht nöthig, mit Ahen

Esra und Theodoret anzunehmen, *οτι η περιτομή τουτο ἐδῆλωσε*. — Eine sinnvolle Bemerkung Baumgarten's (theol. Comm. I, 1 p. 399.) möge hier noch angeschlossen werden: „Darin, dass der Erretter Israels von der Hand Aegyptens zuerst selber durch die ägyptische Königstochter errettet wird, liegt dieselbe Verwebung der Geschichte Israels mit der Geschichte der Heiden, die wir bereits in der Erzählung von Josef bemerkt haben, und wir dürfen es nun bereits als ein Gesetz aussprechen, dass der Vorzug Israels, nach welchem es der erwählte und zuerst gesegnete Same ist, dadurch wieder ausgeglichen werden muss, dass das Heil Israels nicht vollendet werden kann ohne die Hülfe der Heiden. Das ist auch die Meinung Kyrills v. Alex., wenn er in der unvermittelten Weise des Allegorisirens sagt: „Die Tochter Pharaos ist die Gemeinde der Heiden“. — An den entscheidenden Knotenpunkten der Heilsgeschichte, wo eine neue Knospe der Entwicklung sich aufthut, da kommt, wie von der göttlichen Vorsehung gerufen, immer das Heidenthum zu Hülfe und hilft die Knospe von ihren Fesseln befreien, dass sie sich zur herrlichen, weithin duftenden Blüthe erschliessen kann.

3. Als Zeitpunkt der **Entwöhnung** des saugenden Kindes nimmt man gewöhnlich nach 2 Macc. 7, 27; 1 Sam. 1, 23. 24; Josephi ant. II, 9, 6, die Vollendung des dritten Lebensjahres an. — Da die Prinzessin das Kind adoptiren und als ihren eigenen Sohn erziehen will (Vs. 10), so ist es billig, dass sie auch, Mutterrechte übend, ihm den **Namen** giebt. Natürlich wird sie dazu einen ägyptischen Namen gewählt haben. Der Name מִשְׁפָּה ist nun zwar unzweifelhaft ein hebräischer (= der Herausziehende, der Retter). Aber wir haben hier ohne Zweifel denselben Fall wie Gen. 41, 45, wo der dem Josef vom ägyptischen Könige beigelegte ägyptische Name Psomtomphanech in der eine hebräische Etymologie zulassenden Form Zofnat-Paneach wiedergegeben wird (Bd. I, § 88, 2). Wie dort, so führen uns auch hier die LXX durch engern Anschluss an die ursprüngliche ägyptische Form auf die richtige Spur. Sie geben den Namen stets durch *Μωϋσῆς* wieder. Schon Josephus (ant. II, 9, 6) giebt die richtige Deutung: *τὸ γὰρ ὕδωρ ΜΩ οἱ Αἰγύπτιοι καλοῦσιν, ΥΣΗΣ δὲ τοῦς ἐξ ὕδατος σωθερίας*. Eben so Philo (de vita Mos. II, 83 ed. Mang.: *διὰ τὸ ἐκ τοῦ ὕδατος αὐτὸν ἀνελῆσθαι τὸ γὰρ ὕδωρ ΜΩΣ ὀνομάζουσιν Αἰγύπτιοι*), Clemens von Alex. (strom. I, 251 ed. Sylb.) und der Tragiker Ezechiel (bei Eus. praep. ev. 9, 28). Diese Ableitung wird bestätigt durch neuere Kenntniss des Koptischen (vgl. Jablonski opusc. I, 152 ff.), wonach Mo = Wasser und Udsche = gerettet heisst. Die meisten Neuern haben daher dieser Ableitung Beifall gezollt. Gesenius (im Thesaurus) will sie zwar nicht geradezu verwerfen, aber repetens sibi nomen proprium apud veteres Aegyptios usitatorum, quae pleraque cun Deorum nominibus conjuncta sunt, rationem (z. B. Amôs, Thuthmôs, Phthamôs, Rhamôs etc.), zieht er es vor, unsern Namen auf das ägyptische Wort Môs = Sohn zurückzuführen, und anzunehmen, dass die erste, den Namen eines Gottes enthaltende Sylbe im hebräischen Gebrauche sich verloren habe. Nur Lengerke (I, 390) pflichtet dieser Deutung bei; weitem Beifall wird sie schwerlich finden. Viele von den ältern Theologen sahen gewissermaassen einen Ehrenpunct darin, dass nicht die Tochter Pharaos, sondern die israelitische, leibliche Mutter dem Kinde seinen Namen gegeben habe. So übersetzt Pfeiffer (dub. vex. p. 214) nach Abarbanel's Vorgang Vs. 10: *Adduxit eum (sc. mater ipsius) ad filiam Pharaonis et factus est ipsi filius. Vocarat vero nomen ejus (sc. mater jam dudum) Mose (quod tum indicabat filiae Pharaonis) et dicebat: quia ex aqua educendum curasti eum*, da מִשְׁפָּה auch die 2. pers. fem. sein könne, ja müsse (weil es defectiv ohne ו geschrieben sei). Von allem Andern abgesehen, müsste man aber dann מִשְׁפָּה und nicht מִשְׁפָּה erwarten. Auch Meier (Wurzelwörth. p. 704) erklärt den Namen

wieder für einen ursprünglich hebräischen. Der eigentliche Name Moseh's sei wahrscheinlich, wie Manetho (bei Jos. c. Apion. I, 26. 28) bezeuge, Osarsiph (= Osirisschwert) gewesen, erst in Folge des Auszugs aus Aegypten sei ihm der Name Mosche (= der Herausführende, Anführer, Herzog, dux) beigelegt worden. Wir können diese sonst ansprechende Auffassung deshalb nicht brauchen, weil die Urkunde die Namengebung auf die Prinzessin zurückführt; tragen dagegen kein Bedenken, uns die auf Grund der LXX von Josephus, Philo und Clemens bezeugte, ebenso sehr sprach- als sachgemässe Auffassung anzueignen. Der dem hebräischen Sprachorgane unbequeme Name mochte sich unwillkürlich im Munde des israelitischen Volkes in der angegebenen Weise umgestalten, und diese Umgestaltung war eine unabsichtliche Weissagung, denn der Herausgezogene wurde in der That zum Herauszieher. Vox populi, vox Dei.

4. „Moseh wurde, sagt Stephanus (Act. 7, 22), in aller Weisheit der Aegypter erzogen.“ Diese Aussage ist nicht Ausfluss einer bodenlosen Tradition oder Ausschmückung der eigenen Phantasie, sondern wohlberechtigter und unabweisbarer Commentar zu Exod. 2, 10: מִי־יִשְׂרָאֵל יָדָעַתִּי. Der Adoptivsohn der ägyptischen Königstochter muss in aller Weisheit Aegyptens erzogen worden sein. Damit stimmt auch die ägyptische Tradition bei Manetho, die Moseh zu einem heliopolitanischen Priester macht, und somit eine priesterliche Erziehung bei ihm voraussetzt. Gerade diese Erziehung in der Weisheit der Aegypter war Zweck und Ziel der göttlichen Führung mit dem Knaben, ja man kann sagen, mit dem ganzen Israel. Denn um Aegyptens Weisheit und Cultur sich anzueignen, um sie als menschliche Unterlage der weitern göttlichen Offenbarungen und Leitungen zu gewinnen, verliess Jakobs Familie das Land der Pilgrimschaft ihrer Väter, das Land der Hoffnung und Verheissung ihrer Nachkommen. In Moseh aber concentrirt sich die Führung und das Geschick des ganzen Israels dieser Zeit. „So wie Josef durch die Erhebung zum ägyptischen Grossvezier in den Stand gesetzt wurde, das Haus seines Vaters in der Hungersnoth zu versorgen, so wird Moseh durch die ägyptische Bildung am Hofe Pharao's vorbereitet, die Führung und Gesetzgebung seines Volkes zu übernehmen“ (Baumg. Comm. I, 1 p. 399). — Dem Pflegesohne der Königstochter, dem reichbegabten und hochgebildeten Jüngling stand ohne Zweifel die glänzendste Laufbahn im ägyptischen Staatsthum offen. Er hätte, wenn er gewollt, wahrscheinlich, wie Josef, zu den höchsten Staatsämtern emporsteigen können. Aber jetzt lagen die Sachen anders als damals. Moseh konnte eine solche Laufbahn nur mit Verlängnung seines Volkes, seiner Ueberzeugung, seiner Hoffnung, seines Glaubens, seines Berufes betreten. Das wollte, das konnte und durfte er nicht. So hat der Verfasser des Hebräerbriefes vollkommen Recht, wenn er den gegebenen Kern der Geschichte entfaltend, sagt (K. 11, 24—26): „Durch den Glauben wollte Moseh, da er gross ward, nicht mehr ein Sohn heissen der Tochter Pharao, und erwählte viel lieber, mit dem Volke Gottes Ungemach zu leiden, denn die zeitliche Ergötzung der Sünde zu haben, und achtete die Schmach Christi für grössern Reichthum, denn die Schätze Aegyptens; denn er sahe an die Belohnung.“ Winer (Reall. II, 110), der im Allgemeinen die Historicität unserer Urkunde gegen die Anfechtungen der mythensüchtigen Kritiker in Schutz nimmt, findet nur das schwierig, „wie Moseh, wenn er von einer Prinzessin erzogen war, später bei seinen Verhandlungen mit Pharao so gar nicht als am Hofe bekannt dargestellt ist, ja wie er noch früher (Ex. 2, 11) ausser aller Beziehung zu seiner Pflegemutter erscheint.“ Ich meinerseits finde darin nicht die mindeste Schwierigkeit. Was das Erstere betrifft, so war seit Moseh's Flucht aus Aegypten eine lange Reihe von Jahren vergangen (Exod. 7, 7), der damalige König war längst gestorben (Exod. 2, 23), eine ganz neue Generation war

herangewachsen, — wie kann es da auffallend sein, wenn Moseh nicht mehr als am Hofe bekannt dargestellt ist. Und gesetzt auch, Moseh wäre noch am Hofe bekannt gewesen, hatte denn die Urkunde nothwendig ein Interesse, dies besonders hervorzuheben? Und ist denn wirklich die Bekanntschaft desselben am Hofe ausdrücklich negirt, oder die Unbekanntschaft unzweifelhaft ausgesprochen? Wir glauben beide Fragen verneinen zu müssen. — Ebenso wenig Bedeutung hat die zweite s. g. Schwierigkeit. Die Prinzessin kann, als Exod. 2, 11 vorfiel, bereits gestorben sein, oder, wenn das nicht, so ist es auch wohl denkbar, dass, je deutlicher sich in Moseh's Herzen und in seinem Benehmen die Anhänglichkeit an sein Volk und die Abneigung gegen die Bedrücker desselben ausgeprägt hat, auch um so mehr zwischen ihn und seine Pflegemutter eine Entfremdung eingetreten sei. Wahrscheinlich hat er damals, wohl mehr über Plänen zur Rettung seines Volkes als über Mitteln, die Hofgunst zu behaupten, sinnend, den Hof gemieden.

Die mährchenhaften Ausschmückungen der Jugendgeschichte Moseh's in der jüdischen Sage stellt Winer l. c. gut zusammen: „Er soll in aller Weisheit der Aegypter, und zwar nicht nur durch ägyptische, sondern auch durch ausländische (griechische, assyrische und chaldäische) Lehrer unterrichtet worden sein (Philo Opp. II, 84, vgl. Clem. Al. Strom. I, 148) und als Knabe durch bezaubernde Schönheit sich ausgezeichnet haben (Jos. ant. l. c. vgl. Justini 36, 2: Moses . . . , quem formae pulchritudo commendabat). Zum Jüngling herangereift, führte er ein ägyptisches Kriegsheer gegen Aethiopien, drang bis Meroë vor und vermählte sich mit der äthiopischen Prinzessin Tharbis, welche ihm, von Liebe zu dem männlich schönen Jüngling ergriffen, die Thore der festen Stadt geöffnet hatte (Jos. ant. 2, 20).“ Der alten Cyrussage ist es offenbar nachgebildet, wenn Josephus ausserdem erzählt (ant. II, 9, 7): Die kinderlose Prinzessin habe ihn zum Thronfolger bestimmt, und auch ihren Vater, den alten König, für diesen Plan zu gewinnen gesucht. Dieser habe darauf, als Zeichen seiner Zustimmung, den Knaben auf den Arm genommen, geherzt, und ihm die königliche Krone aufgesetzt. Aber der Knabe warf die Krone auf die Erde und trat sie mit Füßen. Ein Schriftgelehrter, der schon früher von der Geburt eines für Aegypten gefährlichen Kindes geweißt, erklärte nun, dies sei das von ihm geweißte, verderbendrohende Kind, und fordert seine Tödtung. Aber Tharbis schützt den Knaben und der König vergass allgemach die Geschichte etc. Die Heirath mit der äthiopischen Prinzessin hat wahrscheinlich in Num. 12, 1, wo von einem äthiopischen Weibe Moseh's (§ 64, 3) die Rede ist, ihren Anknüpfungspunct.

5. Was Moseh nach Vs. 12 ff. an dem gewalthätigen Aegypter und dem vorlauten Israeliten that und erlebte, ist höchst bedeutsam für die Erkenntniss seines dormaligen innern Lebens, seines Denkens und Dichtens, Hoffens und Fürchtens. Auch hier öffnet uns Stephanus (act. 7, 25) das tiefere und wohlbegründete Verständniss: „Er meinete aber, seine Brüder sollten es vernehmen, dass Gott durch seine Hand ihnen Heil gäbe; aber sie vernahmen es nicht.“ Er trägt sich mit Rettungsgedanken, weiss aber noch nicht, wie er sie ausführen soll. Er fühlt den Beruf dazu in seiner Brust, und hält es für Gottes Stimme; aber fleischlicher Thatendurst und Ehrgeiz, die für Gottes Wege nicht taugen, haben mit die Hand im Spiel. Er will Aufsehen erregen bei seinen Brüdern, er meint, ihm, dem Zögling der Königstochter, käme es von vorn herein zu, an der Spitze seines Volkes zu stehen, er brauche bloss zu zeigen, dass er sich dazu hergeben wolle, so werde ihm alles Volk ohne Weiteres zufallen. Aber er hatte sich gewaltig geirrt. Doch auch dies gehörte zu der Erziehung für seinen Beruf; auch solche Erfahrungen musste er machen, um durch sie zu seinem Berufe heranzureifen. Erfahrungen von der Verkehrtheit seines Volkes, das nicht merken und vernehmen will,

Erfahrungen von der Verkehrtheit seines eigenen Herzens, dessen Muth und Zuversicht beim ersten Misslingen in Kleinmuth und Verzagttheit umschlägt, Erfahrungen von den Wegen Gottes, der sich zu dem Vertrauen auf eigene Kraft und zu den selbstgewählten Wegen des Menschen nicht bekennt. Dennoch war Moseh's Liebe zu seinem Volk stark und edel, sein Beruf wahr, sein Streben im tiefern Grunde gottgemäss. Aber das Alles bedarf (gerade so wie es vordem bei Josef der Fall war, vgl. Bd. I. § 84, 1) gründlicher, durchgreifender Läuterung und Heiligung durch die Schule der Trübsal, der Niedrigkeit und Demuth, ehe Gott es für seine Zwecke brauchen kann. Darum konnte es ihm jetzt noch nicht gelingen. Und die Ohnmacht seines fleischlichen Muthes und seines menschlichen Trotzes zeigt sich bald, indem sie beim Nichtgelingen des ersten Ansatzes in Verzagttheit und Kleinmuth umschlagen. Aber so musste es kommen, um ihn in die Schule zu führen, deren Zucht ihm noch hoch noth that, die seine Erziehung nach der andern Seite hin ergänzen und sie vollenden soll. Was nach seiner Einsicht dazu dienen soll, sein Volk aus dem Elende zu retten, führt ihn selbst ins Elend hinein. Und was ihn von seinem Berufe zu entfernen scheint, führt ihn demselben erst in rechter Weise entgegen. So gehen Gottes Wege. — Die Urkunde missbilligt die Rachethat an dem Aegypter mit keinem Worte, aber sie lässt die Nemesis des Erfolges darüber das Urtheil sprechen. — Ueber das Alter Moseh's bei seiner Flucht aus Aegypten sagt der Pentateuch nichts aus. Erst der Zeitpunkt seines göttlich legitimirten Auftretens wird K. 7, 7 als sein 80. Lebensjahr bezeichnet. Stephanus giebt Act. 7, 30, wahrscheinlich der jüdischen Tradition folgend, das 40. Lebensjahr als das Jahr der Flucht an. Berücksichtigen wir dagegen, dass seine Söhne beim Auszuge des Volkes aus Aegypten nach Exod. 4, 20. 25; 18, 3 noch ziemlich jung gewesen sein müssen, so könnten wir geneigt sein, für die Dauer seines Aufenthalts unter den Midianitern weniger als 40 Jahre anzunehmen. Indessen können seine Söhne auch erst in spätern Jahren seiner Ehe geboren sein.

6. Die Midianiter waren ein terachitisch-arabischer Volksstamm, der nach Gen. 25, 2. 4 seinen Ursprung aus Abrahams zweiter Ehe mit Kethurah ableitete. Schon zu Jakobs Zeiten finden wir sie mit Ismaelitern vermischt als Vermittler des Karawanenhandels zwischen Asien und Aegypten (Gen. 37, 28. 36). Schon dies weist uns darauf hin, dass wir ihre eigentlichen und ursprünglichen Wohnsitze in der Nähe des aelanitischen Meerbusens, als dem Mittelpunkte dieses internationalen Verkehrs, zu suchen haben. Dies bestätigt sich durch alte und neue Angaben und Forschungen (vgl. Ritter's Erdk. XIII. p. 287). Nach Eusebius (Onomast. s. v. *Μαδιάν*) lag die Stadt Madiam ἐπέκεινα τῆς Ἀραβίας πρὸς νότον ἐν ἐρήμῳ τῶν Σαρακηνῶν τῆς ἐρυθρᾶς θαλάσσης ἐν ἀνατολῇ; und noch im Mittelalter kannten die arabischen Geographen Edrisi und Abulfeda (Arab. descr. p. 77 ed. Rommel) die Ruinen dieser Stadt an der Ostseite des aelanitischen Busens fünf Tagereisen von Ailah. Diesen Angaben zufolge bestimmte Seetzen (monatl. Corresp. XXV. 1812. p. 395) die Lage der jetzt spurlos verschwundenen Stadt im Wady Magne (Mukne) auf der Ostseite des genannten Meerbusens ungefähr dem Sinai gegenüber. Laborde dagegen will ermittelt haben (Comment. géogr. p. 6 ff), dass die Stadt auf der Westseite des Busens, im heutigen Hafen Dahab, parallel dem Sinai, mit welchem er durch den Wady Zakal (es-Sa'l) verbunden ist, gelegen habe. Diese mit grosser Zuversicht vorgetragene Ansicht ist aber eine in jeder Beziehung verfehlt und völlig bodenlose. Dahab ist vielmehr ohne Zweifel mit dem biblischen Di-Sahab (Deut. 1, 1) identisch. Vgl. Ritter Erdk. XIV, 233; Hengstenberg, Bileam p. 225; Ewald II, 326. 327. — Dagegen finden wir gegen das Ende der mosaischen Zeit weiter nördlich auf der Ostseite Kanaan's in der Nähe der Moabiter und Edomiter einen bedeutenden

midianitischen Volksstamm (Num. 22, 4. 7; 25, 6. 17), der von den Israeliten eine gross Niederlage erleidet (Num. 31). Auch mit den Edomitern waren diese Midianiter bereits früher in Collision gerathen und von ihnen zurückgeschlagen worden (Gen. 36, 35). Wir werden nach diesen Daten annehmen müssen, dass die Midianiter sich von Madian aus auch weiter nach Norden hin, bis an die Grenze Moabs ausgebreitet haben; ob aber auch nach Westen hin ins peträische Arabien hinein, ist zweifelhaft. Als Beweis dafür, dass dies der Fall gewesen sei, wird der Aufenthalt Moseh's im Lande der Midianiter geltend gemacht. Denn man wird bei Exod. 2, 15 ff. immer eher an das peträische Arabien, wo Moseh ohne Zweifel vor Pharao's Nachstellungen schon vollkommen sicher war, als an das entferntere, jenseits des aelanitischen Golfs liegende Land denken. Und wenn Exod. 3, 1 berichtet wird, dass Moseh die Schafe seines Schwiegervaters hinter die Wüste an den Berg Gottes Horeb getrieben habe, so wird man das Standquartier des midianitischen Emirs schwerlich sich in solcher Entfernung von den weidenden Heerden denken können, als das Wohnen dieses Stammes jenseits des Meerbusens voraussetzen würde. Auch wird man aus der genauen Bekanntschaft mit den Localitäten des peträischen Arabiens, die in Num. 10, 31 Chobab, dem Sohne Reguels, zugeschrieben wird, den Schluss ziehen dürfen, dass dessen Stamm in diesen Gegenden wohnhaft gewesen sei. Auf der andern Seite sind aber auch Data vorhanden, welche diese Annahme wieder zweifelhaft machen. Auf ihrem Zuge durch die Wüste stiessen die Israeliten nirgends auf Midianiter; und als der Schwiegervater Moseh's denselben während der Lagerung am Sinai besucht und ihm Weib und Kinder zuführt, kommt er offenbar aus weiter Ferne (Exod. 18). Dass diese verschiedenen Angaben nicht in unauf löslichem Widerspruch mit einander stehen, leuchtet ein. Die Schwierigkeit besteht bloss in der Auswahl aus den mancherlei Möglichkeiten, wozu die Urkunde nicht hinlänglich sichere Data enthält. Die einzige nähere Angabe ist Exod. 3, 1: Moseh trieb die Schafe seines Schwähers hinter die Wüste (אַחַר הַדֶּבֶר) an den Berg Horeb. Ritter (Erd. XIV, 234) findet dies wohl vereinbar mit seiner Annahme, dass auch Reguels Stamm im Osten des aelanitischen Meerbusens gewohnt habe. Er deutet das אַחַר = westwärts: Moseh habe die Heerden von der Ostküste des Busens weg auf die Westseite desselben getrieben. Will man diese Deutung annehmbar finden, so muss man, scheint uns, zugleich annehmen, dass der ganze Stamm, dem Reguel vorstand, mit Moseh auf die Westküste hinübergezogen sei; dass eine Isolirung der Moseh anvertrauten Heerden auf solche Entfernung hin höchst unwahrscheinlich ist. Die Deutung des achar hamidbar durch: westwärts nach der Wüste erscheint überdem als zweifelhaft. Rathsamer möchte es jedenfalls sein, bei der nächstliegenden Uebersetzung: hinter die Wüste zu bleiben, so dass Moseh mit den Heerden eine weidelose Wüste durchzog, ehe er zu den Weidetriften des Sinaigebirges gelangte. Wir hätten dann den damaligen Wohnsitz dieses Midianiterstammes etwa östlich oder nordöstlich vom Sinai, also immer doch auf der Westseite des Busens, zu suchen. Später aber, nach der Berufung Moseh's müssen sie diese Gegend verlassen und anderswo, wahrscheinlich wieder auf der Ostseite des Meerbusens Weideplätze gesucht haben. Diese Annahme wird nothwendig durch die Thatsache, dass der Zug der Israeliten nirgends auf Midianiter trifft und Moseh's Schwäher von ferne herkommt, ihn zu besuchen (Exod. 18. Num. 10, 30). Mag dem Allen nun aber sein, wie ihm wolle, jedenfalls haben wir uns den Midianiterstamm, dem Reguel vorstand, als einen vom Hauptstamme losgerissenen (nomadisirenden) Zweig zu denken, der seitdem auch stets in seiner Verinselung vom Hauptstamme verharrete. Denn während die Hauptmasse der Midianiter

sch stets feindselig gegen Israel bewies, bleiben Reguels Nachkommen in freundlichen Beziehungen zu Israel. § 69, 2.

7. Eine neue Schwierigkeit erhebt sich aus den wechselnden Namen, mit welchen der midianitische Priester, in dessen Dienst und Verwandtschaft Moseh tritt, bekannt wird. Exod. 2, 18 ff. heisst er **Reguel** (רְעוּאֵל) und wird als der Vater der Zipporah bezeichnet. In der Folge (K. 3, 1; 4, 18; 18, 1 ff.) wird er **Jetro** (יֶתְרוֹ) genannt und als Schwäher (חָתָן) Moseh's bezeichnet. In Num 10, 29 tritt er uns unter dem Namen **Chobab** als Reguels Sohn und Moseh's Choten entgegen; ebenso wieder in Richt. 4, 11. Hartmann, de Wette u. A. führen die Verschiedenheit der Anaben auf verschiedenartige, einander widersprechende, Genealogien zurück. Allein dann müssten wir bei dem Redactor, mag er auch sein wer er wolle, eine in der That unbegreifliche Fahrlässigkeit voraussetzen (was auch Winer II, 310 anerkennt). Dem Redactor, der so unmittelbar auf einander (K. 2, 18 und 3, 1) zwei verschiedene Namen auftreten lässt, wird diese Verschiedenheit gewiss bewusst gewesen sein, und einen Widerspruch kann er darin nicht gefunden haben, sonst würde er die verschiedenen Anaben nicht aufgenommen haben. Fand er aber keinen Widerspruch darin, so sind auch wir nicht berechtigt, einen solchen vorauszusetzen. Die schwankenden Grenzen der Begriffe אב (= Vater und Grossvater) und חָתָן (Schwager und Schwiegervater) einerseits und die Flüssigkeit im Gebrauche der Namen andererseits berechtigen uns, in dem Einen oder in dem Andern den Grund der Verschiedenheit zu suchen. Insbesondere liegt es nahe, einen der Namen als auszeichnenden Ehrennamen, etwa zur Bezeichnung der priesterlichen und fürstlichen Würde seines Inhabers, zu fassen. Lengerke (Kanaan, 391) giebt dem Namen Reguel (d. i. Freund Gottes) diese Stellung. Uns erscheint diese Wahl verfehlt, da wir sowohl bei dem erstmaligen Auftreten in Exod. 2, 18, als auch und besonders bei der genealogischen Angabe in Num. 10, 29 nicht den Amtsnamen, sondern den Personennamen erwarten. Wir ziehen vielmehr vor, dem Namen Jitro (d. i. excellentia ejus) die Geltung eines Ehrennamens zuzuschreiben, zumal wir in Exod. 4, 18 auch statt dessen die Form יֶתֶר finden. So wäre die anstössige Dreiheit der Namen auf die erforderliche Zweiheit reducirt, und es handelt sich nur noch darum: 1) ob wir den Jitro in Exod. 3. 4. 18 mit dem Reguel in Exod. 2, 18 oder mit dem Chobab in Num. 10, 29 und Jud. 4, 11 zu identificiren haben, — und 2) ob wir Reguel als Vater oder als Grossvater Zipporah's und Chobab als Schwager oder als Schwiegervater Moseh's ansehen sollen. Die erste Frage scheint sich uns zweifellos dahin erledigen zu müssen, dass der in Exod. 3. 4. 18 auftretende Jitro mit dem aus Exod. 2, 18 bekannten Reguel eine und dieselbe Person ist; bei der zweiten sind wir zweifelhaft, ob wir das אב in Exod. 2, 18 oder das חָתָן in Num. 10, 29 in der ungetauerten Bedeutung, jenes als Grossvater, dieses als Schwager, fassen sollen. Ranke (Pentat. II, 8) entscheidet sich für das Letztere und will aus Richt. 19, 4. 6. 9 den unbestimmten Charakter des Wortes חָתָן erhärten, indem dort eben wegen der Zweideutigkeit dieses Wortes, nach der es ebenso gut Schwager als Schwiegervater heissen könne, jedesmal die alle Zweideutigkeit aufhebende Apposition: der Dirne Vater — hinzugefügt sei. — Jedenfalls ist so viel klar: Bis zu der Zeit, von der Exod. 18 handelt, heisst Reguel, der auch Jitro genannt wurde, an der Spitze des Stammes. In Num. 10 tritt zuerst Chobab als an der Spitze des Stammes stehend auf, und wird deshalb auch genealogisch als Sohn Reguels eingeführt. In der Zwischenzeit muss also Reguel gestorben sein. — Bei den Arabern und im Koran wird Moseh's Schwiegervater unter

dem Namen Schoeib (wahrscheinlich aus Umbiegung des Namens Chobab entstanden) als Prophet verehrt.

Bei der Angabe, dass Reguel **Priester** in Midian gewesen sei, drängt sich uns die Frage nach der religiösen Stellung dieses Volkes auf. Behufs Beantwortung dieser Frage haben wir nothwendig die verschiedenen Gruppen der Midianiter auseinanderzuhalten. Ueber die Religion der (nach Gen. 37, 28. 36 handeltreibenden und mit den Ismaelitern verschmolzenen) Midianiter auf der Ostseite des aelanitischen Golfs wissen wir gar nichts. Dagegen wissen wir, dass die nördlich wohnenden und mit den Moabitern verbündeten Midianiter (Num. 22. 25) dem schändlichen Baal-Peor's-Cultus sich ergeben hatten, wahrscheinlich erst in Folge ihrer Berührung mit den Moabitern. Was nun die dritte Gruppe der Midianiter betrifft, an deren Spitze Reguel und später Chobab stand, so können wir mit Sicherheit wenigstens soviel annehmen, dass sie keine Baal-Peorsdiener waren. Das ist bei der engen Verbindung, in der sie zu den Israeliten fortwährend standen (§ 69, 2), ganz undenkbar. Bei ihrer nomadischen Absonderung von dem Hauptstamme ist es (und je früher diese Absonderung stattfand, um so mehr) wahrscheinlich, dass sie im Allgemeinen den von Abraham ererbten Theismus bewahrt haben (vgl. Exod. 18, 9 ff.). Doch dürfen wir uns auch von der Reinheit und Echtheit ihres Theismus keine allzuhohe Vorstellung machen, da Moseh nach Exod. 4, 18 so sichtlich eine grosse Zurückhaltung in Beziehung auf die ihm zu Theil gewordenen Gottesoffenbarungen gegen Jetro beobachtet. Auch möchte die hartnäckige Weigerung Zipporah's, ihre Söhne der Beschneidung zu unterziehen (Exod. 4, 25), auf einen geringschätzenden Gegensatz zu der Religion der Israeliten hinweisen.

8. Der Aufenthalt im Hause des midianitischen Priesters war für den verwöhnten Pflegesohn der Königstochter ohne Zweifel eine schwere, aber heilsame **Schule der Demuth und Trübsal**, der Entbehrung und Selbstverläugnung. Schon die Vorstellung des Contrastes zwischen dem Wohlleben am Hofe und dem beschwerlichen Hirtendienste in der Wüste reicht hin, das zu begreifen. Aber wir haben Grund genug, zu vermuthen, dass seine gegenwärtige Lage ihm auch noch Demüthigung und Trübsal anderer Art gebracht haben werde. Namentlich scheint sein Verhältniss zu seiner Gattin kein besonders glückliches und seine Stellung im Hause seines Schwiegervaters eine ziemlich gedrückte und untergeordnete gewesen zu sein. Die in Exod. 4, 24 ff. (§ 13, 3) berichtete Begebenheit lässt uns deutlich genug den Charakter seines Weibes erkennen. Zipporah erscheint hier als ein zänkisches, eigensinniges und leidenschaftliches Weib, die ihren Willen dem Willen ihres Mannes gegenüber durchsetzt, sich um seine religiöse Ueberzeugung nicht kümmert und selbst bei augenscheinlicher Lebensgefährdung ihres Gatten nur mit Widerwillen sich entschliesst, ihm durch Nachgiebigkeit das Leben zu retten. Es könnte befremden, dass ein so kräftiger Charakter wie Moseh solch ein Weiberregiment habe aufkommen lassen können. Aber begreifen lässt es sich dennoch aus den gegebenen Verhältnissen gar wohl. Als verfolgter Flüchtling, arm und mittellos war er dort angekommen. Dennoch wird ihm durch das Zusammentreffen günstiger Umstände die Tochter des Emirs zum Weibe geboten. Die übliche Morgengabe zu leisten, ist er freilich nicht im Stande. Die vornehmen Antecedentien seines Lebens, seine hervorragende Geistesbildung, seine männliche Schönheit u. dgl. mögen indess bei der erwählten Braut und ihren Angehörigen anfangs als Aequivalent für diesen Mangel gegolten haben. Aber war der Charakter der Zipporah so, wie wir ihn aus Exod. 4, 24 ff. erschliessen müssen, so lässt sich wohl begreifen, dass sie diese Vorzüge bald gering zu schätzen anfang, dass sie es ihren Mann bald fühlen liess, wie er nur das Gnadenbrod

im Hause ihres Vaters esse. Auch zu seinem Schwiegervater scheint er nicht in ein näheres und innigeres Verhältniss getreten zu sein; wenigstens möchte die scheue, zurückhaltende, vertrauenslose Art seines Abschiedes in Exod. 4, 18 dafür gedeutet werden können. So war und blieb er also ein Fremdling unter den Midianitern; hintangesetzt und nicht verstanden selbst von denen, die sich mit ihm doch durch die Bande des Blutes verbunden hatten. Doppelt und dreifach musste er, wenn seine Lage so war, die Trübsal seiner Verbannung, seiner Heimathslosigkeit und Verlassenheit empfinden. Da konnte die Anhänglichkeit an sein Volk, die Sehnsucht nach Wiedervereinigung mit demselben nicht erkalten, sondern nur wachsen. Bedeutungsvoll sind in dieser Beziehung auch die Namen, die er seinen im Exil ihm gebornen Söhnen giebt (Exod. 2, 22; 18, 3. 4). Sie lassen uns tiefe Blicke in seinen dormaligen Seelenzustand thun, denn in ihnen verkörpert er (wie es so häufig geschah) die Empfindungen und Gefühle seines Herzens. Den Aeltesten nennt er Gerschom (= ein Fremdling daselbst), denn „ein Fremdling bin ich geworden in fremdem Lande“ spricht er, — und bei der Geburt des zweiten sagt er: „der Gott meines Vaters ist meine Hülfe gewesen und hat mich errettet von dem Schwerte Phrao's“, und nennt denselben Elieser (= Gott ist Hülfe). Auch mag hier schon an die Aermlichkeit seines Aufzugs, als er nach Aegypten zurückkehrt, erinnert werden (Exod. 4, 19): Weib und Kind setzt er auf einen Esel und zieht selbst zu Fusse nebenher.

Moseh's Berufung.

Vgl. (Hengstenberg?) Die Berufung Moseh's, in der evangel. Kirchenzeit. 1837. No. 50. 51.

§ 12. (Exod. 2, 23—4, 17.) — Unterdessen dauerte die Bedrückung der Israeliten in Aegypten fort. Der bisherige König starb, aber die Grundsätze der Regierung blieben auch unter dem neuen Herrscher dieselben. Es scheint, dass Israel an diesen Regierungswechsel Hoffnungen geknüpft hat, die sich nicht verwirklichten. Um so schwerer empfindet es den sich gleich bleibenden oder wohl gar noch sich steigenden Druck. Eine mächtige Bewegung beginnt jetzt sich im Volke Bahn zu brechen, eine Bewegung, unter der es zur Fähigkeit, erlöst zu werden, heranreift. Nicht ein Entschluss der Selbsthülfe, nicht ein Rathschlag der Auflehnung gegen die bestehende Gewalt bricht aus der getäuschten Hoffnung hervor, sondern eine viel stärkere, mächtigere Action, nämlich die Action des Seufzens und Klagens, des Schreiens zu Dem, der ein Rächer der Unterdrückten, ein Helfer der Elenden ist. Und diese Action verfehlt nicht ihres Zieles: Gott erhörte ihr Wehklagen und gedachte an seinen Bund mit Abraham, Isaak und Jakob. Die Stunde ihrer Erlösung naht heran.

Auch Moseh, der zum Retter und Heiland Israels bestimmt ist, hat die Hochschule seines Lebens, die Schule der Demuth und Trübsal, durchgemacht und ist in dieser Schule zur Ausführung seines Berufs herangereift. Nun erst tritt dieser Beruf auch als Gottes Stimme an ihn heran. In den fruchtbaren Triften des Gebirges Horeb¹⁾ weidet er Jetro's Schafe. Da bietet sich ihm eines Tages ein wunderbares Schauspiel dar.

In der Ferne sieht er einen Busch in hellen Feuerflammen brennen, jedoch ohne dass er verbrennt²⁾. Als Moseh hineilt, um das Wunder in der Nähe zu sehen, ruft ihm eine Stimme entgegen: „Zueh deine Schuhe aus von deinen Füßen, denn der Ort, darauf du stehst, ist ein heilig Land!“ Es war eine Stimme, die nach vierhundertjährigem Schweigen jetzt zuerst wieder sich vernehmen liess, die Stimme des Gottesboten, in welchem Gott den Vätern seines Volkes so oft sich gegenwärtigt hatte (Bd. I § 50, 2). Darüber bleibt Moseh auch keinen Augenblick im Zweifel, denn die Stimme spricht weiter: „Ich bin der Gott deines Vaters, der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs,“ und Moseh verhüllte sein Angesicht, denn er fürchtete sich, Gott zu schauen³⁾. Das Gotteswort, das nun durch den Engel des Herrn dem Moseh zu Theil wird, enthält den Schlüssel zum Verständniss des Gesichtes, das er geschaut hat: Jehovah hat gesehen das Elend seines Volkes in Aegypten, hat ihr Seufzen und Schreien gehört; er ist herabgestiegen, sie zu erretten aus der Aegypter Hand und sie einzuführen in das Land der Verheissung. „So gehe nun hin“, heisst es, „Ich will dich zu Pharao senden, dass du mein Volk aus Aegypten führest.“ Moseh soll nach Aegypten, dort die Aeltesten in Israel versammeln, sich ihnen als von Gott gesandter Rettungsbote kund geben und mit ihnen im Namen Jehovah's, des Gottes der Hebräer, vor Pharao hintreten mit der vorläufigen Forderung, das Volk drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen zu lassen, damit es seinem Gotte opfere. Dass er dabei auf starken Widerstand von Seiten des Königs stossen werde, war vorauszusehen, wird ihm von Gott auch ausdrücklich vorhergesagt, aber verbunden mit der Verheissung, dass Jehovah's allmächtige Hand durch Wunder und Zeichen ihm die Wege bahnen werde.⁴⁾

Wie verhielt sich nun Moseh zu dem göttlichen Auftrage, den ihm die Gottesrede verkündet, und dessen Zweck und Ziel ihm das Gotteszeichen veranschaulicht? In seinem Exil ist er ein anderer Mann geworden. Während er früher vor Begierde gebrannt hatte, der Retter seines Volkes zu werden und eigenmächtig sich dazu aufgeworfen hatte, sucht er jetzt dem göttlichen Auftrage, der ihn dazu aufruft und ausrüstet, auf alle Weise auszuweichen. Die Erziehung am Hofe Pharao's hatte ihre Frucht gehabt, die bleibend war und nöthig zur Ausrichtung seines Berufes, aber sie hatte auch einen Uebermuth erzeugt, eine falsche Zuversicht und ein Vertrauen auf eigene Kraft, die dazu nicht taugten. Die Schule der Wüste hat dann durch ihre Zucht den Uebermuth gebrochen, hat ihn Demuth gelehrt und ihm seine Ohnmacht und Schwäche zum Bewusstsein gebracht. Das falsche Vertrauen auf eigene Kraft und Weisheit

st gewichen, aber das rechte und wahre Vertrauen auf die Kraft und Weisheit Gottes, der die Schwachen stark machen kann, fehlt ihm noch. Zwar an der Macht Gottes zweifelt er nicht, wohl aber an seiner eigenen Fähigkeit, dieser Macht zum geeigneten Organe zu dienen, obwohl Gott selbst ihn dazu berief; und das war nicht minder eine falsche Demuth, als jene frühere Zuversicht eine falsche gewesen war. Aber die überschreitende Demuth ist immer doch der rechten Seelenstimmung näher als der seine Schranken verkennende Hochmuth. So auch bei Moseh. Mit unermüdlicher Geduld geht Gott den Windungen seiner falschen Demuth nach und begegnet ihren Bedenklichkeiten durch Verheissungen und Kraftbewährungen, ihren Weigerungen durch Milde und Strenge ⁵⁾. „Wer bin ich, entgegnet Moseh, dass ich zu Pharao gehe und führe die Kinder Israel aus Aegypten!“ Darauf erwidert Jehovah: „Ich will mit dir sein“, und vergegenwärtigt ihm den Ausgang seiner Sendung durch die Verkündigung, dass auf diesem selben Berge das aus Aegypten geführte Volk Gott opfern werde. Der Altar für dieses Opfer ist also schon im Voraus gebaut; so gewiss ist Gott dieses Opfers, ja so wichtig ist es Ihm, dass Er schon bei der Gründung der Welt die Stätte dazu bereitet hat. Der Sinai ist somit auch für Moseh eine Bürgschaft des Gelingens, ein Denkmal und Zeuge des Berufes und der Verheissung. — Moseh's Bedenken ist dadurch, wenigstens einstweilen, beschwichtigt. Er beginnt, sich mit dem Gedanken, dass er als Gottesbote an das Volk auftreten soll, vertraut zu machen, und überlegt, wie er sich als solcher dem Volke kund zu geben habe. Seit vierhundert Jahren hat sich der Gott der Väter seines Volkes nicht mehr geoffenbart. Um so nöthiger erscheint es, dem Volke diesen Gott unter einem Namen zu verkündigen, in welchem der Charakter der erneuerten Offenbarung sich deutlich und bestimmt ausprägt. Schon der *Name* des zur Rettung erschienenen Gottes muss die Bürgschaft des Gelingens in sich fassen, wenn er Zuversicht erwecken soll. Moseh fordert daher die Kundgebung eines Gottes-Namens, den er als ein zum Siege führendes Panier vor dem Volke aufpflanzen, den er als die Parole des zu bestehenden Kampfes ihnen zurufen könne. Die Bitte wird ihm gewährt; Gott nennt ihm den Namen, der von Anfang an sein Verhältniss zur Heilsgeschichte bezeichnet hat, den Namen Jehovah; aber er bringt es ihm auch durch die Deutung dieses Namens zum Bewusstsein, dass es ein Name ist, dessen Fülle erst erschöpft sein wird, wenn der ewige Rathschluss des Heils durch die Geschichte vollendet und erschöpft sein wird, der daher, obwohl alt, doch immer neu wird ⁶⁾. — Moseh erhebt nun eine neue Instanz: „Werden sie mir auch glauben, wenn ich mich ihnen als Gottesbote darstelle?“ Diesem Bedenken begegnet Jehovah, in-

dem er ihm eine dreifache Wunderkraft verleiht zur Beglaubigung seiner Sendung vor dem Volke wie vor Pharao⁷⁾. Noch ein letztes Bedenken hat Moseh: seine schwere Zunge, sein Mangel an Beredsamkeit. Aber Jehovah erwidert: Bin Ich es nicht, der dem Menschen den Mund geschaffen? Gehe hin, Ich will mit deinem Munde sein und dich lehren, was du reden sollst.“ Nun sind alle Bedenken Moseh's beseitigt, alle seine Weigungsgründe erschöpft. Nun wird er sich, erwartet man, dem Willen Gottes gehorsam und freudig fügen. Aber nein; verzagt und trotzig, bittend und verzweifelnd zugleich, ruft er aus: „Ach mein Herr, sende, wen du senden willst!“ Damit ist Alles, was in ihm war, zum Vorschein gekommen und das Geschwür des Unglaubens, das unter der Hülle der Demuth, ihm selbst unbewusst, verborgen war, zum Aufbruch gekommen. Aber das ist der Weg zur Heilung, erst erweichende Mittel, dann die scharfe Lancette des Arztes. Da ward Jehovah, erzählt die Urkunde, sehr zornig⁸⁾. Doch auch in dem Zorn waltet noch die Liebe, die dem Schwachen aufhilft: Aharon, Moseh's Bruder, wird, von Jehovah gesandt, ihm entgegen kommen, wird ihm bei seinem schweren Amte zur Seite stehen. Aharons Beredsamkeit soll den Mangel derselben bei Moseh decken und ergänzen. „Er soll dein Mund sein, und du sollst sein Gott sein. Und nun nimm den Stab in deine Hand, mit welchem du Wunder thun sollst, und gehe hin.“ Und Moseh ging hin⁹⁾.

1. Mit dem Namen **Horeb** bezeichnet die Bibel das ganze Gebirge der Halbinsel, während Sinai der Name des einzelnen Gesetzesberges ist. Vgl. § 45, 1. Schon der Name „Berg Gottes“, welcher dem Gebirge hier gegeben wird, bezeugt, wie es nicht zufällig und bedeutungslos war, dass die Berufung Moseh's gerade an demselben Orte erfolgte, wo später die Berufung des Volkes, die Bundschliessung und Gesetzgebung stattfinden sollte. Es war nun schon heiliges Land (K. 3, 5); Israel hatte, als es hinauszog aus Aegypten, um dem Herrn zu opfern in der Wüste, ein bestimmtes, zuvor veresehenes Ziel; es konnte an dem schon geheiligten Orte die Zuversicht gewinnen, dass wie Moseh's Berufung an diesem Orte sich durch die Zeichen und Wunder in Aegypten bewährt hatte, so auch seine eigene Berufung an demselben Orte sich in Kanaan durch Zeichen und Wunder bewähren werde. — Die Stätte, wo damals Moseh die Schafe weidete, kann, da von ihr aus der Sinai gesehen werden musste (3, 12), nur entweder eins der beiden Seitenthäler (Wady Ledscha und W. Schoeib), die den Gebirgsstock im Westen und Osten einschliessen, oder die weite Ebene Sebaya im Süden desselben gewesen sein, wie sich das Nähere aus § 43 ergeben wird. Die Tradition hat sich für den W. Schoeib (d. i. Ietro-Thal), an der Ostseite des Sinai, entschieden.

2. Dass das Gesicht des brennenden aber nicht verbrennenden **Dornbusches** nicht bloss ein *ἁγίασμα*, sondern auch und hauptsächlich ein *σημεῖον* sein soll, oder mit andern Worten, dass es nicht bloss durch das Ausserordentliche seiner Erscheinung, durch seine übernatürliche Causalität die neue Gottesmanifestation, welche es einleitet, beglaubigen, sondern auch den Inhalt derselben sinnbildlich vergegenwärtigen soll, leuchtet bald ein. Wäre jenes der alleinige Zweck gewesen, so hätte jede

ausserordentliche Erscheinung gleichsehr dazu getaugt, so wäre die Wahl aus tausend und aber tausend Mitteln, die dem Allmächtigen zu Gebote stehen, eine völlig willkührliche, d. h. gedankenlose, gewesen. Das göttliche Wirken schliesst aber alle Willkühr aus. —

Dem göttlichen Zeichen folgt die göttliche Rede. Beide müssen in einem beziehungsreichen Verhältniss zu einander stehen. Die Rede dient zur Deutung der Idee des Symbols, das Symbol zur Veranschaulichung des Inhaltes der Rede. Aber beide brauchen sich nicht immer vollständig zu decken und einander zu erschöpfen. Namentlich wird die Idee des Symbols häufig über den Inhalt der jeweiligen Rede hinausgreifen. Das Symbol ist eine simultane Offenbarung, die das zu Offenbarende in ein einmaliges Gesamtbild, in einen einheitlichen Gesichtskreis zusammenfasst; die Rede dagegen ist eine successive Offenbarung, die allmählig fortschreitend ihren Inhalt kund giebt. So werden wir es auch hier finden. Das Gottes-Zeichen, welches Moseh schaut, ist ein Charakterbild der ganzen Offenbarungsstufe, die jetzt beginnen soll. So lange sie dauert, behält es seine Geltung. Die sich anschliessende Gottes-Rede hat es bloss mit den Zuständen und Bedürfnissen im Anfange dieser Offenbarungsstufe zu thun.

Bei der Deutung des Zeichens kommt zweierlei in Betracht, der Busch und das Feuer. Im **Dornbusch** erkennen wir ein Symbol des Volkes Israel. Von hier an bis zu dem Feigenbaum, der verflucht wird, weil er nur Blätter und keine Früchte trug, wird das erwählte Volk Gottes gar häufig und in mannigfaltiger Weise unter dem Bilde eines Baumes oder Gesträuches dargestellt. Hier als ein niedriger, verachteter Dornbusch im Gegensatze zu den stattlichen, majestätischen Bäumen, die stolz ihr Haupt zu den Wolken erheben, die von der Welt angestaunt und bewundert werden. Der Dornbusch bezeichnet also Israel als ein von der Welt gering geschätztes, missachtetes Volk. Das **Feuer** ist allenthalben in der Schrift Symbol der göttlichen Heiligkeit. So auch hier, denn dass Gottes Gegenwart in dem Feuer sich kund gab, sagt die Urkunde ausdrücklich: Der Engel des Herrn erschien ihm in der Flamme des Feuers mitten aus dem Busche (Vs. 2); Gott sprach aus dem Busche (Vs. 4); Moseh muss seine Schuhe ausziehen, denn der Ort, darauf er steht, ist durch diese Erscheinung heilig Land geworden (Vs. 5); er verhüllt sein Angesicht, denn er fürchtet sich, Gott zu schauen (Vs. 6). Somit ist der feurige Dornbusch ein Bild der Gemeinde Gottes, in der Gottes Heiligkeit wohnt. Der Dornbusch brennt im Feuer, aber er verbrennt nicht, obwohl er seiner Natur nach dessen werth und fähig ist. Dass er nicht verbrennt, ist ein Wunder. So ist es auch ein Wunder der Gnade, dass die Heiligkeit Gottes in der sündigen Gemeinde wohnen kann, ohne sie zu verzehren. Aber unter den Dornen des naturwüchsigen Lebens in der Gemeinde ist ein edler, unvergänglicher Kern verborgen, nämlich der Saame der Verheissung, den Jehovah selbst sich bereitet hat. Ohne den Schmerz des Brennens geht es freilich nicht ab, aber das Brennen ist ein läuterndes und heiligendes. — Doch auch noch eine andre, bedeutsame Beziehung stellt unser Symbol dar: Das Feuer der göttlichen Heiligkeit, das in Israel brennt, ohne es zu verbrennen, ist auch zugleich nach Aussen hin ein schützendes und wehrendes. Bis jetzt konnte jeder Vorübergehende des geringen Busches spotten, ihn misshandeln und zertreten, aber von jetzt an wird sich die Finger verbrennen, wer ihn antastet. „Ich will“, spricht der Herr beim Propheten (Sach. 2, 6), „Ich will ihr eine feurige Mauer umher sein und will in ihr meine Herrlichkeit erzeigen.“ — Pharao sollte bald die erste Erfahrung davon machen.

Der Dornstrauch war nicht von Anfang an mit Feuer umhüllt. Erst jetzt ist der

Zeitpunkt gekommen, wo die Heiligkeit Gottes sich herablassen will, in Israel zu wohnen. Wann das eintreten werde, was das Gesicht versinnbildlicht, ist in der Gottesrede (Vs. 12) angedeutet. Auf demselben Berge (der deshalb auch schon der Berg Gottes heisst, K. 3, 1), wo das wunderbare Zeichen geschah, wird auch die grosse Wunderthat Gottes, die es abbildet, geschehen, und eben dazu soll Moseh das Volk aus Aegypten hieher führen.

Die eben gegebene Deutung des Gesichtes weicht von der hergebrachten ab; nur v. Hofmann (Schriftbew. I, 335) stimmt ihr bei. Die meisten Ausleger (auch Baumgarten I, 1 p. 406) deuten das Gesicht nicht von der zukünftigen Gestaltung Israels, die es erst am Sinai empfangen soll, sondern von den Zuständen, in denen Israel sich bisher in Aegypten befunden hat, und sich zur Zeit noch befindet. Das Feuer soll ein Bild der Trübsal sein, in der das von Pharao gedrückte und misshandelte Volk schwebt, eine Trübsal, in der Israel zwar brennt, aber nicht verbrennt, zwar Schmerz leidet, aber zu seinem Heil, indem es dadurch geläutert und für seinen Beruf bereitet wird. Einen Anknüpfungspunct hat diese Deutung in Deut. 4, 20, wo die ägyptische Drangsal mit einem eisernen Gluthofen verglichen wird. Da aber sonst allenthalben und an unzähligen Stellen das Feuer als Symbol der göttlichen Heiligkeit erscheint, da ferner auch in unserm Berichte selbst das Feuer, das den Busch umhüllt, ausdrücklich als Gottesmanifestation beschrieben wird, so muss die Beziehung auf das ägyptische Trübsalsfeuer entweder fallen, oder als identisch mit dem Feuer der göttlichen Heiligkeit erkannt werden. Letzteres wird nun dadurch erzielt, dass man die Drangsal, obwohl von Pharao ausgehend, doch als von Gott zur Läuterung Israels gesandt ansieht.

Gegen diese Deutung erheben sich aber sehr gewichtige Bedenken. Die versuchte Vereinigung beider Gesichtspuncte ist doch immer eine so gezwungene und complicirte, dass man ihr nur mit Widerstreben, wenn ihr auch sonst nichts im Wege stände, Beifall geben kann. Als unmöglich erweist sie sich aber, wenn wir auf den Zweck des Gesichtes sehen. Das Gesicht soll Moseh'n nicht etwas Vergangenes, sondern etwas Zukünftiges vergegenwärtigen und veranschaulichen; das liegt in der Natur der Sache und wird auch Vs. 12 ausdrücklich indicirt. Einer Erinnerung an das Elend seines Volkes in Aegypten, einer Veranschaulichung der Trübsal, in der es schwebt, bedarf Moseh nicht, dies Feuer brennt ja merklich genug an seinem eigenen Leben. Und auch die Lehre, dass Israel durch dies Feuer nicht hat verzehrt, sondern nur geläutert werden sollen, trägt für die Berufung Moseh's, die jetzt kommen soll, wenig aus. Wohl aber bedarf er einer Vergegenwärtigung dessen, was jetzt, nachdem Gott herabgestiegen ist, um sein Volk zu erretten, mit demselben werden soll; er bedarf keiner Veranschaulichung des Anlasses und der Bedingungen seiner Sendung, wohl aber des Zweckes und Ausganges derselben.

3. Das Gebot, die **Schuhe auszuziehen**, beruht auf morgenländischer Sitte und Anschauung, die noch jetzt gilt. Da der Morgenländer nicht zum Schutze gegen die Kälte, sondern zur Verwahrung der Füsse vor Verunreinigung und Beschmutzung Schuhe trägt, so fällt die Angemessenheit ihres Gebrauches an einem reinen Orte weg. Da aber die Schuhe durch das Wandeln auf Strassen und Wegen schon mit Schmutz oder Staub verunreinigt sind, so ist das Betreten eines reinen Ortes mit Schuhen nicht nur unangemessen, sondern auch eine Verunreinigung des reinen Ortes. Natürlich hat hier das Ausziehen der Schuhe nur symbolische Geltung. Der Respect, den die Füsse dem reinen Orte schuldig sind, repräsentirt die Ehrfurcht, mit welcher der inwendige Mensch sich dem Heiligen zu nahen hat. — Sobald Moseh erkennt, dass Gott in dem

Feuer ist, **verhüllt er sein Angesicht**; der sündige Mensch kann der sich offenbarenden Heiligkeit Gottes nicht offen und frei ins Angesicht sehen, darum schlägt er das Auge nieder oder verhüllt es.

Nicht ausser Acht zu lassen ist es, dass Gott bei der erstmaligen Offenbarung nach 400jährigem Schweigen sich als den **Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs** ankündigt. Dieser Name ist zunächst eine Brücke über den 400jährigen offenbarungsleeren Zwischenraum zwischen Jakob und Moseh, eine Brücke, durch welche die Vergangenheit wieder mit der Gegenwart verknüpft, und die Verheissungen, Belehren und Resultate der Vergangenheit in die Gegenwart hinübergeleitet werden. In den Lebensführungen Abrahams, Isaaks und Jakobs hat sich das erste Stadium der Bundesgeschichte verlaufen. In jedem dieser Patriarchen hat sich in eigenthümlicher Weise die subjectiv-menschliche Seite des Reiches Gottes unter dem alten Bunde entfaltet, und an jedem von ihnen daher auch die göttliche Bundesthätigkeit eigenthümlich bewährt. Sie alle drei zusammen bilden ein in sich abgeschlossenes und vollendetes Ganze. Aber der Abschluss war nur ein vorläufiger, die Vollendung nur eine relative. Abgeschlossen und vollendet war nämlich die Entwicklung des Bundes nur in der Form der Familie. Als die Familie zum Volke herangewachsen war, beginnt der Bund von Neuem in derselben Kraft und Richtung, aber nach grösserm Maassstabe mit reichern Mitteln seine Entwicklungsbahn. Was Gott nun in dem ersten Bundesstadium gewirkt und verheissen hat, das ist zusammengefasst in dem Namen: Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs. Dieser Name bildet die Inschrift am Portal der geschichtlichen Entwicklung des Bundes in der Form des Volkes, ist und bleibt die Signatur desselben, bis der alte Bund zum neuen, der Bund mit dem Volke zum Bunde mit den Völkern, bis der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs zum Gott und Vater unseres Herrn Jesu Christi wird; bis dahin, wo nicht mehr Abraham der Fels ist, aus dem das Volk des Bundes gehauen, und Sarah die Brunnenhöhle, aus der es gegraben ist (Jes. 51, 1. 2), sondern wo Christus der Anfänger und Vollender und der Geist Gottes der Brunn des Lebens für das neue Israel ist. Vgl. Bd. I, § 48, 1.

4. In Vs. 12 heisst es: „Das soll dir ein Zeichen sein, dass ich dich gesandt habe: wenn du das Volk aus Aegypten geführt hast, **werdet ihr Gott opfern auf diesem Berge.**“ Wie das, was doch erst in Zukunft geschehen soll, doch auch schon in der Gegenwart ein gewährleistendes Zeichen für Moseh ist, haben wir bereits im Paragraphen angedeutet. Aber dass es damit mehr auf sich hat, als Moseh bloss ein Zeichen zur Kräftigung seines Glaubens zu geben, dass dies Opfer auch in sich einen Zweck und zwar einen hochbedeutsamen hat, kann uns schon hier nicht zweifelhaft sein. Auch Pharao gegenüber soll es ja nach Vs. 18 als Motiv des Auszuges geltend gemacht werden, dass das Volk seinem Gotte in der Wüste opfern wolle. Jedes Opfer setzt eine vorangegangene Auflösung der Gemeinschaft mit Gott voraus, die eben durch das Opfer wiederhergestellt und erneuert werden soll. Mögen auch Einzelne aus dem Volke imme.hin während des Aufenthaltes in Aegypten geopfert haben, — die Gemeinde als Ganzes, als Einheit, hat gewiss während dieser 400 Jahre nicht geopfert (§ 9). So ist denn dieses Opfer, das als nächstes Ziel des Strebens, als erste Frucht der Errettung hingestellt wird, auch überhaupt das erste Gemeinde-, das erste Volksoffer. Alles Erste fasst aber potentiell die ganze Fülle des Nachfolgenden in sich, ist Vorbild, Repräsentant und Bürgschaft des Nachfolgenden. Dass Israel fortan als Gemeinde, als Ganzes, als Einheit, zu seinem Gotte in einem Verhältnisse steht, dass es in die Gottesgemeinschaft, deren Erlangung Zweck des Opfers ist, eingetreten ist, in

dieser Gemeinschaft besteht und beharrt, — das Alles muss durch dieses Opfer erst begründet werden. Wir müssen also von vorn herein diesem Opfer eine ganz ausserordentliche Bedeutung zuschreiben, eine Bedeutung, wie sie keinem der nachfolgenden Opfer, die noch innerhalb desselben Stadiums der Offenbarungsgeschichte liegen, zugeschrieben werden kann; — mit einem Worte, es muss das Opfer sein, durch welches Israel zum Volke Gottes wird, das Bundesopfer, durch welches der Bund mit Abraham, Isaak und Jakob wieder aufgenommen wird, um einer höhern und umfassendern Entwicklung entgegengeführt zu werden. Erwarten wir zufolge dem Gesichte, welches Moseh geschaut hat, Israel zu einem Volke erhoben zu sehen, in welchem Gottes Heiligkeit wohnt, ohne es zu verzehren, so wird dieses Opfer das Mittel dazu sein.

Wenn nun nach Vs. 18 Moseh zu Pharao sprechen soll: „Lass uns **drei Tagereisen weit** in die Wüste gehen, dass wir opfern Jehovah, unserm Gotte,“ so werden wir dabei zunächst an den Sinai denken, denn dort soll ja nach Vs. 12 das Opfer stattfinden. Dem widerspricht aber die Geographie. Denn der Sinai liegt 30 Meilen von Suez entfernt, eine Strecke Wegs, welche unmöglich von einer Karawane auch bei der grösstmöglichen Anstrengung in drei Tagen zurückgelegt werden kann. Wir werden zugestehen müssen, dass von Pharao nicht die Erlaubniss, bis zum Sinai zu ziehen, sondern nur bis über die Grenzen Aegyptens hinaus, gefordert werden soll. Die Forderung wird vor Pharao als unerlässlich motivirt, weil die Opferweise der Israeliten den Aegyptern ein Gräuel ist (K. 5, 3; 8, 25 f.). Dennoch aber hat Gott schon seinen Willen ausgesprochen, dass das Opfer nicht an irgend einem beliebigen, der ägyptischen Grenze nächstliegenden Orte der Wüste stattfinden soll, sondern am Sinai, der mindestens sieben Tagereisen von der ägyptischen Grenze entfernt ist. Ja noch mehr: Gott ist nach Vs. 8 herniedergefahren, um Israel ganz und gar aus Aegypten herauszuführen, um es in das Land der Pilgrimschaft ihrer Väter zurückzuführen und ihm dieses Land als selbstständigen, bleibenden Wohnsitz anzuweisen; — und doch soll Moseh von Pharao nur die Erlaubniss zu einer Entfernung von höchstens drei Tagereisen erbitten, worin das selbstverständliche Versprechen lag, nach Vollendung des Opfers zurückzukehren. Ist darin nicht eine absichtliche, unredliche und Gottes wie Moseh's unwürdige Täuschung Pharao's beschlossen? — Keineswegs. Eine Täuschung wäre es allerdings gewesen oder geworden, wenn Pharao, auf die Forderung hin, sie nur drei Tagereisen weit ziehen zu lassen, guten Glaubens eingegangen wäre, und sie dann doch trotz ihres Versprechens und ohne weitre Erlaubniss nach Kanaan gezogen wären, — oder wenn sie auch Solches nur von vorn herein beabsichtigt hätten. So aber liegt die Sache hier nicht. Pharao ging, wie Vs. 19 schon voraussagt, nicht auf die Forderung Moseh's ein. Indem er durch seine Weigerung die Forderung annullirte, so annullirte er auch eo ipso das in der Forderung liegende Versprechen. Wenn nun Pharao dennoch die Israeliten später ziehen liess, so that er dies nicht auf Grund ihrer gütlichen Forderung, sondern gezwungen durch die Plagen, mit denen der Gott Israels ihn schlug. Von jener ersten, beschränkten und bedingten Forderung ist, seit sich Jehovah auf Kriegsfuss zu Pharao gesetzt hatte, und die Friedensunterhandlungen nicht zum Ziele führten, allewege nicht mehr die Rede, und Pharao selbst giebt zuletzt nach vollständiger Niederlage die Erlaubniss zum Auszug nicht als eine bedingte, sondern als eine unbedingte (Vgl. § 27, 2). Gott weiss diesen Ausgang des Handels voraus, und auf Grund dieses Vorauswissens bestimmt er dem Moseh den Sinai als die Stätte des beabsichtigten Opfers und Kanaan als das bleibende Ziel des Auszuges. Aber wenn Er seinem Freunde und Diener Moseh gleich anfangs den ganzen Inhalt seines Rathschlusses verkündete, so folgt daraus noch

nicht, dass dasselbe auch Pharao gegenüber hätte stattfinden müssen. Und es war Gnade gegen Pharao, dass Er es nicht that. Hätte Pharao gleich anfangs den ganzen Umfang der göttlichen Forderung, die an ihn gestellt werden musste, erfahren, so wäre es ihm unendlich schwerer gemacht worden, sein Herz zum Gehorsam gegen den göttlichen Willen zu bereiten, als bei der pädagogischen Weisheit und Condescendenz, die zuvörderst nur einen geringen Theil der Forderung ausspricht. Denken wir uns, Pharao wäre auf Moseh's erste, halbirte Forderung eingegangen; so hätte allerdings die andre und schwerere Hälfte der Forderung noch nachträglich an ihn gestellt werden müssen. Aber wie die Treue im Kleinen zur Treue im Grossen geschickt macht, so wäre auch wohl der im Kleinen bewiesene Gehorsam gegen Gottes Willen eine Vorstufe zum Gehorsam im Grössern geworden, und Gott würde ihm Gnade gegeben haben, den widerstrebenden Willen der Selbstsucht zu überwinden.

5. Die Verhandlung Gottes mit Moseh, dies göttliche „Ich lasse dich nicht“ ist ein Seitenstück zu dem menschlichen „Ich lasse dich nicht“, wie es uns zuerst bei Jakob gleichsam in urbildlicher Kraft entgegengetreten ist (Gen. 32, 26). Die ganze Verhandlung ist so angethan, dass sie in hohem Grade die Bürgschaft für ihre Historicität in sich selbst trägt. Wo wäre im ganzen Bereiche der Mythologie eine Mythe zu finden, die dieser Erzählung zur Seite gestellt werden könnte? — wo im Gebiete der Dichtung ein entsprechendes psychologisches Lebensbild mit so auffallender Wendung und doch so tiefer, psychologischer Wahrheit? Die Mythe ist nur darauf bedacht, ihren Helden zu verherrlichen; da ist der Mann wie aus einem Guss, ein Held vom Scheitel bis zur Zehe, von der Wiege bis zum Grabe, übersprudelnde Kraft und zuversichtliche Freudigkeit am Anfang, unwiderstehliche, unaufhaltsame Kraft in der Mitte, triumphirende Kraft am Ende. Nie und nirgends hat die Mythe ihrem Helden eine solche Verzagttheit und Muthlosigkeit angedichtet, wie sie hier an dem grössten, gefeiertsten, mächtigsten Helden des Volkes Israel uns entgegentritt. Und nun beachte man vollends, mit welcher Breite und Ausführlichkeit Moseh's Schwäche und Muthlosigkeit gezeichnet wird, mit welchem sichtbaren Interesse der Verfasser dabei verweilt, dass er fast nicht davon loskommen zu können scheint! Wie ungewöhnlich und auffallend und doch wie wahr und tief ist die Charakterzeichnung dieses Lebensbildes! Man achte z. B. nur auf den Fortschritt der psychologischen Entwicklung und die demselben scheinbar so unangemessene Peripetie. Als Jehovah ihm den Auftrag giebt, erschrickt Moseh vor dem Gewicht der ungeheuren Last, die auf seine Schultern gelegt wird, der seine Kraft nicht gewachsen ist. Aber er weist den Auftrag doch nicht unbedingt von sich, er vergegenwärtigt sich vielmehr im Geiste die Zukunft, der er entgegengehen soll; er überschlägt die Kosten, ob er auch habe, es hinauszuführen. Da treten ihm Zweifel und Bedenken, Mängel und Gebrechen von allen Seiten entgegen. Aber Jehovah hat für jeden Zweifel eine Lösung, für jedes Bedenken eine Verheissung, für jeden Mangel einen überschwenglichen Ersatz, für jede menschliche Schwachheit eine göttliche Kraft, die Er in die Wagschaale legt. Mit inniger Freude sieht man, wie dem zögernden Moseh ein Bedenken nach dem andern weggerissen wird. Als nun alle seine Bedenken erschöpft, alle Ausflüchte abgeschnitten sind, da erwartet man, nun werde Moseh einschlagen, nun werde er endlich Ja und Amen dazu sagen. Aber nein, seine Weigerung, bis dahin nur eine bedingte, wird jetzt zur unbedingten. Alles was Gott gesprochen, verheissen, gethan, scheint in den Wind gesprochen, scheint umsonst gethan zu sein.

Wie unerwartet und unwahrscheinlich erscheint, und doch wie wahr und noth-

wendig ist diese Wendung! So lange die Weigerung des Fleisches noch mit Gründen kämpfen kann gegen die Forderungen des Geistes, erscheint sie als eine berechtigte. Der unerfahrene Beobachter meint nun, wenn erst alle Zweifel vollständig gelöst, alle Bedenken gründlich beseitigt seien, dann werde der Wille sich gefangen geben, er könne ja nicht anders mehr. Aber wer in die dunkeln Tiefen des menschlichen Herzens hinabgestiegen ist, der weiss, dass jetzt erst der schwerste und heftigste Widerstand beginnt, nämlich der Widerstand der Willkühr, der Autonomie. Das „Ich kann nicht“ stellt sich nun offen und ohne Scheu als das, was es unbewusst von Anfang an war, als ein nacktes „Ich will nicht“ dar. So ist das Unwahrscheinliche in der Peripetie gerade die tiefste Wahrheit in ihr.

Die göttliche Gnade, die bisher dem „Ich kann nicht“ in unendlicher Langmuth und Geduld mit ihrem „Du kannst in meiner Kraft“ nachgegangen war, tritt jetzt dem trotzi-gen „Ich will nicht“ mit dem entschiedenen „Du sollst“ entgegen, und das ist der Moment der Entscheidung! Wie der Glaube Gott Gewalt anthun soll (Gen. 32, 26; Matth. 11, 12; Luk. 11, 8; 18, 6 ff.), damit die göttliche Gnade aus der Gerechtigkeit hervorbreche, so thut auch Gott dem Menschen Gewalt an, damit der im Unglauben gefangene Keim des Glaubens (Mark. 9, 24) frei werde und sich in seiner Herrlichkeit entfalte. So weit musste es mit Moseh kommen. Das Unerwartete in der Peripetie war gerade das Nothwendige in ihr.

Ein gewisses Maass von Schwärmerei, die man dann Begeistrung nennt, die Zuversicht des Selbstvertrauens, die übersprudelnde Kraft, das Nichterwägen der Schwierigkeiten, die Kühnheit, die sich unbesehens in die Gefahren stürzt, das Alles steht den Helden dieser Welt wohl an. Aber den Männern, die Gottes Werk ausrichten sollen, den Helden, die für Gottes Sache in den Kampf gehen sollen, steht das Alles nicht nur gar übel an, sondern macht sie auch völlig untauglich zu ihrem Berufe. Alles dieses besass Moseh schon vor vierzig Jahren in reichem Maasse. Aber damals fand ihn Gott untauglich zu dem Werke, zu dem er bestimmt war. Nüchternheit und Besonnenheit, Demuth und Selbsterniedrigung, Bewusstsein der eigenen Schwäche und Ohnmacht sind die unerlässlichen Bedingungen für jegliches Wirken im Reiche Gottes, denn sie sind das Gefäss für göttliche Begeisterung und Weisheit, für göttliche Kraft und Stärke. Darum sagt der Apostel: „Wenn ich schwach bin, so bin ich stark“ (2 Kor. 12, 10). Zu dieser Schwachheit war Moseh in der Schule der Wüste erzogen und bereitet worden. Dass er auch hier ins Extrem sich verirrt hat, dass er die Grenze zwischen der negativen (alles Vertrauen zu sich selbst negirenden) Schwachheit, die Gott will und fordert, und der positiven Schwachheit, die nicht nur das Vertrauen auf eigene Kraft beseitigt, sondern auch das Nichtvertrauen auf Gottes Kraft in sich aufgenommen hat, — dass Moseh diese Grenze überschritten hat, und somit aus dem einen Extrem in das andere, entgegengesetzte umgeschlagen ist, darin zeigt sich die allgemeine Verkehrtheit der menschlichen Natur; aber Gottes Erziehung weiss den Menschen aus der Verirrung nach rechts ebenso zurückzurufen, wie aus der nach links.

Wie nothwendig und wie wichtig es war, dass jetzt vor der Uebernahme seiner Sendung, alle Schwachheit und Verzagtheit, aller Kleinglaube und Unglaube in Moseh erkannt und überwunden werde, leuchtet ein, wenn man erwägt, wie bedenklich und gefährlich jedes spätere Hervorbrechen derselben in der Führung seines Amtes, sei es nun Pharaos, sei es dem Volke gegenüber, gewesen wäre. Dann wäre Moseh's Schmach auch Gottes Schmach, Moseh's Fall auch der Sturz seines Werkes gewesen. Vor Gott muss er als der schwache und ohnmächtige, verzagende und kleingläubige Mensch dagestanden

haben, um durch Gott gestärkt als Gottesheld vor Pharao und dem Volke mit festem, unbeweglichem Muth, mit unerschütterlicher Zuversicht stehen und bestehen zu können.

6. Dass das אֱלֹהֵי אֶשֶׁר אֵלֶיךָ, welches Gott in Vs. 14 als den Namen, mit welchem Moseh Ihn dem Volke als Erretter verkündigen soll, nichts anders ist als eine Umschreibung und Deutung des alten, dem Volke wohlbekannten Namens **Jehovah**, ist durch die Etymologie an sich schon klar, und wird durch Exod. 6, 1 ff. vollends ausser allen Zweifel gesetzt. Zu dem, was bereits im ersten Bande § 13 und § 96 zur Erläuterung dieser beiden Stellen gesagt worden ist, haben wir hier noch einige Bemerkungen nachzutragen. A. Tholuck (ü. d. Ursprung d. Namens Jehova, in dessen vermisch. Schr. I. 377—405) und Hengstenberg (Beiträge II. 204 ff.; vgl. auch Gesenius im thesaurus p. 576 ff.) haben die verschiedenen Annahmen fremdländischen Ursprungs des Namens für immer beseitigt, z. B. dass die Aegypter den Namen der Gottheit durch die Zusammenstellung der sieben Vokale *Ιερωουα* bezeichnet hätten, dass der Name aus Phönizien, Indien oder China herstamme, dass er mit Jupiter, Jovis übereinstimme etc. — Die auf Exod. 3, 14 sich gründende Annahme, dass der Name von הָיָה = היה abzuleiten sei, steht trotz Ewald's curiöser Einrede (Bd. I, § 13, 1) noch bei allen übrigen Auslegern fest. — Die superstitiöse Scheu der Juden vor dem Aussprechen des Tetragrammaton יהוה (sie nennen es deshalb שֵׁם הַמְּפֹרָשׁ = nomen separatum, ὄνομα ἄρρητον) gründet sich auf Levit. 24, 16: וְלֹא יִקְרָא יְהוָה יְהוָה מוֹת יָמוּתָהּ. Das Verbum נִקְרָא heisst nun freilich nicht ohne Weiteres lästern, fluchen = קִבֵּץ, sondern allerdings aussprechen, aber der Zusammenhang der Stelle zeigt deutlich, was für ein Aussprechen hier gemeint ist, nämlich das Aussprechen behufs der Gotteslästung (Buxtorf, Lexic. Talmud. p. 1847 und Hengstenberg, Beitr. II. 223). Der besonders seit Davids Zeit so häufige Gebrauch des Jehovahnamens in der Composition von Eigennamen beweist hinreichend, dass jene Scheu zur Zeit des alten Testaments noch unbekannt war. Sie entstand wahrscheinlich bald nach der Rückkehr aus dem Exil. Denn schon zur Zeit der LXX muss sie herrschend gewesen sein, da diese dem יהוה immer ein Κύριος substituiren. Auch die alttest. Apokryphen wagen es nicht, den Namen zu gebrauchen. Philo (de vita Mos.) bezeichnet ihn als einen solchen, ὃ μόνοις τοῖς ὧτα καὶ γλῶττιαν σοφίᾳ πεκαθαμένοις θέμις ἀκούειν καὶ λέγειν ἐν ἁγίοις, ἀλλὰ δ' οὐδὲν τὸ παράπαν οὐδαμοῦ, und Josephus sagt (Ant. 2, 12, 4): Ὁ Θεὸς αὐτῷ σημαίνει τὴν ἑαυτοῦ προσηγορίαν..., περὶ ἧς οὐ μοι θέμις εἰπεῖν. Der Talmud (Sanhedr. c. 2 fol. 90, 1) sagt: Etiam qui pronunciat Nomen suis litteris, non est ei pars in seculo futuro. Maimonides (More Nebuch. 1, 61) berichtet: Nomen hoc non pronunciabatur nisi in Sanctuario et quidem a sacerdotibus Dei sanctificatis in benedictione sacerdotali et a pontifice ipso die jejunii. Nach dem Tode Simeons des Gerechten sei dies aber abgestellt worden, und von jetzt an auch im Tempel, wie schon längst vorher ausserhalb des Tempels, die Substitution des אֱלֹהֵי gefordert worden, ne illud nomen disceret homo, qui non esset honestus et bonae estimationis (Jad chasaka 14, 10).

Die schon zur Zeit der LXX herrschende Substitution des אֱלֹהֵי (Κύριος) statt יהוה brachte es nun mit sich, dass bei der Vocalisation des Textes dem Letztern stets die Vocale des Erstern gegeben wurden und so יהוה zu einem Kri perpetuum wurde. So klar und unzweifelhaft dies auch vorliegt, hielten dennoch selbst christliche Theologen mit grosser Zähigkeit an der Behauptung fest, dass die Vocalisation יהוה die ursprüngliche und richtige sei, zuletzt noch J. Fr. v. Meyer (Blätter für höhere Wahrh. XI, 306; vgl. auch Stier Lehrgeb. d. hebr. Gramm. I, 327). Reland sammelte die zu seiner Zeit vorhandenen Abhandlungen pro et contra in sr. Decas exercitationum de vera pronunciatione

nominis Jehova. Ultraj. 1707. Er selbst sprach sich in der Vorrede gegen die Ursprünglichkeit der Vocale aus. Seitdem hat Hengstenberg Beitr. II, 224 ff. am Ausführlichsten die richtige Ansicht vertheidigt. Entscheidend sind namentlich folgende Punkte: 1. Wo אֲרֵכִי mit יְהוָה verbunden ist, hat Letzteres die Vocale von אֲרֵכִים; 2. Wo die Praefixa מוֹכֵלֵם mit יְהוָה zusammentreten, haben dieselben nicht Chirek (בִּיהֶוָה u. s. w. nach Analogie von בִּיהֶוָה), sondern Patach und bei מָ Zere, gerade wie bei אֲרֵכִי; 3. Wo auf יְהוָה einer der Buchstaben בּוֹכֵכֵם folgt, erhält derselbe ein Dagesch lene, welches sie bei der Lesung יְהוָה, das auf eine littera quiescens endigt, nicht haben könnten. Dazu kommt noch, dass die Aussprache יְהוָה sich jeder zulässigen Etymologie entzieht. Denn die bei ältern Theologen oft beliebte Deutung, dass יְהוָה eine Composition aus dem Futurum, Präsens und Präteritum des Verbs הוּהוּ sei (im הוּ sei das Futurum, im הוּ das Particip, im הוּ das Präteritum repräsentirt), kann heut zu Tage nur noch als ein Curiosum aus der Kindheit der hebr. Grammatik angesehen werden. Diese sprachlich rein unmögliche Deutung hat auch in Apok. 1, 4 keine Stütze. Wenn dort Gott als *ὁ ὢν καὶ ὁ ἦν καὶ ὁ ἐρχόμενος* bezeichnet wird, so sehen auch wir darin eine erklärende Umschreibung des Namens יְהוָה, aber die Berechtigung aus dem יְהוָה alle drei Zeiten herauszulesen, liegt einzig und allein in der Imperfectbildung des Namens, ist aber auch darin vollkommen gesichert. — יְהוָה ist ohne allen Zweifel die Umsetzung der ersten Person des Imperfects אֲהִיָּה (Exod. 3, 14) in die dritte Person, oder vielmehr umgekehrt, das erklärende אֲהִיָּה in Exod. 3, 14 ist die Umsetzung des יְהוָה in die erste Person. Dass unter den von der Grammatik zulässigen Vocalisationsformen die Lesung יְהוָה die meiste Wahrscheinlichkeit der Genuität für sich habe, ist schon Bd. I § 13, 1 bemerkt worden. Sie trifft auch mit der Angabe Theodorets zusammen ad Exod. 6: *καλοῦσι δὲ αὐτὸ Σαμαρεῖται μὲν Ἰαβὲ, Ἰουδαῖοι δὲ Ἀὐδ*. Die letztgenannte Form ist nichts Andres, als eine Umsetzung des אֲהִיָּה in griechische Schriftzeichen. — Höchst beachtungswerth ist es, dass dem Namen יְהוָה nicht die jüngere Form הוּהוּ, sondern die bei der Abfassung des Pentateuchs schon veraltete Form הוּהוּ zu Grunde liegt, woraus sich mit Sicherheit ergibt, dass, falls der Pentateuch in der Zeit Moseh's oder Josua's entstanden ist, der Name יְהוָה ein uralter, vormosaischer gewesen sein muss. — Die Bedeutung des יְהוָה ergibt sich ganz einfach aus der Dignität einerseits des Verbs הוּהוּ (= wesen, sein) und andererseits des Imperfects (vgl. Ewald's ausführl. Lehrb. § 136) als der Wesende, dessen Wesensbethätigung begonnen hat und noch fortgeht, der noch immer herrlichere Offenbarungen seines Wesens erwarten lässt (s. Bd. I. § 13, 1).

Dass Exod. 6, 3 („Ich bin יְהוָה und bin erschienen dem Abraham, Isaak und Jakob als אֵל שַׁדַּי, aber meinen Namen יְהוָה betreffend, bin ich von ihnen nicht erkannt worden“) nicht besagen will, dass der Name יְהוָה bis dahin gar nicht gekannt worden sei, und was es mit dieser Aussage auf sich habe, ist bereits im ersten Band § 96, 1. 2 ausführlich erörtert worden. Ebenso ist es dort auch — die Richtigkeit der Ergänzungshypothese vorausgesetzt — hinlänglich erklärt, warum der Verfasser der sog. Grundschrift den Gebrauch des Namens יְהוָה bis auf Exod. 6 vermeidet, der Ergänzter hingegen ihn unbedenklich gebraucht. Gegen Ebrard's Ansicht, dass der Name erst durch Moseh dem Volke offenbart, aber von dem (einheitlichen) Verfasser der Genesis proleptisch gebraucht worden sei, spricht ausser dem dort schon Beigebrachten noch Folgendes: 1. das Vorkommen des Namens in vormosaischen Eigennamen. Dahin rechnen wir die Benennung des Berges Moriah in Gen. 22, 14 (vgl. Bd. I. § 2, 1 p. 214), ferner den Namen der Mutter Moseh's Jokebed, Exod. 6, 20 und den Namen der Bitjah (1 Chron. 4, 18

vgl. § 7, 3). Das verhältnissmässig seltene Vorkommen des Jehovahnamens in den Eigennamen der mosaischen und vormosaischen Zeit erklärt sich einfach genug daraus, dass allerdings der Name Jehovah in vormosaischer Zeit (wie auch Exod. 6, 1 besagt) noch nicht so lebendig wie später vom Volksbewusstsein ergriffen und ausgebeutet war. 2. Die Bildung des Namens יהוה aus dem zu Moseh's Zeit (Exod. 3, 14) schon antiquirten Verbum יהי. 3. Das Vorkommen des Jehovahnamens im Segen Jakobs als einer jedenfalls vormosaischen Urkunde (Gen. 49, 18). 4. Das Wort Gottes in Exod. 3, 14 ist gar nicht darnach angethan, als ob es einen neuen, bisher gar nicht gekannten Namen verkünden wolle; vielmehr giebt es sich offenbar als die Ausdeutung eines schon bekannten Namens, dessen ganze Tiefe, Umfang und Gewicht aber noch nicht vollständig erkannt worden ist. — Ebenso wenig können wir den neuesten Deutungsversuch bei J. Richers (die Schöpfungs-, Paradieses- und Sündfluthgesch. Lpz. 1854 S. 453 ff.) billigen. Richers meint nämlich aus der der hebr. Sprache eigenthümlichen Ungenauigkeit in dem Wechsel der Personen, derzufolge sie oft in einer und derselben Rede die verschiedensten Personen durch dieselben Pronomina oder dieselben Verbalformen bezeichnet, — es rechtfertigen und begründen zu können, dass das יהוה in den Worten Gottes: וְשֵׁמִי יְהוָה לֹא כִירְעָתִי לְהֵם gar nicht auf die Patriarchen und die Geschlechter der Genesis, sondern auf die in ägyptischer Knechtschaft schmachtenden Israeliten bezogen werde. Den Vätern der Genesis sei Gott allerdings als Jehovah bekannt gewesen, aber ihren Nachkommen in Aegypten sei der Name und die Kenntniss Jehovah's abhanden gekommen, sie hätten ihn nicht mehr gekannt, nicht mehr unter seinem besondern Schutze, seiner besondern Regierung und Obhut gelebt. —

Der Name יהוה ist (oder vielmehr: wird) allerdings jetzt ein neuer, aber nur in demselben Sinn, wie Christus sagt (Joh. 13, 34): „Ein neu Gebot gebe ich euch“ und doch dabei ein uraltes Gebot nennt, das schon im alten Testament, und namentlich in der mosaischen Gesetzgebung uns allenthalben entgegenweht. Es war eben ein Gebot, dessen ganze Fülle und Tiefe, Bedeutung, Kraft und Werth erst im Christenthum sich vollständig erschloss. Wie das Gebot der Bruderliebe durch die grösste That der Liebe in der Weltgeschichte einen neuen Boden erhielt, auf welchem es sich noch in ganz anderer und herrlicherer Gestalt entfalten konnte, als auf dem bisherigen Boden des Gesetzes, und wie dadurch das alte Gebot zu einem neuen Gebote wurde, — so gewinnt auch der alte Gottesname in der neuen Gottesthat der Erlösung Israels aus Aegypten einen neuen Boden, schlägt neue, tiefere Wurzeln und wird dadurch zu einem neuen Namen.

7. Drei Wunderzeichen werden Moseh verliehen, um sich durch dieselben zunächst vor dem Volke, dann aber auch vor Pharao als Gottesbote legitimiren zu können, damit es sichtbar werde, wie er nicht leer, sondern mit Gotteskräften angefüllt, von Gott gesandt sei. Dass die Zeichen auch für Pharao bestimmt sind, tritt hier noch nicht hervor (sondern erst K. 4, 21), denn hier handelt es sich bloss um Beseitigung des Bedenkens (4, 1): „Das Volk wird mir nicht glauben.“ Auch waren nicht alle drei Wunderzeichen, sondern nur zwei derselben, bestimmt und geeignet, vor Pharao verrichtet zu werden. — Aber auch für Moseh selbst hatte diese Ausrüstung mit der Gabe, Wunder zu thun, eine Bedeutung: sein Zweifel und Kleinglaube sollte durch das Bewusstsein, der Inhaber solcher Kräfte zu sein, überwunden werden, und noch mehr als das: die Wunder waren der Art, dass sie selbst ihm ein Vorbild und eine Bürgschaft für den Fortgang und Ausgang seiner Sendung boten. Baumgarten (Comm. I, 1. p. 415) ist auf falscher Fährte, wenn er die drei Wunder, die Moseh verliehen werden, bloss

als Zeichen für das Volk ansieht und es läugnet, dass sie auch für Moseh Zeichen sein sollen. Es ist nicht an dem, dass das der Zukunft angehörige Zeichen in K. 3, 12 für Moseh hinreichend gewesen sei, und dass das Volk in dem Maasse, als es sinnlicher gewesen sei, auch sinnlichere Zeichen bedurft habe, als Moseh. Verhielte es sich so, dann wäre es nicht nöthig gewesen, dass die Zeichen schon jetzt vor Moseh's Augen geschahen. Eben die fortdauernde Weigerung Moseh's zeigt, dass das Zeichen in K. 3, 12 auch für Moseh noch zu geistig war, dass auch er sinnlichere, präsenste Zeichen bedarf. — Wie nun das Wunder des brennenden Dornbusches nicht ein blosses *θαυμαστόν*, sondern zugleich ein bedeutsames *σημείον* war (Anm. 2), so werden auch die drei Wunder, zu deren Verrichtung Moseh hier ausgerüstet wird, bedeutungsvolle Zeichen sein, die für einen jeden Theil, dem sie bestimmt sind, also für Moseh sowohl, wie für das Volk Israel und für den König Aegyptens, sinnbildlich redende Gottesoffenbarungen sein sollen, die einem Jeden das zu Herzen führen sollen, was ihm zu merken Noth thut. Darum werden auch, wie Baumgarten treffend bemerkt, in K. 4, 8 den Zeichen Stimmen zugeschrieben. —

Das **erste Zeichen** ist dies: Moseh wirft auf Gottes Gebot seinen **Stab** auf die Erde. Der Stab wird zur Schlange und Moseh flieht vor ihr. Aber Jehovah heisst ihn, sie beim Schwanze zu ergreifen; er thut's und sie wird wieder zum Stabe in seiner Hand. — Der Stab war Moseh's Hirtenstab, mit welchem er bisher Jetro's Heerde geweidet hat. Er repräsentirt also seinen Hirtenberuf. Diesen soll er wegwerfen, d. h. seinen bisherigen Beruf aufgeben, um einem neuen Berufe zu folgen. Aber der geworfene Stab wird zur Schlange und Moseh flieht vor ihr. Sein bisheriger Beruf war ein niedriger und verachteter, aber ein ruhiger, friedlicher und gefahrloser. Giebt er diesen Beruf auf, so stürzt er sich in Gefahren, die selbst sein Leben bedrohen. Das sah Moseh voraus und darum weigerte er sich so beharrlich der Uebernahme des neuen Berufs. — Aber auf Gottes Wort hin ergreift er die Schlange, und in seiner Hand wird sie wieder zum Stabe. Es zeigt sich also, dass er die Gefahren, welche die Drangabe seines bisherigen Berufes nach sich zieht, in der Kraft Gottes auch zu bewältigen vermag. Durch die Bewältigung der Schlange erlangt er den Hirten-Stab wieder, aber jetzt ist es nicht mehr sein Stab, sondern der Stab Gottes (4, 20), und mit diesem also umgewandelten Stabe soll er das ihm aufgetragene Werk ausrichten (4, 17). Es ist nach wie vor ein Hirtenstab; auch der neue Beruf ist ein Hirtenberuf. Aus einem Hirten der Schafe Jetro's soll er der Hirte der Schafe Gottes, der Heerführer und Gesetzgeber des Volkes Gottes werden. Er wurde es durch den siegreichen Kampf mit den Gefahren, die zwischen dem beiderseitigen Hirtenamte lagen. Auch das ist zu beachten (s. Hengstenberg, Beitr. III, 523), dass dieser Stab derselbe ist, mit welchem Moseh die Plagen über Aegypten herbeiführen soll, und dass er so das vergeltende Gegenbild des Stabes ist, mit dem die ägyptischen Frohnvögte Israel gezüchtigt haben (K. 5, 14). — Trat nun Moseh mit diesem Zeichen vor das Volk hin, so mussten sie erkennen, einmal, dass die Gefahr, die Moseh's Sendung über sie brachte (und die auch nicht ausblieb; K. 5), werde überwunden werden, und dann, dass der Hirten- und Herrscherstab, mit welchem Moseh sie weiden und führen wollte, kein eigenmächtig ange-maasster, sondern ein von Gott selbst ihm in die Hand gegebener sei; und nun konnte es nicht mehr, wie vormals, heissen (2, 14): „Wer hat dich zum Obersten oder Richter über uns gesetzt?“ — Dasselbe Zeichen verrichtet Moseh später auch vor Pharao (7, 10 ff.). Wir werden dort sehen (§ 16, 2), welche Bedeutung es für ihn hatte.

Nun kommt das **zweite Zeichen**. Moseh steckt seine Hand in den Busen und

sie wird **aussätzig** wie Schnee. Als er sie aber zum zweitenmal in den Busen steckt, wird sie wieder **rein** und gesund, wie zuvor. — Der **Busen** ist der Platz, wo die Hand sich birgt und schützt vor der Kälte und andrer Unbill; in der Wärme des Busens wird sie gehegt und gepflegt, wie in einem Mutterschoos. Aber siehe da, wo sie Schutz und Pflege sucht, wird sie aussätzig. Der **Aussatz** ist die potenzierteste Unreinheit; daher ist der Aussätzige verstossen und verbannt aus der Gemeinschaft seiner Mithürger. Diese unzweifelhaften Data genügen zum vollen Verständniss des Zeichens. Was an der Hand Moseh's geschah, ist ein Bild von dem, was am Volke Israel geschehen ist und noch geschehen soll. Durch die Einwandlung in Aegypten (vgl. Bd. I, § 92, 7) ist Israel geborgen worden vor den verderblichen Einflüssen des kanaanitischen Wesens. Unter der Gunst der ersten Pharaonen wurde Aegypten allerdings zum schützenden und pflegenden Bergungsorte für die leiblich und geistlich bedrängte Familie Jakobs. Aber die Zeiten und die Menschen änderten sich, Israel wurde demnächst in Aegypten geknechtet, verachtet, für einen Gräuel gehalten. Als es aus Aegypten auszog, war es gleich einem heimatlosen Aussätzigen. Aber Jehovah führt es nochmals an einen Bergungsort, wo es gereinigt wird von dem Aussatz, den es aus Aegypten mitgebracht hatte, wo es zum heiligen Volke und zum priesterlichen Königreiche geweiht wird (19, 6). — Dass dieses Zeichen K. 7 nicht ebenso wie die beiden andern vor Pharao producirt wird, erklärt sich sehr leicht. Die Beziehungen desselben waren zu innerlich, zu geistlich, zu tief eingreifend in den Rathschluss Gottes mit seinem Volke, als dass es dazu hätte gebraucht werden dürfen. Es handelte sich bei diesem Zeichen um Dinge, die nur zwischen Gott und seinem Volke allein verhandelt werden konnten.

Auf einem ganz andern Gebiete spielt das **dritte Zeichen**. Es wird ausdrücklich und deutlich von den beiden ersten unterschieden und geschieden. Auch vollzieht es sich jetzt nicht schon vor Moseh's Augen; es kann und soll erst in Aegypten vollzogen werden. Moseh soll nämlich, wenn das Volk den beiden ersten Zeichen nicht glauben werde, **Wasser aus dem Strome** (dem Nil) schöpfen, und es auf die Erde giessen, so werde es zu Blut werden. Dass dieses Zeichen bloss als Befehl und Verheissung, nicht aber als eine sich vor seinen Augen verwirklichende Thatsache übergeben wird, hat nicht etwa seinen Grund darin, dass an der Stätte, wo Jehovah mit ihm sprach, vielleicht kein Wasser bei der Hand war. Vielmehr concentrirt sich alle Bedeutung des Zeichens darin, dass es Wasser aus dem Strom, d. h. aus dem Nil, ist, welches in Blut verwandelt wird. Dasselbe Zeichen, nur in ungleich grösserer Kraft und Ausdehnung soll Moseh, wie sich später zeigen wird, auch vor Pharao verrichten. Nicht mehr bloss eine Hand voll Wasser aus dem Nil, sondern die ganze Wassermenge desselben soll dann, vom Stabe Moseh's berührt, in Blut verwandelt werden (7, 17 ff.), denn es soll nun nicht mehr bloss ein Zeichen für Pharao, sondern zugleich auch eine Plage, ein Gericht über Aegyptenland sein (Vgl. § 18, 1). — Um die Bedeutung dieses Zeichens zu erkennen, muss man sich erinnern, welche Bedeutung der Nil für den Aegypter hatte. Er war die Quelle alles Segens und aller Fruchtbarkeit in Aegypten und wurde daher göttlich verehrt. Mit demselben Stabe, den Gott Moseh in die Hand gegeben, um Israel damit zu weiden und zu führen, soll er auch die Götter Aegyptens zu Paaren treiben; ihre Ohnmacht der Macht seines Gottes gegenüber zeigen. Was den Aegyptern Segen brachte, wird durch Moseh in Fluch verwandelt; was für sie Gegenstand der Verehrung und Anbetung war, wird zum Gegenstand des Abscheus und des Ekels gemacht. Dass Moseh diese Kraft besitze, soll er seinem Volke an einer Handvoll Wassers aus dem Nile

zeigen; dass es seinem Gotte Ernst damit sei, die Götter Aegyptens zu schlagen, soll er vor Pharaon durch die Verderbniss des ganzen Stromes beweisen.

Es sind **drei** Wunderzeichen, womit Jehovah seinen Diener ausrüstet. Sie stehen alle drei, jedes in eigenthümlicher Weise, in Beziehung zu dem Werke, das er auszurichten berufen ist. Die **Drei** ist die Signatur eines in sich selbst einigen und abgeschlossenen Ganzen, das den Verlauf seiner wesentlichen Entwicklung vollendet hat und dadurch zur vollkommenen Darstellung seiner Idee gelangt ist. Das dreifache Wunderzeichen bezeugt, dass Gottes Wunderkraft in Moseh sich als eine vollkommene entfalten will. Ein viertes Wunderzeichen kann und darf Israel nicht verlangen, ohne dem Gericht des sich verstockenden Unglaubens anheimzufallen. Aber ist dem also, so muss auch in der Dreiheit der Wunderzeichen ein Fortschritt und Abschluss in der Darstellung der Idee gegeben sein. Dass es so sei, zeigt unsre Deutung der Zeichen. Drei Objecte sind es, an denen sich Gottes Macht jetzt bethätigen will, an Moseh, den Er zum Hirten und Führer Israels bestimmt hat, an dem Volke Israel, das er von seinem Aussatz reinigen und zum heiligen, priesterlichen Volke machen will, und an Aegypten, das die Ohnmacht seiner Götter erfahren soll. Für jedes dieser Momente ist ein besonderes, Bürgschaft leistendes, Wunderzeichen gegeben, und so in der That die Idee in dem ganzen Verlaufe ihrer Entfaltung dargestellt. Auch die Reihenfolge, in der die Zeichen auftreten, erweist sich so als bedeutsam und nothwendig. Jede andre Reihenfolge würde der naturgemässen Entfaltung der Ideen unangemessen gewesen seyn.

Noch auf einen sehr wesentlichen Punct haben wir schliesslich aufmerksam zu machen. Es ist schon oft bemerkt worden, dass Moseh der erste von Gott gesandte Prophet und besonders der erste Wunderthäter in der Welt gewesen sei. Wir erinnern dabei an das, was wir Bd. I § 97, 1 über das Fehlen der eigentlichen Propheten- und Wunderthätigkeit in der vormosaïschen Zeit gesagt haben. Demnach erkennen wir hier einen wesentlichen Fortschritt in der Entwicklung des Reiches Gottes auf Erden, das Eintreten eines Knotenpunctes in der Geschichte desselben. Bisher ist die göttliche und die menschliche Bundesthätigkeit, obwohl in steter Beziehung zu einander, doch mehr isolirt neben einander gegangen. Das Gottmenschliche, das doch den eigentlichen Charakter dieser Geschichte ausmacht, auf dessen vollkommenste Darstellung in der Person des Gottmenschen sie von Anfang an hinzielt, ist bisher noch nirgends in solcher Weise zur Darstellung gekommen, dass Gottes Wort oder Gottes Kraft sich durch einen dazu ausdrücklich berufenen und beamteten Menschen offenbart habe. Moseh ist nach dieser Seite hin die erste Vorausdarstellung Christi, des Gottmenschen.

8. Wenn Moseh über eine **schwere Zunge** und über Mangel an Beredsamkeit klagt, über Gebrechen, deren Hebung er auch jetzt, nachdem der Ruf an ihn ergangen, noch nicht spüren könne, so gehen, scheint uns, die Ausleger zu weit, indem sie das so verstehen, als ob Moseh gestammelt habe. Moseh sagt, er sei kein Mann der Worte, die Gabe mündlicher Rede fehle ihm. Jehovah erwidert: „Bin Ich es nicht, der dem Menschen den Mund geschaffen?“ In dieser Antwort liegt die Verheissung und Zusage beschlossen, dass die mangelnde Naturgabe durch eine Gnadengabe ersetzt werden solle; und dass diese Zusage erfüllt worden ist, zeigt das spätere Leben und Wirken Moseh's. (Vgl. auch Vs. 15: „Ich will mit deinem und seinem Munde sein, und euch lehren, was ihr thun sollt.“) Dennoch spricht Moseh: „Seude Herr, welchen Du senden willst.“ Das Bedenken, dass er kein Mann der Worte sei, ist durch Gottes Zusage gehoben, aber Moseh kann sich darein noch nicht finden, kann der Zusage noch nicht unbedingt vertrauen. Deshalb verweist ihn Jehovah auf die Beredsamkeit seines Bruders

Aharon, der ihm allenthalben in seinem Amte zur Seite stehen solle. Ich kann mich nicht überreden, dass M. Baumgarten (I, 1 p. 418) u. O. v. Gerlach (I, p. 213 f.) das Richtige getroffen, wenn sie aus dieser Stelle herausdeuten: Moseh sei ursprünglich dazu bestimmt gewesen, bei der Errettung, Führung und Organisation des Volkes Ein und Alles zu sein und namentlich auch das Hohepriesterthum zu verwalten. Das aber habe er durch seine Weigerung verscherzt und nun habe er das ihm bestimmte Amt und Ansehen mit Aharon theilen müssen. Vom Hohepriesterthum ist hier überhaupt nicht die Rede. Aharon soll Moseh's Dollmetscher sein: vgl. Vs. 16: „Er soll für dich zum Volke reden, er soll dein Mund sein und du sollst sein Gott sein“ und K. 7, 1. 2: „Aharon soll dein Prophet sein, er soll vor Pharao reden, was ich dir gebieten werde.“ Von Weitem ist hier noch nicht die Rede. Und dieser Beruf Aharons hat, scheint es, bald seine Endschaft gefunden. Er diente nur zur vorläufigen Beschwichtigung der Bedenken und Zweifel Moseh's, zu einer Stütze und Hülfe des ersten Auftretens Moseh's vor dem Volke und vor Pharao. Sobald Moseh erkannt hatte, wie Gottes Gnade und Gabe ihn mächtig in Worten und Werken (Act. 7, 22) gemacht hat, bedurfte er keines fremden Mundes mehr; er war fortan sein eigener Mund. — Der Beruf zum Hohepriesterthum gelangte erst später an Aharon, und auch dann noch stand die Sache nicht so, dass Moseh durch diesen Beruf seines Bruders etwas eingebüsst, oder sein Amt und Ansehen mit Aharon getheilt habe. Auch als Hohepriester stand Aharon unter Moseh, nicht selbstständig neben ihm. Auch noch in dieser Stellung war Moseh Aharon's Gott, und Aharon Moseh's Mittler. Darin besteht gerade die einzige Stellung Moseh's, die ihres Gleichen im alten Bunde nicht mehr hat (§ 71, 4), dass er als Mittler und Gründer dieses Bundes Ein und Alles war, gleich wie Christus als Mittler und Gründer des neuen Bundes Ein und Alles war; nur dass Moseh und der alte Bund nur ein schwaches, unvollkommenes Vor- und Abbild Christi und des neuen Bundes war. (Vgl. § 48.)

Die Worte Vs. 16: „Er dein Mund, du sein Gott,“ sind an sich klar. Wie der Prophet zu Gott steht, dass er nur redet, was Gott ihm in den Mund giebt, so soll Aharon zu Moseh stehen. Für Aharons prophetische Thätigkeit ist Moseh der inspirierende Gott. Er ist Moseh's Organ und Stellvertreter, wie Moseh Jehovah's Organ und Stellvertreter. Vgl. K. 7, 1. 2: „Siehe, Ich habe dich zu einem Gott gesetzt über Pharao, und Aharon soll dein Prophet sein etc.“

Gleichzeitig mit der Berufung Moseh's fand eine mächtige Gährung im Volke selbst statt, durch die es für Moseh's Sendung empfänglich wurde. Es ist der mächtige und geheime Zug der Sympathie; ein dunkles Vorgefühl, bei Manchen auch wohl eine bewusste Ahnung, dass ein Wendepunct bevorstehe, dass die Zeit der Rettung nahe sei. Die göttliche Verheissung an Abraham in Gen. 15, 13. 14: „Man wird sie zu dienen zwingen und plagen vierhundert Jahre, darnach sollen sie ausziehen mit grossem Gute“, mochte dieser Ahnung entgegenkommen und ihr zum Interpretiren dienen. Dass eine solche Bewegung im Volke vorhanden war, schliessen wir aus dem Gebetseifer des Volkes, von dem K. 2, 23 u. 3, 7 berichtet, vornehmlich aber daraus, dass Aharon sich innerlich getrieben fühlt, seinen Bruder Moseh in seinem Exile aufzusuchen (4, 14), wahrscheinlich um sich mit ihm zu berathen, vielleicht um ihn zur Rückkehr nach Aegypten aufzufordern. Schwerlich wird das Volk in Aegypten Moseh's ganz und gar vergessen, schwerlich die Hoffnungen, zu denen seine wunderbare Lebensführung zu berechtigen schien, ganz aufgegeben haben. Vielleicht kam Aharon im Auftrage einer Anzahl Männer aus dem Volke, die schon Pläne der Rettung entworfen hatten, und Moseh an der Spitze ihrer Unternehmung zu sehen wünschten.

Moseh's erstes Auftreten in Aegypten.

§ 13. (Exod. 4, 18–31.) — Moseh beurlaubt sich nun bei seinem Schwiegervater. Von dem Ereigniss am Horeb sagt er ihm nichts (§ 11, 8). Den Zweck seiner Reise beschreibt er ihm als einen Besuch bei seinen Verwandten in Aegypten. So begiebt er sich mit Weib und Kind auf die Wandrung. — Nachdem einmal der Verkehr Gottes mit Moseh am Berge Horeb angeknüpft ist, wird derselbe auch hinfort lebhaft unterhalten. Auch unterwegs entbehrt Moseh nicht des göttlichen Zuspruchs. Er erhält weitere Unterweisung über sein bevorstehendes Auftreten vor Pharao. „Israel ist mein erstgeborener Sohn“, spricht Jehovah. Darauf soll sich Moseh's Forderung an den König Aegyptens gründen, darauf die Drohung, dass Pharao's Weigerung mit dem Tode seines erstgeborenen Sohnes bestraft werden solle¹⁾. Es wird ferner ihm nochmals (vgl. 3, 19 ff.) in Erinnerung gebracht, dass er des hartnäckigsten Widerstandes von Seiten des Königs sich zu gewärtigen habe. Vergebens werde Moseh alle Wunder, die Jehovah ihm verliehen, vor seinen Augen entfalten. Aber dennoch braucht Moseh diesen Widerstand des Königs nicht zu fürchten, denn Jehovah hat denselben bereits bei seinem Rathschluss in Rechnung gebracht, ja Jehovah selbst will diesen Widerstand und führt ihn selbst herbei als ein Gericht über Pharao, zu um so grösserer Verherrlichung seines Namens vor Israeliten und Aegyptern, wie vor allen Völkern ringsumher. „Ich aber“, spricht Er zu Moseh, „Ich aber will sein Herz verstocken, dass er das Volk nicht lassen wird“²⁾. — Jehovah also schickt sich zum Gerichte an. Aber es ist billig, dass das Gericht am Hause Gottes anfangt (1 Petr. 4, 17). Jehovah's Forderung an Pharao gründet sich darauf, dass Israel sein erstgeborener Sohn ist. Dazu ist Israel aber geworden durch die Erwählung Abrahams, durch den Bund Gottes mit Abraham, Isaak und Jakob, der jetzt erneuert, erweitert und auf eine höhere Stufe der Entwicklung geführt werden soll. Als Zeichen dieses Bundes war die Beschneidung eingesetzt. Und Moseh, der für diesen Bund eifern soll, hat ihn selbst gebrochen, denn sein jüngstgeborener Sohn ist noch unbeschnitten. Er hat in der Schwachheit seines Herzens dem Trotze seines Weibes nachgegeben, die aus falscher Mutterzärtlichkeit und aus Geringschätzung der religiösen Institutionen Israels die blutige Operation bisher nicht zugelassen hat. Moseh befindet sich, da er jetzt aus seinem Exil zur Ausrichtung seines Berufes nach Aegypten zurückkehrt, in ähnlicher Verfassung, wie Jakob damals, als er aus seinem mesopotamischen Exil nach Kanaan zurückkehrte, um seinen Lebensberuf anzutreten (Bd. I, § 80, 4). Auch das Verhältniss

Moseh's zu Gott ist noch kein reines; auch hier waltet eine Störung ob, die erst beseitigt werden muss, ehe Jehovah sich ganz und gar, und rückhaltslos zu ihm bekennen kann; sie muss beseitigt sein, noch ehe Moseh Aegypten, den nächsten Schauplatz seiner Berufsthätigkeit, betritt. Jehovah, der Freund und Beschützer Moseh's, findet an ihm auch noch Grund zum Zorne und zur Feindschaft. Darum als Moseh unterwegs in der Herberge war, kam ihm Jehovah entgegen und wollte ihn tödten. Moseh erkennt sogleich, worauf es ankommt, sei es, dass sein eigenes Gewissen ihn an seine Schuld mahnt, sei es, dass das feindselige Entgegentreten Jehovah's von einem Hinweis auf diese Schuld begleitet war. Zipporah ergreift ein steinernes Messer, beschneidet ihren Sohn und wirft in leidenschaftlicher Erregung ihrem Manne die losgetrennte Vorhaut vor die Füße³). — Nun ist reine Bahn gemacht, und die erste Aeussrung der wiedergewonnenen Huld Gottes ist die, dass Aharon, von Jehovah gesendet, ihm entgegenkommt und am Horeb, dem Berge Gottes, mit ihm zusammentrifft. Wahrscheinlich jetzt schon sendet Moseh Weib und Kind zu seinem Schwiegervater zurück (Exod. 18, 2)⁴). Beide Brüder reisen nun nach Aegypten, versammeln die Aeltesten, verkünden ihnen Gottes Worte und legitimiren sich durch ihre Wunder. Das Volk glaubte, neigte sich und betete an⁵).

1. Israel ist Jehovah's erstgeborener Sohn (4, 22). Mit Recht beklagt sich M. Baumgarten darüber, dass die Ausleger so geneigt sind, diesen Ausdruck zu verflüchtigen und nichts weiter dahinter zu suchen als eine Vorliebe Gottes für Israel, wie ein Vater seinen Erstgebornen vor allen andern Söhnen zu lieben pflege; mit Recht fährt er fort: „Nennt sich Jehovah den Vater Israels, so haben wir uns ein Factum zu denken, das wir als die Zeugung Israels bezeichnen müssen.“ Aber darin können wir ihm nimmer beistimmen, wenn er dies Factum in der leiblichen Zeugung Isaaks sucht, als welche nicht aus der Kraft der Natur, sondern aus der Kraft der Gnade hervorgegangen sei. Sehr richtig bemerkt Baumgarten bald darauf (I, 1 p. 425), dass der Ausspruch, welcher Israel als den Erstgebornen bezeichne, die Berufung der Heiden einschliesse, denn die Erstgeburt weise hin auf die Nachgeburt, und unter den Nachgebornen könnten keine andern verstanden werden als die Heidenvölker. Es scheint ihm aber nicht zum Bewusstsein gekommen zu sein, dass er durch diese unzweifelhaft richtige Behauptung die erstere aufhebt und unmöglich macht. Denn kommt der Begriff des Erstgebornen nur dann zu seinem vollen Rechte, wenn man ihm einen Anfang leiblicher Zeugung aus göttlicher Gnade giebt, so muss Solches auch von den Nachgebornen gelten; und ist die Zurückführung des Einen auf ein geistliches Verhältniss eine tadelnswerthe Verflüchtigung, so ohne Zweifel auch die des Andern. Wie aber wäre eine solche Zeugung für die Heidenvölker nachweisbar?

Allerdings fordert der Begriff der Sohnschaft Gottes eine concrete That der Zeugung von Seiten Gottes. Diese können wir nicht in der Schöpfung suchen, denn da stehen die Heidenvölker Israel völlig gleich, — auch nicht in der Volksbildung an sich, d. h. in der von dem göttlichen Segensworte (in Gen. 1, 26; 9, 1) bedingten und getra-

genen Vermehrung des Stammvaters zu einer volksbildenden Mehrheit von Nachkommen, denn dann wäre Israel nicht der Erstgeborne, sondern der Jüngstgeborne unter den Völkern zu nennen. Auch würde in beiden Fällen nicht Jehovah, sondern Elohim als Vater genannt werden können. Söhne Elohims sind alle Völker und zwar von vorn herein, denn sie alle verdanken ihren Ursprung, ihre Existenz der schöpferischen, welterhaltenden und weltregierenden Thätigkeit Gottes. Ein Sohn Jehovah's kann aber nur der genannt werden, dessen Zeugung aus dem Rathschluss des Heils hervorgegangen ist. Dazu passt nun allerdings die Zeugung Isaaks. Aber Israel heisst nicht bloss ein Sohn Jehovah's, auch nicht der eingeborne Sohn, sondern der erstgeborne Sohn, dem noch andre in gleicher Weise gezeugte Söhne nachfolgen sollen. So sehen wir uns also mit unserm Verständniss auf das geistliche Gebiet gedrängt, und die zeugende That Gottes, durch welche Israel als erstgebornen Sohn Gottes dargestellt wurde, kann keine andre sein, als diejenige, durch welche Israel seinen es von allen Völkern unterscheidenden Charakter erhielt, durch welche ihm die jehovistische Signatur aufgeprägt wurde, die es fortan von allen Völkern unterscheidet, bis auch diese als nachgeborne Söhne dargestellt werden. Das ist die Erwählung Abrahams mit allen aus ihr hervorgehenden Führungen, Verheissungen, Gnadenerweisungen und Züchtigungen, durch welche Israel geworden ist, was es jetzt ist, also das gesammte unter einen Gesichtspunct zusammengefasste Thun Gottes an Abraham und seinem Saamen von dem Rufe aus Ur in Chaldäa bis zu dem Rufe nach dem Berge Gottes in Midian. So begreift es sich auch, dass der Saame Abrahams erst jetzt als Sohn Jehovah's bezeichnet werden kann, was Baumgarten vergebens von seiner Auffassung aus zu erklären sich abmüht, — denn mit dem Auszug aus Aegypten ist erst die Geburt dieses Sohnes vollendet; erst von diesem Momente an hat Israel ein selbstständiges, unabhängiges Dasein.

Der Begriff der Sohnschaft bedingt aber wie den Act der Zeugung von Seiten des Vaters, so auch den Zustand der Wesensgleichheit von Seiten des Sohnes; denn Zeugung ist Mittheilung des Wesens und das Wesen des Vaters muss auch das Wesen des Sohnes sein. Hat Jehovah Israel gezeugt, so muss auch jehovistische Natur in Israel sein. Das jehovistische Wesen Gottes geht auf in der heilsgeschichtlichen Thätigkeit. Durch seine Zeugung aus Jehovah muss also Israel auch heilsgeschichtliche Potenz, heilsgeschichtlichen Beruf in sich tragen.

Der Begriff der Sohnschaft bedingt ferner Rechte des Vaters an den Sohn und Rechte des Sohnes an den Vater. Der Sohn ist dem Vater Gehorsam, Vertrauen, Ehrfurcht und Liebe, der Vater dem Sohne Pflege, Schutz und Erziehung schuldig. In dem Sohnesnamen liegt also für Israel die Pflicht des Glaubens an Jehovah und die Bürgschaft un-
ausgesetzter, unmittelbarer Erziehung von Seiten Jehovah's.

Aber der Begriff der Sohnschaft ist näher bestimmt durch den der Erstgeburt, und der Erstgeborne hat gewisse Vorrechte und Vortheile den Nachgebornen gegenüber. Er ist der Pflege und der Zucht des Vaters schon längst theilhaftig, wenn sie an dem Nachgebornen erst beginnt; er ist schon erzogen, während die andern Söhne erst noch erzogen werden sollen; er hat daher wenigstens zur Zeit noch etwas Wesentliches vor ihnen voraus; — er participirt ausserdem gleichsam an dem väterlichen Ansehen über sie und ist ihr Miterzieher; er ist überhaupt der nächste und natürlichste Repräsentant des Vaters. Das Alles muss sich auch an Israel bewahrheiten, wenn es wirklich der erstgeborne Sohn Jehovah's ist. Das Bewusstsein, der Erstgeborne im Hause Jehovah's zu sein, ist also für Israel eine Weissagung von der Zukunft des Hauses Jehovah's, es ist eine Wiederaufnahme und concretere Gestaltung der Fundamentalweiss-

gung: „In dir und deinem Saamen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden.“ Indem Israel sich als Erstgeborenen weiss, muss es auch wissen, dass die übrigen Völker Nachgeborne zu werden bestimmt sind, dass auch sie berufen sind, an den Gütern des Vaterhauses Theil und Erbe zu haben. Dadurch bestimmen sich die Pflichten Israels sowohl für die Gegenwart wie für die Zukunft dieser Völker.

Eine solche Sohnschaft ist, wenn auch aus geistlicher Zeugung hervorgegangen, doch ebenso sehr eine reale, wie die aus leiblicher Zeugung hervorgegangene. Jehovah kann in Folge dieser Zeugung von Israel ebenso wenig lassen, wie der Vater von seinem leiblichen Sohne (vgl. Jer. 31, 20; Jes. 49, 15 etc.), eben weil er Israel seines eigenen Wesens theilhaftig gemacht hat; — und der durch diese Zeugung Israel imprägnirte Charakter, der es vorläufig von allen Völkern unterscheidet, ist ein wahrhaft realer, der in Fleisch und Blut, in Geist und Seele des Volkes eingepägt ist und Gestalt gewonnen hat. Israels Beruf und Israels Erwählung ist nicht eine blosser Idee, die wie ein Rauch über dem Volke schwebt und vom ersten besten Winde verweht werden kann; es ist vielmehr die Seele, die Volksseele Israels geworden, die, so lange es nicht selbstmörderisch Hand an sein eigenes Leben gelegt hat, alle seine gesunden, normalen Lebensfunctionen beseelt.

2. Ueber die Verstockung Pharaos besitzen wir eine treffliche Abhandlung von Hengstenberg (Beitr. III, 462 ff.), die, obwohl nicht frei von Einseitigkeiten, doch das Verständniss wesentlich gefördert hat. — Die ältern lutherischen Theologen wollten in einseitiger Opposition gegen die Prädestinationslehre nur eine Selbstverstockung des Sünders gelten lassen, und führten deshalb Gottes Mitwirken bei der Verstockung auf blosser Zulassung zurück. „Die rationalistische Theologie eignete sich den Rationalismus der orthodoxen um so bereitwilliger an, da schon die Mitwirkung Gottes zum Guten sich ihr eigentlich nicht über die Zulassung hinaus erstreckte.“ Beide, die orthodoxe wie die rationalistische Theologie, befanden sich dabei im Widerspruche mit der heiligen Schrift, die so oft und unzweideutig die Verhärtung des Menschen als Resultat eines thatsächlichen Eingreifens Gottes darstellt. Die orthodoxe Theologie suchte, weil ihr die Schrift als Gottes Wort galt, den Widerspruch als einen bloss scheinbaren darzustellen und deutete ihren Begriff der Verstockung in die heil. Schrift hinein. So lautet z. B. in unserm Falle die Decisio in A. Pfeiffer's *Dubia vexata* p. 229 also: „Deus dicitur cor Pharaonis indurare permissive, permittendo scil. justo iudicio, ut ille, qui se emolliri non patiebatur, sibi permissus durus maneret in propriam perniciem.“ Die rationalistische Theologie dagegen, die sich durch kein Inspirationsdogma gebunden fühlte, konnte den Widerspruch offen anerkennen und steigerte ihn zu der Behauptung, dass die Schrift Gott zum Urheber der Sünde mache. Gegen beide vertheidigt nun Hengstenberg das gute Recht der heil. Schrift mit besondrer Berücksichtigung der Verstockung Pharaos.

Vor allem kommt es darauf an, wie die Urkunde selbst die Sache angesehen wissen will. Da hebt denn nun Hengstenberg zuvörderst mit Recht hervor, dass die Urkunde die Verstockung Pharaos ebenso oft und ebenso entschieden als eigene That Pharaos, d. h. als Selbstverstockung, wie als Gottes That an Pharaos bezeichnet. Hengstenberg hat herausgezählt, dass siebenmal gesagt ist: Pharaos habe sein Herz verhärtet (K. 7, 13. 22; 8, 15 (11). 19 (15). 32 (28); 9, 7. 34) und ebenfalls siebenmal: Gott habe das Herz Pharaos verhärtet (K. 4, 21; 7, 3; 9, 12; 10, 1. 20. 27; 11, 10). Er findet nun zunächst die Siebenzahl bedeutsam. „Sie deutet an, sagt er, dass die Verhärtung auf dem Bunde Gottes mit Israel ruht, dessen Signatur diese Zahl ist.“ Aber hier

müssen wir widersprechen. Eine siebenmalige Hervorhebung der Verstockung als einer That Gottes lässt sich von dem angegebenen Gesichtspuncte aus begreifen, denn was Gott in der Sache thut, das thut er im Interesse seines Bundes mit Israel. Aber die siebenmalige Hervorhebung der Verstockung als der eigenen, freien That Pharaos kann unmöglich dahin gedeutet werden. Wo Pharaos frei handelt, kann er nicht als im Dienste dieses Bundes stehend angesehen werden. Nur wo sein Thun als Resultat des Thuns Gottes an ihm auftritt, ist diese Beziehung zulässig. — Doch Hengstenberg hat, wie schon von Baumgarten bemerkt ist, falsch gezählt. Nicht siebenmal, sondern zehnmal heisst es: Gott habe Pharaos Herz verhärtet, und zehnmal: Pharaos habe sich selbst verstockt*). Zuerst wird die Verstockung zweimal auf Gott zurückgeführt (K. 4, 21; 7, 3), dann siebenmal auf Pharaos (K. 7, 13. 14. 22; 8, 15 (11). 19 (15). 32 (28); 9, 7), dann wieder einmal auf Gott (K. 9, 12), zweimal auf Pharaos (9, 34. 35), viermal auf Gott (10, 1. 20. 27; 11, 10), wieder einmal auf Pharaos (13, 15), und zuletzt dreimal auf Gott (14, 4. 8. 17). Dadurch ändert sich die Lage der Sache aber sehr bedeutend. Zehn ist die Zahlsignature der Vollständigkeit, denn sie ist der Abschluss der Dekade, innerhalb welcher alle möglichen Zahlformen zur Erscheinung gekommen sind. Wenn nun die Urkunde Pharaos Verhärtung zehnmal unter den Gesichtspunct der Selbstverstockung stellt und ebenso zehnmal sie als Gottes That darstellt, so ist einmal durch die Gleichheit der Zahl auf beiden Seiten ausgesprochen, dass beide Anschauungen nebeneinander bestehen, beide gleich sehr berechtigt sind, und keine in der andern aufgehen soll, — und dann durch die Zehnzahl auf beiden Seiten angedeutet, dass jede dieser beiden bestimmenden Ursachen der Verstockung Pharaos ihren selbstständigen und vollständigen Verlauf gehabt, dass beide sich an ihm erschöpft und vollendet haben. Wir können es deshalb auch nicht als richtig anerkennen, wenn Hengstenberg sagt: „Die Gleichheit der Zahl weist darauf hin, dass die Verhärtung Pharaos sich zur Verhärtung Gottes verhält, wie die Wirkung zur Ursache.“ Mit ganz demselben Rechte, d. h. Unrechte, könnten wir auch den Satz umkehren. Hätte der Verfasser das andeuten wollen, was Hengstenberg herausliest, so würde er auch wohl die beiden Causalitäten so vertheilt haben, dass auf eine göttliche Verstockung immer eine menschliche Selbstverstockung gefolgt wäre. Selbst dies, „dass die Verhärtung in der Ankündigung und im Resumé Gott beigelegt wird“, und somit „Pharaos Verhärtung von der Gottes umschlossen ist“, können wir nicht als Beweis gelten lassen, dass „jene als durch diese bedingt“ dargestellt werden soll. Die Ankündigung der bevorstehenden Verhärtung Pharaos musste nothwendig von der Seite gefasst werden, nach welcher sie Gottes Werk ist, denn nur dann gab sie die Bürgschaft und Zuversicht, die sie bezweckt. Unmöglich konnte Gott in der Ankündigung die Seite der Selbstverstockung allein oder vorzugsweise hervortreten lassen; denn das hätte geheißen, das Volk solle der Willkühr und Hartherzigkeit eines feindselig gesinnten Menschen überlassen werden. Dagegen ist es gewiss nicht ohne Wahrheit, wenn Hengstenberg fortfährt: „Auch scheint es absichtlich zu sein, dass die Verhärtung im Anfange der Plagen vorwiegend Pharaos beigelegt wird, gegen das Ende Gott. Je höher die Plagen steigen, desto mehr nimmt Pharaos Verhärtung einen übernatürlichen Cha-

*) Wenn der Aufsatz in der evang. Kirchenzeitung 1837 No. 50. 51, woran wir nicht zweifeln, von Hengstenberg selbst verfasst ist, so muss es unbegreiflich erscheinen, wie er die dort richtig angegebene Zehnzahl (S. 496) später mit der falschen Siebenzahl hat vertauschen können.

rakter an, desto näher liegt es, auf ihre übernatürliche Causalität hinzuweisen“. Aber darin, dass, auch nachdem im Verlaufe der Plagen schon die göttliche Causalität auf das Entschiedenste in den Vordergrund getreten, doch auch wiederum abwechselnd die Selbstverstockung hervorgehoben wird, — darin finden wir eine Mahnung, beide Causalitäten bis an's Ende uns als nebeneinander wirksam zu denken. Darauf, dass Hengstenberg in seinen beiden Behauptungen eigentlich sich selbst widerspricht und die eine durch die andere aufhebt, wollen wir nur im Vorbeigehen aufmerksam machen. Einmal soll nämlich Pharaos Selbstverstockung sich zur Verhärtung Pharaos durch Gottes Einwirkung verhalten wie die Wirkung zur Ursache, — und dann soll doch auch der Umstand, dass die Verhärtung im Anfange vorwiegend Pharaos, gegen das Ende aber Gott beigelegt wird, dafür zeugen, dass anfangs die menschliche, später die göttliche Causalität vorgeherrscht habe, oder mit andern Worten, dass jene Wirkung und diese Ursache gewesen sei. — Sollen einmal die beiden Causalitäten der Verstockung zu einander in das Verhältniss von Ursache und Wirkung gestellt werden, so hat, das sehen wir hier, die menschliche am meisten Anspruch darauf, als Ursache bezeichnet zu werden. Aber wir läugnen eben, und zwar zunächst auf Grund der Darstellung in unsrer Urkunde, dass wir sie in dies Verhältniss zu einander zu stellen haben. Eine jede von beiden hat ihre Ursache in sich selbst, die eine in dem bösen Willen des Menschen, die andre in dem heiligen Willen Gottes; die Wirkung aber der einen ist die Verstockung des Menschen zu seinem eigenen Verderben, und die Wirkung der andern ist die Verstockung des Menschen zur Verherrlichung Gottes. Nichts desto weniger bedingen sich aber beide Formen der Verstockung gegenseitig, und die eine kann nie ohne die andre stattfinden. Wären die Gottesbezeugungen, von denen unsre Urkunde berichtet, nicht an Pharaos herangetreten, so würde er sich nicht verstockt haben; und hätte Pharaos sündiger Wille nicht dem göttlichen Rathschlusse widerstrebt, so würde Gott ihn nicht verstockt haben.

Das Gesagte bedarf indess noch mehrfach der nähern Erläuterung, um vor Missverständnissen gesichert zu sein. — Es liegt im Ausdruck wie in der Sache, dass die Verstockung nur im Conflict der menschlichen Freiheit mit der göttlichen Gnade sich entfalten kann. Sie ist das endliche Resultat des stetig-negativen Verhaltens des menschlichen Willens gegen den sich ihm positiv kundgebenden göttlichen Willen, der kraft des Heilsrathschlusses keinen Gefallen an dem Tode des Gottlosen hat, sondern dass sich der Gottlose bekehre von seinem Wesen und lebe (Ezech. 33, 11 vgl. 2 Petr. 3, 9; 1 Tim. 2, 4). Sie kann also nur im Kreise der Offenbarung, im Gebiete der Heilsgeschichte vorkommen. Bei einem Heiden kann, so lange er sich bloss in rein heidnischem Lebensgebiete bewegt, von der Verstockung nicht die Rede sein; erst wenn, wie hier bei dem heidnischen Könige Aegyptens, besondre aus der Heilsgeschichte resultirende Gottesbezeugungen an ihn herantreten, wird die Verstockung für ihn möglich.

Weiter ergibt es sich aus dem Begriff der Verstockung, dass sie nur aus bewusster, hartnäckiger Opposition gegen Gottes Willen hervorgehen kann. Im Zustande der Unwissenheit und des Irrthums kann sie nicht stattfinden. So lange es sich dem Menschen noch nicht unabweisbar aufgedrängt hat, dass die Macht und der Wille, gegen die er sich auflehnt, göttliche sind, bleibt noch die Möglichkeit, dass, sobald diese Erkenntniss sich ihm erschliesst, eine Sinnesänderung eintrete, und so lange noch eine Möglichkeit der Bekehrung offen ist, kann von eigentlicher Verstockung nicht die Rede sein. Sie beginnt erst mit dem Momente, wo das klare Bewusstsein in dem Menschen aufgeht, dass er Gott widerstrebe, und wächst in dem Maasse, in welchem dies

Bewusstsein sich ihm immer unzweideutiger, immer unabweisbarer aufdrängt, und die Gottesbezeugung sich immer kräftiger und dringlicher an ihm beweist. — Wie sich dies auch bei Pharao bewährt, wird der Verlauf seiner Geschichte zeigen.

Die Verstockung kann also erst beginnen, wo eine als solche sich kundgebende und als solche sich bewährende Gottesmanifestation in das Leben des Menschen eintritt. Da Gott will, dass alle Menschen selig werden, so kann die erste derartige Manifestation Gottes an den Menschen nur Gnade sein, nur sein Heil bezwecken. Auch für Pharao war die durch Wunder und Zeichen unterstützte göttliche Forderung, Israel ziehen zu lassen, eine Gnade; denn sie bot ihm Gelegenheit und Mittel, den wahren Gott kennen zu lernen, an der Entwicklung der Heilsgeschichte fördernd mitzuwirken und zur Theilnahme an ihren Segnungen zu gelangen. — Wenn nun dennoch der Mensch diese Gnade abweist und sich gegen ihre beseligende Einwirkung verschliesst, welches der Anfang der Verstockung ist, so zeigt sich, dass schon vorher eine ungöttliche Richtung in ihm war, die sich auch jetzt noch, der erkannten göttlichen Willensmanifestation gegenüber, behauptet. Eine ungöttliche Richtung ist nun freilich in jedem Menschen, weil alle Menschen Sünder sind. Sie war in Moseh wie in Pharao; auch Moseh weigerte sich ja lange, in den göttlichen Willen einzugehen. In seiner Weigerung lag die Möglichkeit der Verstockung, aber sie wurde nicht zur Wirklichkeit, weil die Weigerung noch keine absolute war, weil seine Richtung von Gott weg noch durch einen Zug zu Gott hin paralisirt war, der endlich doch unter dem Beistande Gottes zum Siege kam. Als Moseh rief: „Herr, sende, welchen du senden willst“, da war er vielleicht der Grenze absoluter Weigerung, mit welcher die Verstockung beginnt, nahe gekommen; aber dies Wort selbst war noch nicht eine absolute Weigerung, weil noch der Ton der Bitte durch die Weigerung hindurch klingt. Nun aber wird die göttliche Aufforderung zum strengen Befehl, nun heisst es, entweder unbedingt sich Gott ergeben, oder unbedingt mit Gott brechen. Hätte Moseh Letztres gewählt, so, fürchten wir, wäre er der Verstockung anheimgefallen.

Anders war es bei Pharao. Seine ungöttliche Richtung war, als die Gottesmanifestation ihm naht, schon eine entschiedene, unbedingte. Seine Weigerung ist daher auch von vorn herein eine absolute, die nicht, wie bei Moseh, noch ein Gegengewicht in einem Zuge zu Gott hin hatte. Darum ist seine Weigerung auch von vorn herein schon Verstockung. — Pharao verstockt sich gleich beim ersten Angriffe Gottes; er hatte die Gnade, die in diesem Angriff liegt, noch nicht als Gnade empfunden und geschmeckt; nur dass der Angriff von Gott kommt, und dass er mit seiner Weigerung gegen Gott kämpfe, konnte er sich nicht verhehlen. Es ist das aber nicht die einzig-mögliche Entstehungsform der Verstockung. Judas war dem Rufe des Herrn gefolgt, hatte die Lieblichkeit der Gemeinschaft mit dem Herrn gekostet, und konnte doch noch der Verstockung anheimfallen.

Niemand wird die Weigerung Moseh's, so tadelnswerth sie auch ist, Niemand die Versündigung des Petrus, so schwer sie auch wiegt, Niemand endlich das Wüthen des Paulus gegen die Gemeinde des HERRN, so sehr er sich desselben auch später anklagt, als Verstockung, oder auch nur als Anfang der Verstockung bezeichnen wollen. Der Anfang der Verstockung ist ja die Verstockung selbst, denn er schliesst schon ihre Vollendung potentiell in sich. Daraus ergeben sich zwei neue Merkmale der Verstockung: Ehe sie eintritt, ist schon ein sittlicher Zustand vorhanden, der nur noch der Bethätigung bedarf, um zur Verstockung zu werden; und sobald sie auch nur dem Anfange nach thatsächlich eingetreten, ist auch schon ihre Vollendung gewiss. Die Verknöcherung des

Herzens kann wohl fortschreiten, nicht aber zum status integer zurückkehren, ihr Fortschritt kann vielleicht durch Fernhalten alles dessen, was ihn fördert, zeitweilig gehemmt oder verlangsamt werden, nicht aber von dem endlichen Auslaufen in die Vollendung abgehalten werden.

Welches ist nun das Verhalten Gottes zur Verstockung? Gewiss nicht das eines blossen Zulassens. Hengstenberg hat l. c. die dogmatische Unzulässigkeit und Nichtigkeit dieses Begriffes schlagend nachgewiesen und ein unbefangener Blick in die Urkunde erweist ihre exegetische Unzulässigkeit. Nein, Gott will die Verstockung, und darum ist die Selbstverstockung auch immer eine Verstockung durch Gott. Jener sittliche Zustand, den wir als die Voraussetzung der Verstockung, als den Grund und Boden, aus dem sie erwächst, erkannt haben, ist des Menschen eigene Schuld, das Resultat seiner eigenen freien Willensbestimmung. Aber dass dieser sittliche Zustand sich zur Verstockung verkörpert, geschieht nicht ohne göttliche Mitwirkung. Bis zu diesem Momente wirkt der göttliche Wille als erziehende Gnade am Menschen, er will sein Heil; aber von da an wandelt sich die Gnade in richterlichen Zorn und will seine Verdammniss.

Der göttliche Wille (als der Wille des Schöpfers) ist dem menschlichen Willen (als dem Willen des Geschöpfes) gegenüber von vorn herein unwiderstehlich und überwältigend. Aber der menschliche Wille ist doch auch, da Gott ihn zur Freiheit, Selbstbestimmung und Verantwortlichkeit geschaffen hat, des Widerstandes gegen den göttlichen Willen fähig; der göttliche Wille wird also, wenn der menschliche Wille eine ungöttliche Richtung einschlägt und dabei beharrt, demselben nachgeben und weichen müssen. So ist der menschliche Wille vom göttlichen abhängig, und doch auch zugleich unabhängig von ihm. Dieser Widerspruch hat aber seine Lösung darin, dass der göttliche Wille kein starrer, sondern ein lebendiger ist, dass er zum Gehorsam des Menschen sich anders verhält als zur Widersetzlichkeit desselben. Sich selbst zwar bleibt er unter allen Umständen gleich, aber der freien Kreatur gegenüber gestaltet sich seine Manifestation, je nach dem Verhalten der kreatürlichen Freiheit, in verschiedener Weise. In sich ist es derselbe Wille, der den Gehorsamen beseligt und der den Widerspenstigen verdammt, — sein Wesen hat er nicht geändert, sondern nur seine Wirkung, — gleichwie der Sonnenstrahl, der den einen Baum zur Blüthe treibt und den andern verdorren macht, ein und derselbe ist. Der doppelten Modalität des menschlichen Willens: Gehorsam und Ungehorsam —, entspricht eine doppelte Modalität des göttlichen Willens: Gnade und Zorn —, und eine doppelte Wirkung desselben: Segen und Fluch. — Auch wenn der göttliche Wille dem menschlichen weicht, behauptet er seine absolute Uebermacht, denn das Weichen ist nur das durch die menschliche Freiheit bedingte Uebergehen in die andre Form seiner Manifestation. Der menschliche Wille aber ist frei, weil die Lebendigkeit des göttlichen Willens ihm gestattet, sich zu bestimmen, wie er will; er ist aber zugleich auch gefangen, weil er dem göttlichen Willen nie entgehen kann; weil wenn er der einen Modalität des göttlichen Willens sich entzieht, er eben dadurch der andern sich gefangen giebt. Wenn der Mensch sich beharrlich weigert, auf Gottes Willen einzugehen, der doch seine Seligkeit will, dann geht Gott endlich auf des Menschen Willen ein, der auf ungöttlichem Wege Seligkeit sucht und Verdammniss schafft; dann heisst es (wie in Ps. 109, 17): „Er wollte den Fluch haben, der wird ihm auch kommen, er wollte des Segens nicht, so wird er auch fern von ihm sein.“ — Die Verstockung, insofern Gott sie zulässt, ist weiter nichts als die Anerkennung der menschlichen Freiheit, selbst bis zu ihrem äussersten Missbrauch; aber Gott lässt die Verstockung

nicht bloss zu, sondern will und fördert sie auch von sich aus, wenn es einmal durch den Menschen eigene Schuld so weit gekommen ist, dass die Voraussetzungen der Verstockung da sind, dass es nur noch einer Gelegenheit oder eines Anlasses zu ihrer Verwirklichung bedarf. Solchen Anlass führt Gott herbei, und eben darin besteht Gottes Mitwirkung bei der Verstockung. Zur Verstockung muss es dann kommen, aber die Nothwendigkeit dieses Ausganges liegt nicht in dem von Gott herbeigeführten Mittel, sondern im Menschen selbst, nämlich in dem schon vorhandenen sittlichen Zustande des Menschen, den er sich selbst angebildet hat; nicht der göttliche Wille zwingt ihn in die Verstockung hinein, sondern sein eigener ungöttlicher Wille. Die Gottesbezeugungen, welche Anlass geben zum Eintritt, zum Fortschritt, zur Vollendung der Verstockung, sind an sich ebensowohl Mittel zur Förderung in der Heiligung wie in der Verdammniss. Dieselbe Gottesmanifestation, die dem König Aegyptens bei dem ihm eigenthümlichen sittlichen Zustande zur Verstockung Anlass gab, würde unter andern sittlichen Voraussetzungen ein Mittel zur Einführung in das Heil, oder zur Förderung in demselben gewesen sein. Wo eine Gottesbezeugung an den Menschen herantritt, da treibt sie ihn immer vorwärts, entweder tiefer in die Seligkeit oder tiefer in die Verdammniss hinein. Es muss dann mit ihm besser oder schlechter werden, als es zuvor mit ihm stand. Wirkungslos kann sie nicht an ihm vorübergehen, denn sie ist nicht todt, sondern lebendig.

Wäre die Gottesbezeugung nicht an Pharao herangetreten, so wäre die Verstockung nicht eingetreten; hätte Gott die Sache nicht auf die Spitze getrieben durch immer neue und stärkere Manifestationen, so wäre die Verstockung nicht zur Vollendung gediehen; — aber es hätte mit Pharao's Gegenwart und Zukunft um nichts besser gestanden. Denn der Boden, aus dem die Verstockung jetzt hervorstach, wäre doch derselbe geblieben, und zur Entscheidung, zur thatsächlichen, absoluten Entscheidung hätte es bei ihm, wie bei jedem Menschen, doch einmal kommen müssen. Diese Entscheidung ist eine Nothwendigkeit der sittlichen, d. i. der göttlichen Weltordnung. So nothwendig das Gericht das Ende und Ziel der Weltgeschichte und der Lebensgeschichte eines jeden Einzelnen ist, eben so nothwendig ist auch diese Entscheidung eines jeden Einzelnen als die Voraussetzung des Gerichtes. Ob die Entscheidung verzögert oder beschleunigt wird, ändert für das Individuum nichts. Die Gründe der Verzögerung oder Beschleunigung liegen auch nicht im Individuum an sich, sondern in der Stellung, die es im Weltganzen einnimmt. Aus unzähligen Fäden wird die Weltgeschichte zusammengewebt, und Der, der am Webstuhl sitzt, nimmt jeden Faden erst dann, aber dann auch sicher, auf, wenn er ihn für den Plan seines Gewebes am zweckmässigsten verwenden kann. In unserm Falle ist es klar, warum für Pharao jetzt der Moment der thatsächlichen Entscheidung eintreten musste. Es sollte ein neuer Knoten in der Heils- und Weltgeschichte geschürzt werden, wo Pharao's Entscheidung nicht zu entbehren war.

3. Die Begebenheit in der Herberge, von welcher K. 4, 24—26 berichtet, bietet viel Schwierigkeit für das Verständniss dar. Vs. 24 heisst es: „Als er unterwegs war in der Herberge, kam ihm Jehovah entgegen und wollte ihn tödten.“ Wen wollte Jehovah tödten? So wie die Worte jetzt lauten, können sie unmöglich auf Jemand anders als auf Moseh bezogen werden. Dennoch haben mehrere Ausleger angenommen, dass die Todesdrohung nicht Moseh, dem Vater, sondern dem unbeschnittenen Sohne gegolten habe. So neuerdings noch E. Meier (Wurzelwörth. S. 402). Dass Jehovah den Sohn Moseh's tödten wolle, stehe in Beziehung zu Vs. 23. Jehovah drohe, Moseh für die Unterlassung der Beschneidung auf dieselbe Weise zu strafen, wie Er Pharao für seinen Ungehorsam strafen zu wollen erklärt hatte. Da diese Deutung in dem

gegenwärtigen Zusammenhang unmöglich ist, erklärt Meier die Stelle für verstümmelt. Zwischen Vs. 23 und 24 sei ein Vers ausgefallen, welcher aussagte, dass der Erstgeborne des Moseh damals noch nicht beschnitten war, und mit der Drohung endigte: „Wenn du ihn nicht beschneidest, so werde ich deinen erstgeborenen Sohn tödten.“ Die Gleichheit dieses Ausganges mit dem von Vs. 23 mache das zufällige Verlorengehen des conjecturirten Verses begreiflich. Das ist aber nur bodenlose Willkühr, wie wir sie freilich bei einem Meier längst gewohnt sind. Auch handelt es sich hier gar nicht um den erstgeborenen Sohn Moseh's. Da Moseh nach 4, 20 schon jetzt mehrere (nach 18, 3 zwei) Söhne hatte, und nach 4, 25 nur einer von beiden noch unbeschnitten war, so ist es kaum anders denkbar, als dass es der jüngstgeborne war. Wäre es der erst geborne gewesen, so würde er in Vs. 25 auch unfehlbar als solcher bezeichnet worden sein. Wichtiger als das Meier'sche Fündlein scheint ein Bedenken, welches ältere Ausleger veranlasste, die Todesdrohung in Vs. 24 auf den Sohn statt auf den Vater zu beziehen. In Gen. 17, 14 wird nämlich die Unterlassung der Beschneidung mit der Ausrottung des vernachlässigten Kindes, nicht des vernachlässigenden Vaters, bedroht. Allein auch in dieser Stelle ist ohne Zweifel die Ausrottung des Kindes zunächst und zu meist unter den Gesichtspunct einer Bestrafung für die Eltern zu stellen; — und was die Hauptsache ist, diese Drohung gilt für die Zeiten des in voller Kraft stehenden Bundes. Wo der Bund suspendirt war, oder wo der Bund fast bis zur Vergessenheit aus dem Gesichtskreise der Betheiligten gerathen war, wie es jetzt nach 400jährigem, offenbarungslosem Wohnen in Aegypten der Fall war (vgl. 2, 24), da hat die Drohung in Gen. 17, 14 ihre Unnachsichtigkeit verloren. Dennoch war es eine sündhafte Schwäche und Verkehrtheit Moseh's, dass er dem Eigensinne seines Weibes in diesem Puncte nachgegeben hatte, eine Schwäche, die um so greller jetzt hervortrat, da er als der starke Gottesheld auftreten soll, eine Verkehrtheit, die um so stärker erschien, als er den Bund, den er selbst missachtet hat, jetzt erneuern soll. Gegen ihn selbst und unmittelbar, nicht erst mittelbar durch den Sohn, d. h. sein eigenes Leben statt des Sohnes Leben bedrohend, wendet sich daher Gottes Zorn. Diese Begebenheit war zugleich eine neue thatsächliche Bezeugung, wie unverletzlich und heilig von jetzt an wieder der Bund gehalten werden solle; aber in der Drohung lag auch eine Verheissung, eine Bürgschaft, dass Jehovah, der so unnachsichtig für seinen Bund eifert, ihn auch seinerseits mit gleicher Strenge halten werde. Die LXX setzen statt יְרֵךְ in Vs. 24 ἄγγελος Κυρίου wozu sie dem Sinne nach (vgl. K. 3, 2. 4) berechtigt sind. Ob wir dabei an eine sichtbare Erscheinung Jehovah's oder seines Engels zu denken haben, oder bloss an eine von Jehovah ausgehende tödtliche Wirkung, ist indess zweifelhaft. Die Kürze und Unbestimmtheit der Urkunde scheint eher für das Letztere zu sprechen. Wahrscheinlich wurde Moseh plötzlich von einer tödtlichen Krankheit überfallen, in welcher er sogleich Gottes Hand erkannte.

Dass die Unterlassung der Beschneidung zunächst auf Rechnung der Zipporah kommt, spricht sich in der Geschichte deutlich genug aus. Ob sie aber aus blosser Mutterzärtlichkeit sich der Beschneidung überhaupt widersetzt habe, oder ob sie etwa die israelitische Praxis (Gen. 17, 12) verachtend und auf der ismaelitischen Praxis (Gen. 17, 25) bestehend, die Beschneidung ihrer Söhne erst im 13. Lebensjahre geübt wissen wollte, muss dahin gestellt bleiben. Für Letzteres könnte vielleicht ihre genaue Bekanntschaft mit der Art und Weise der Operation, die Vs. 25 vorausgesetzt ist, sprechen. Dass sie einen geschärften Stein dazu verwendet, stimmt mit Jos. 5, 2. Aus der Uebereinstimmung beider Stellen scheint hervorzugehen, dass man in der ältern Zeit überhaupt sich steinerner Messer zu dieser Operation zu bedienen pflegte. War dies der Fall, so

lag der Grund gewiss nicht darin, dass metallene Messer noch wenig im Gebrauch gewesen wären, sondern man gab ohne Zweifel den steinernen Messern als einem einfachen Naturproducte aus symbolischen Rücksichten den Vorzug vor den durch Menschenkunst bereiteten und zum Alltagsgebrauche verwendeten Metallmessern. Auch im Heidenthum bediente man sich bei Operationen von religiöser Bedeutung steinerner Messer, z. B. bei der Mumisirung der Leichen in Aegypten (Herod. 2, 16: *λίθῳ Αἰγυπτιακῷ ὀξύ παρασχίσαντες παρὰ τὴν λαπάρην*) und bei der Castration der Kybelepriester (Catull. 43, 5: *devolvit acuto sibi pondera silice*.)

Zipporah beschnitt ihrem Sohne die Vorhaut, *וַתִּכְרֹם לְיִצְחָק*. — Wie haben wir diese Worte zu verstehen? Sind Moseh's Füße oder des Knaben Füße gemeint? Es kommt darauf an, was unter dem *וַתִּכְרֹם* zu verstehen ist. Giebt dies einen Sinn, der auf Moseh anwendbar ist, so hat die Grammatik sicher nichts dagegen einzuwenden, dass das Suffix auf ihn bezogen werde, da noch im vorigen Verse von ihm die Rede war. Da das Bestreichen der Oberschwelle und der beiden Thürpfosten mit dem Blute des Paschalammes in Exod. 12, 22 ebenfalls durch das Hifl von *כָּנַס* ausgedrückt ist, und ausserdem (man höre und staune über den Scharfsinn des Mannes!) das Anstreichen des Blutes an die Oberschwelle und an die beiden Pfosten der Thür ganz genau dem Blute an der Scham und den beiden Füßen des Beschnittenen entspricht (!!!), so übersetzt E. Meier l. c.: „Sie schnitt die Vorhaut ihres Sohnes hinweg und bestrich (damit, oder mit dem Blute) seine Füße.“ Solchen Unsinn zu widerlegen halten wir nicht der Mühe werth. *כָּנַס* heisst berühren, das Hifl: berühren machen, in Berührung bringen. Es kann dies in ruhiger, gelassener Weise geschehen, aber auch in heftiger, leidenschaftlicher Weise. Die leidenschaftliche Erregung des Weibes, die deutlich genug aus der Geschichte hervortritt, berechtigt uns, Letzterem den Vorzug zu geben. Dann hiesse *וַתִּכְרֹם לְיִצְחָק*: sie warf ihm vor die Füße. Ein Bestreichen der Füße des Beschnittenen mit dem Blute der Wunde wäre völlig ohne Sinn und ohne Analogie. Ebenso wenig hätte es Sinn und Bedeutung, wenn sie dem Knaben die abgelöste Vorhaut vor die Füße geworfen hätte. Desto besser passt Letzteres auf Moseh. Ihr Mann ist, meint sie, daran Schuld, dass sie gegen ihren Willen die blutige Operation hat verrichten müssen. Im Aerger darüber wirft sie ihm die abgetrennte Vorhaut vor die Füße, damit gleichsam aussprechend: „Du hast du, was du verlangst!“

Ist das *וַתִּכְרֹם* aber auf Moseh zu beziehen, so kann es kaum noch einem Zweifel unterliegen, dass Zipporah's Ausruf: „Ein **Blutbräutigam** bist du mir!“ dem Gatten und nicht dem Sohne gilt. E. Meier l. c. hat auch hier wieder ganz absonderliche Weisheit zu Tage gefördert. *וַתִּכְרֹם לְיִצְחָק* sei ein von der Ehe in der Brautnacht entlehnter Ausdruck, und bezeichne daher das neubeschnittene Kind als einen Gott Geweihten, Vertrauten. Durch den Verlust des Blutes bei der bräutlichen Begattung werde die ideelle Verbindung erst zu einer realen; — einen ähnlichen Act stelle die Beschneidung auch am männlichen Geschlechte symbolisch dar, indem es wie das Weib dem Manne, so der grossen Naturgottheit Blut aus dem Geschlechtsgliede opfere, und durch dies Opfer, durch diese symbolische Hingebung an die Gottheit des Lebens sich selbst ihr weihe und dadurch erst ein Recht zur Existenz gewinne. Auch Spencer (p. 61 ed. Pfaff.) meint, der Sinn der Worte Zipporah's sei: *Ritu illo Deo et ecclesiae nostrae, quasi conjugii foedere copulatus es*. Dass die Beschneidung unter den Gesichtspunct eines Verlobens oder Verbindens mit der Gottheit gestellt werden kann, unterliegt keinem Zweifel, dass sie so gedeutet worden ist, bezeugt der arabische Sprachgebrauch des *ختن* = circumcidere. Das Herbeiziehen der Begattung in der Hochzeitsnacht ist aber nichts

desto weniger eine colossale Absurdität, und auch die Spencer'sche Deutung ist unzulässig, schon deshalb, weil Zipporah sagt: Du bist mir ein Blutbräutigam. Wenn aber nach Aben-Esra und Kimchi die Juden ein neubeschnittenes Kind Chatan zu nennen pflegen (was übrigens nicht allgemeine Sitte sein kann, da wir es nirgends anders erwähnt finden; Bodenschatz z. B. erwähnt dieser Sitte gar nicht einmal), so beweist dies nichts, als dass die spätern Juden unsre Stelle so verstanden, d. h. missverstanden haben. — Alles ist dagegen klar und deutlich, wenn wir Zipporah's Wort als an Moseh gerichtet ansehen. Moseh war ihr durch den tödtlichen Anfall, der über ihn kam, so gut wie entrissen. Durch das Blut des Sohnes erkaufte sie sein Leben; sie erhielt ihn wie aus den Todten zurück, vermählte ihn sich von Neuem; er war ihr in der That ein Blutbräutigam geworden. — Wenn es in Vs. 26 heisst: „Sie sprach: Blutbräutigam, in Beziehung auf die Beschneidungen (כְּתוּבָה), so ist der Plural entweder nach bekanntem hebr. Sprachgebrauch als Abstractum zu fassen (von der Beschneidung nicht als einem concreten Act, sondern von der Beschneidung überhaupt als einer religiösen Sitte, die Moseh gefordert, sie aber bis dahin beharrlich verweigert hatte), oder wir fassen es concret und beziehen es dann auf die Beschneidung beider Söhne.

4. Aus Exod. 18, 2 erfahren wir, dass Moseh Weib und Kind zu seinem Schwiegervater zurückgesandt hat. Wahrscheinlich geschah dies schon jetzt. Der Vorfall in der Herberge hat es ihm zum Bewusstsein gebracht, dass Zipporah noch keineswegs in der Verfassung ist, die sie befähigt, mit ihm getrost und glaubenskräftig allen Gefahren, die ihm in Aegypten drohen, entgegenzugehen. Auch mag die Berathung mit seinem Bruder Aharon diesen Entschluss befördert haben.

5. Dass das Volk bei der ersten Begegnung mit Moseh Gott glaubte, ist für Moseh wie für das Volk selbst bedeutsam. Treffend bemerkt M. Baumgarten: „Der Text will uns bei dieser Sinnesäusserung, mit welcher das Volk in seiner Gesamtheit der ersten göttlichen Botschaft entgegenkommt, als einem bedeutungsvollen Anfang festhalten . . . Durch den Glauben beweist sich nun Israel in der That als den Sohn Jehovah's (Vs. 22), denn der Sohn glaubt dem Vater. Auch entspricht dieser Anfang des Samens Abrahams, insofern er Volk ist, der Grundgesinnung des Vaters Abraham (Gen. 15, 6). Also wie das Volk Israel immerhin beschaffen sein mag, der Ruhm gebührt ihm, dass die erste That seines Geistes der Glaube ist, welcher mitten in der härtesten Knechtschaft und Bedrängniss die Erlösung Israels als gegenwärtig schaut.“

§ 14. (Exod. 5. 6.) — Ein guter Anfang ist gemacht: das Volk glaubt und betet an. Als aber Moseh und Aharon vor Pharao hintreten und im Namen Jehovah's, des Gottes Israels, von ihm fordern, er solle Israel drei Tagereisen weit in die Wüste ziehen lassen (vgl. § 12, 4), damit es seinem Gotte ein Fest feiere in der Wüste, ärnten sie nur Spott und Hohn¹⁾. „Wer ist Jehovah, antwortet Pharao, dass ich seiner Stimme gehorchen sollte? Ich weiss nichts von eurem Jehovah, will auch Israel nicht ziehen lassen.“ Von seinem heidnischen Standpunkte aus sieht der ägyptische König in Jehovah nur einen Nationalgott der Hebräer, der ihm den ägyptischen Göttern gegenüber ebenso verächtlich und ohnmächtig erscheint, als das geknechtete Israel dem herrschenden, mächtigen Aegypten gegenüber. Wie das Volk, so sein Gott, und um seine Verachtung gegen

beide zu zeigen, steigert er höhnend den Druck, unter welchem Israel bisher geseufzet hat. Das Volk hat zu gute Tage, darum steigen solche Freiheitsgelüste in ihm auf, meint er, und um ihnen diese gründlich zu vertreiben, befiehlt er, ihre Frohndienste zu verdoppeln. Bisher war ihnen das Material zu ihren Arbeiten geliefert worden; jetzt sollen sie es selbst herbeischaffen und doch ebenso viel Ziegel liefern, wie früher ²⁾. Das ging über ihre Kräfte. Sie blieben mit ihren Leistungen im Rückstande, und ihre Schotherim (oder Schreiber, vgl. § 8) wurden dafür mit Schlägen gezüchtigt. Vergebens beschwerten sie sich bei dem Könige über die unmenschliche Maassregel. Nun zeigt sich, wie schwach doch immer noch der Glaube des Volkes war: sie machen Moseh mit Aharon Vorwürfe, dass sie, statt das Elend des Volkes zu heben, es nur noch tiefer hineingeführt hätten, und wollen von weitem Tröstungen und Verheissungen nichts hören ³⁾. Aber nun soll sich auch zeigen, wie Jehovah den Kleinglauben des Volkes zu überwinden und Pharao's Widerstand zu brechen versteht.

1. Die Forderung, drei Tagereisen weit zur Feier eines Festes in die Wüste entlassen zu werden, scheint für die Aegypter an sich nichts Auffallendes gehabt zu haben. Es erklärt sich dies vielleicht dadurch, dass auch bei den Aegyptern solche Wallfahrten von Zeit zu Zeit stattfanden. Niebuhr entdeckte mitten in der Wüste zwischen Suez und Sinai einen Bergrücken, Surabit-el Khadim, dessen ganzes Plateau mit Bruchstücken von Bildhauerarbeit, umgestürzten Säulen, den Trümmern eines Tempels, dessen Säulen mit dem Haupte der Isis als Kapital verziert sind, bedeckt ist. Alle noch vorhandenen Wände, Säulen und Bruchstücke sind mit ägyptischen Hieroglyphen, Symbolen und Abbildungen opfernder Priester geschmückt. Lord Prudhoe sprach gegen Robinson die sinnreiche Vermuthung aus, dass diese Stätte ein heiliger Wallfahrtsort der alten Aegypter gewesen sei. Vgl. Robinson I, 126—29.

2. Die Frohndienste, von denen hier die Rede ist, bestanden in der Verfertigung von Ziegelsteinen für die Bauten des Königs. Vgl. § 6, 5. — Früher war den Israeliten das dazu nöthige Stroh geliefert worden; von jetzt an aber werden sie dazu gehalten, es sich selbst in den Feldern zusammenzusuchen. Die Ziegelsteine, die bei den Aegyptern im ausgedehntesten Gebrauche waren, wurden nicht (wie Luther irrthümlich in seine Uebersetzung hineingetragen hat) gebrannt, sondern an der Sonne getrocknet. Der dazu verwandte Thon wurde, um ihnen grössere Consistenz zu geben, mit gehacktem Stroh vermischt. Rosellini hat Ziegelsteine mit dem Stempel des Königs Thutmes IV (des fünften in der 18. Dynastie) aus Theben mitgebracht. Ihre Untersuchung zeigte, dass denselben immer Stroh beigemischt war. Prokesch (Erinnerungen II, 31) sagt: „Die Ziegelsteine (der Pyramide zu Daschur) sind aus feinem Nilschlamm mit Häckerling gemischt. Diese Beimischung giebt den Ziegeln eine unbegreifliche Dauer.“ Mit Recht macht Hengstenberg (Mos. u. Aeg. p. 78 f.) diese Uebereinstimmung als ein denkwürdiges Zeugniß für die genaueste Bekanntschaft des Verfassers mit den ägyptischen Zuständen geltend.

L. de Laborde (Comment. géogr. p. 18) bemerkt zu dieser Stelle: J'ai assisté aux travaux du canal, et les moyens comme le résultat m'ont semblé en tous points répo-

dre aux versets de l'Exode. Cent mille malheureux remuaient la terre, la plupart avec les mains, parceque le gouvernement n'avait fourni en nombre suffisant que des fouets pour les frapper; les pioches, les pelles et les couffes manquaient. Ces paysans, hommes infirmes, vieillards (les jeunes gens avaient été réservés pour l'armée et la culture des terres), femmes et enfants, venaient principalement de la haute Egypte, et étaient répartis sur le cours présumé du canal en escouades plus ou moins nombreuses. L'entreprise était dirigée par des Turcs et des Albanois, qui avaient établi parmi les paysans des conducteurs de travaux responsables de la tâche imposée à chaque masse d'hommes. Il faut dire, que ces derniers abusaient plus que les autres de l'autorité, qu'ils avaient reçue. Tout ce monde de travailleurs était censé recevoir une paie et une nourriture, mais l'une manquait depuis le commencement des travaux jusqu' à la fin, l'autre était si précaire, si incertaine, qu'un cinquième des ouvriers mourut dans cette misère sous les coups de fouet, en criant vainement, comme le peuple d'Israel (5, 15. 16) etc.

3. Die moderne Kritik, welche K. 6 der Grundschrift und die vorangehenden Kapp. 3—5 dem Ergänzer zuschreibt, sieht beide Abschnitte als verschiedene Relationen einer und derselben Begebenheit an, während nach der jetzigen Stellung beide im Verhältniss des Fortschrittes zu einander stehen. Allerdings finden sich fast alle einzelnen Züge aus der in K. 6 berichteten Berufung in K. 3—5 wieder, so dass man wohl versucht sein möchte, jenes als eine ältere, kürzere und summarische Darstellung derselben Begebenheit anzusehen. Indessen ist es auch denkbar, dass nach dem Misslingen der ersten Mission an Pharao in Moseh wiederum dieselben Zweifel und Bedenken, die er schon am Horeb geltend gemacht hatte, sich regten und daher die Berufung mit denselben Vertröstungen und Verheissungen, durch welche sie dort waren überwunden worden, sich erneuern musste. Jedenfalls aber liegt, auch wenn wir in beiden Abschnitten verschiedene Relationen anerkennen müssten, im zweiten Abschnitte ein Fortschritt, der den Redactor berechtigte, auf die ausführlichere Darstellung in K. 3—5 die mehr summarisch gehaltene in K. 6 folgen zu lassen. Es ist nämlich der Fortschritt von dem Starkglauben, den Israel anfangs (4, 31) kund gab, zu dem Kleinglauben, den es jetzt nach dem Misslingen des ersten Versuches kund giebt (6, 9).

4. Ueber die dermalige **Residenz** des ägyptischen Königs vgl. Bd. I § 92, 5 und die Retractation des Gegenstandes unten bei § 33, 2.

Die Zeichen und Wunder in Aegypten.

Vgl. Lilienthal, gute Sache IX, p. 31 ff. — S. Oedmann, verm. Samml. aus d. Naturkde zur Erkl. d. h. Schr. Aus d. Schwed. v. Gröning, Rost. 1786 ff. — Rosenmüller, altes und neues Morgenland Bd. I. — Hengstenberg, die Bb. Mose's u. Aeg. p. 93 ff. — Hävernicks, Vorless. über d. alttest. Theol. p. 176 ff. — L. de Laborde, comment. géogr. p. 22 ff. — J. B. Friedreich, zur Bibel. Nürnberg. 1848. I, 95 ff.

§ 15. (Exod. 7, 1—7.) — Pharao hat Gottes Wort mit Hohn abgewiesen. Nun redet Gott durch Thaten zu ihm. Und wie des Wortes, so ist Moseh auch der Thaten Ausrichter. Auf die fruchtlose Verhandlung folgt die Kriegserklärung und demnächst der Krieg selbst. Moseh, der Hirte und Führer Israels, und Pharao, der König Aegyptens, stehen einander gegenüber. Aber Moseh ist der Bote und Repräsentant Jehovah's, den Pharao im Vertrauen auf die Macht seiner Götter verachtet.

Darum ist der Kampf, der jetzt beginnen soll, seinem eigentlichen Wesen nach ein Kampf Jehovah's gegen die Götter Aegyptens¹⁾. Moseh führt daher nicht die gewaffneten Schaaren seines Volkes gegen Pharaos Rosse und Reisige in's Feld; nicht der weltlichen Macht des ägyptischen Königs wirft er den Fehdehandschuh hin, sondern seinen Göttern. Es ist das Gebiet des Wunders, auf welchem der Kampf ausgefochten werden soll, ein Gebiet, auf welchem Aegypten sich besonders stark dünkt, denn die Magie, jene finstre Lebenskraft des Heidenthums, steht in Aegypten, dem Lande der Traum- und Zeichendeuter, der Beschwörer und Zaubrer, dermalen auf dem höchsten Gipfel der Entfaltung ihrer geheimnissvollen Macht²⁾. —

1. Die gesammte alte Kirche (nur der Brief an den Diognet bildet eine vereinzelte Ausnahme) war innigst überzeugt von der **Realität der heidnischen Götter**. Der Götzendienst galt ihr als Teufelsdienst im eigentlichsten Sinne des Wortes. Eben so wenig wie diejenigen Heiden, die noch mit voller Ueberzeugung der ihnen von den Vätern überkommenen Religion anhingen, zweifelten auch die Kirchenväter daran, dass den Göttern und Göttinnen der Mythologie reale, wesenhafte, persönliche Existenz zukomme, und dass der Gottesdienst, mit welchem dieselben verehrt wurden, wie er subjectiv, im Sinne der Dienenden, auf bestimmte, übermenschliche Wesen hinzielte, so auch objectiv solche erreiche und von ihnen acceptirt werde. Die Kirchenväter standen zwar schon in einer Zeit, wo die ursprüngliche Kraft des Heidenthums gebrochen war, aber auch das gebrochene Heidenthum, auch die *disjecti membra poetae*, machten auf sie noch den überwältigenden und unabwiesbaren Eindruck, dass es sich hier um etwas gar Anderes, als um eitle Phantasiegebilde oder um nichtige Speculationen müssiger Köpfe handele; dass vielmehr überirdische Kräfte und Wirkungen von furchtbar ernster Realität dabei im Spiele seien. Diesen Eindruck, den die unmittelbare Anschauung des heidnisch-gottesdienstlichen Treibens auf sie machte, fanden sie in der heiligen Schrift alten und neuen Testaments bewahrheitet; und je zuversichtlicher sie das Heil in Christo als ein reales und persönliches erkannt, ergriffen und erfahren hatten, um so weniger zweifelten sie auch an der Realität der gegensätzlichen Mächte des Unheils im Heidenthum. Mit einem Worte sie fanden in den Göttern und Göttinnen des Heidenthums die Mächte finstern Verderbens, die Geister des Abfalls, die in der Luft herrschenden Fürsten und Gewaltigen, von denen die Schrift redet, wieder. Dass sie dabei über die Grenzen biblischer Berechtigung hinausgingen, soll nicht gelängnet werden. Dagegen muss aber behauptet werden, dass sie dabei allerdings die materiale biblische Wahrheit ergriffen hatten, und nur formal in der subjectiven, doctrinären Zurechtlegung derselben irrten, während die neuere gläubige und ungläubige Theologie, welche den heidnischen Göttern alle objective Realität abspricht und sie für blosse Phantasiegebilde erklärt, sich völlig ausserhalb der Wahrheit gebettet, und sich das Verständniss des Heidenthums nicht nur, sondern beziehungsweise auch das Verständniss des Kampfes im Reiche Gottes gegen die Mächte des Heidenthums unmöglich gemacht hat. Auf dieser falschen Fährte finden wir auch noch Hengstenberg (Beitr. III, 247 f.), der in dem Eifer seines wohlberechtigten Kampfes gegen das rationalistische Fündlein von einem hebräischen Nationalgott behaupten zu können meint, die Bibel

lasse den Göttern des Heidenthums nicht einmal eine Daseins-, geschweige denn eine Wirkungssphäre. Dagegen hat aber auch die Erkenntniss des wahren Verhältnisses unter den Theologen der Gegenwart sich wieder Bahn gebrochen. Wir finden sie unter Andern namentlich vertreten von J. T. Beck (Einl. in d. System d. chr. Lehre S. 102 f. u. Christl. Lehrwissensch. I, 259), Rodatz (luth. Zeitschr. 1844 H. II. S. 31), Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 81), M. Baumgarten (Comment. I, 1 p. 469; I, 2 p. 351 u. ö.), v. Hofmann (Weissag. u. Erf. I, 120; Schriftbew. I, 302 ff.), Nägelsbach (Der Gottmensch. Nürnberg. 1853. I, 244) etc. Aus etwas früherer Zeit nennen wir: G. Menken (Homilien über d. Gesch. d. Elias. 2. A. Brem. 1823 p. 107 ff.) und noch weiter zurück Chr. A. Crusius (Hypomnemata ad theol. proph. I, 129 ff.) als Vertreter der richtigen Ansicht.

Crusius (l. c.) behauptet mit vollem Rechte: *Sacrae literae a Mose usque ad Novum Test. constanter docent, Deastros esse daemones. Quorum etsi Deitas negatur, non ideo entitas, ut ita dicam, negari censenda est, cum potius contrarium aperte pateat.* Welche unbefangene Exegese wird es läugnen können, dass in Stellen wie Ex. 12, 12; 15, 11; 18, 11; Num. 33, 4; Deut. 10, 17; Ps. 86, 8; 95, 3; 96, 4; 97, 9; 135, 5; 136, 2 f. etc. den heidnischen Göttern nicht nur eine „Daseins-“, sondern auch eine „Wirkungssphäre“ zugeschrieben ist? Jehovah verheisst Ex. 12, 12: Ich will durch ganz Aegyptenland gehen in dieser Nacht... und an allen Göttern Aegyptens will Ich Gerichte üben, Ich Jehovah. Moseh jubelt in seinem Lobgesange Ex. 15, 11: Wer ist wie Du unter den Göttern Jehovah? Jetro bekennet Ex. 18, 11: Nun weiss ich, dass Jehovah grösser ist, denn alle Götter! Auch an den Göttern, denen Israel in der Wüste diente, hat Jehovah Gerichte geübt (Num. 33, 4). Moseh predigt Deut. 10, 17: Jehovah, euer Gott, ist der Gott der Götter und der Herr der Herren. Die Psalmendichter schildern Jehovah als hoch erhaben über alle Götter (Ps. 97, 9; 135, 5), als einen grossen König über alle Götter (Ps. 95, 3), als furchtbar über alle Götter (Ps. 96, 4), dem keiner gleich ist unter den Göttern (Ps. 86, 8). Bei den Propheten erscheinen die Gerichte Gottes über die heidnischen Mächte als ein Sieg und Gericht Gottes über die heidnischen Götter u. s. w. Wer wird nun wohl dem theokratischen Gesetzgeber, Dichter oder Propheten die Absurdität aufbürden wollen, dass sie gemeint hätten, dem Volke nicht besser die Ueberzeugung von Jehovah's absoluter Macht und Herrlichkeit einprägen zu können, als durch den beständigen Nachweis, dass Jehovah mächtiger sei als Nichts erhabener als ein leeres Phantasiegebilde; grösser als das, was gar nicht existirt; Sieger über dasjenige, dem weder eine Daseins- noch eine Wirkungssphäre zukommt; Herrscher über Nichtseiendes; Richter über nie Dagewesenes? Cervantes lässt den Ritter von La Mancha gegen Windmühlen fechten; Schlimmeres noch würden die Propheten gethan haben, wenn sie ihren Jehovah hätten kämpfen, siegen und Gericht halten lassen über etwas, das nach ihrer eigenen Ueberzeugung gar nicht einmal existirt.

Hören wir, was Hengstenberg einzuwenden hat. Die Nichtexistenz der heidnischen Götter erweist er zunächst aus dem, was der Pentateuch von Jehovah aussagt: „Jehovah ist Elohim, der Gott Israels zugleich die Gottheit, in Ihm quidquid divini est enthalten;“ (aber die Götter der Heiden heissen und sind doch auch Elohim); „Jehovah ist der Gott der Geister alles Fleisches (Num. 16, 22; 27, 16); Er ist der Schöpfer Himmels und der Erde; sein sind die Himmel und die Himmel der Himmel und die Erde und Alles, was darauf ist (Deut. 10, 14); Er speiset und kleidet die Fremdlinge (Deut. 10, 17. 18); von Ihm geht der Segen aus, der durch die Nachkommenschaft der Patriarchen über alle Geschlechter der Erde kommen soll; Er ist der Richter der ganzen Erde (Gen. 18). Was bleibt nun wohl, da Alles durch Jehovah occupirt ist, für die

Götzen noch übrig? Sie können nur *λεγόμενοι θεοί* sein, 1 Kor. 8, 5.“ — (Vollkommen richtig; — sie können nicht Götter sein, wie Jehovah es ist, nicht Götter neben Ihm, von gleichem Wesen, gleicher Macht und gleicher Bedeutung wie Er. Aber Hengstenberg behauptet mehr als das. Er fährt fort:) „Sie können nicht sein, weil sie nirgends eine Sphäre der Wirksamkeit, nirgends eine Daseinssphäre haben.“ Welch ein Sprung in der Beweisführung! — Mit vollkommen gleichem Rechte, d. h. Unrechte, hätte Hengstenberg auch sagen können: Engel, Menschen, Thiere können nicht sein, weil sie nirgends eine Sphäre der Wirksamkeit, nirgends eine Daseinssphäre haben. Die Daseinssphäre der heidnischen Götter ist die Sphäre der Geschöpflichkeit, aber der überirdischen, — ihre Wirkungssphäre ist eben das Heidenthum, nämlich das Gott entfremdete, das sich von Dem, der allein Gott ist, losgesagt hat.

Weiter beweist Hengstenberg die Nichtexistenz der heidnischen Götter aus dem, was der Pentateuch von diesen selbst aussagt: „Sie werden *אֱלִילִים*, Nichtse genannt (Lev. 19, 4), *לֹא אֱלִים* und *הַבְּלִים* (Deut. 32, 21), *לֹא אֱלֹהִים* (ebend. Vs. 17), *הַבְּלִים*, *stercorei* (Lev. 26, 30; Deut. 29, 16).“ Daraus soll nun folgen, dass ihnen gar keine Existenz zukomme, dass sie nur ein „Gebilde der Phantasie“ seien! Damit soll dann ferner das gewichtvolle Zeugniß der oben angeführten Stellen für die objective Realität der Mächte, welche das Heidenthum als seine Götter verehrte, darniedergeschlagen sein! Folgt denn etwa daraus, dass die *λεγόμενοι θεοί* des Heidenthums Nicht-Gott sind, auch dies, dass sie überhaupt nichts und nicht sind, nicht existiren? folgt aus ihrer Ohnmacht Jehovah gegenüber auch ihre Ohnmacht den Menschen gegenüber? Heisst denn *אֱלִילִים*: überhaupt nicht existirend, oder nicht vielmehr: nicht das seiend, wofür es sich ausgiebt, wofür es angesehen und gehalten wird? (cf. Gesenius s. h. v. p. 103: 1) adj. qui nihili est, vanus, inanis, debilis). Meinte denn Iliob (13, 4), wenn er die Freunde, die ihn zu trösten gekommen waren, *רִפְאֵי אֱלִילִים* (nichtige Aerzte) nannte, dass sie gar nicht existirten? oder rief Sacharja (11, 17) über etwas, das gar nicht existirte, Wehe aus, als er den *רֹעֵי הָאֱלִילִים* (den nichtsnutzigen Hirten) schalt, der die Heerde verwahrlost? — Ebenso verhält es sich mit der Bezeichnung der Götter als *הַבְּלִים*. Oder meinte etwa Eva, als sie ihren zweitgebornen Sohn *הָבֶל* nannte, dass gar nicht existire? oder wollte Iliob (7, 16) mit seinem *כִּי הָבֶל יָמִי* aussagen, dass seine Tage gar nicht dagewesen seien? wollte der Prediger mit seinem *כָּל הָבֶל* (Alles ist Hauch, eitel) allen Dingen die Existenz absprechen?

Endlich wird nicht ohne Emphase gesagt: „Schliesst denn wohl Jemand in der Welt, dass, wer sagt: Christus habe die Götter Griechenlands besiegt, — an die Existenz dieser Götter glaube, zumal wenn er anderwärts wiederholt und nachdrücklich erklärt, dass er diese Götter nur für ein Gebilde der Phantasie halte?“ Freilich wird man Erstres für eine leere Phrase, höchstens für eine poetisch sein sollende Redensart halten müssen, wenn Letzteres der Fall ist. Aber eben nur dann, — nur wenn es von vorn herein feststeht, dass die Götter Griechenlands eitle, wesenlose Phantasiegebilde sind, wird man es so verstehen können; das ist aber, wie wir gesehen haben, auf biblischem Boden durchaus nicht der Fall.

Wir bleiben also bei dem Satze des trefflichen Crusius: *Quorum etsi deitas negatur, non ideo entitas negari censenda est*. Nur so ist es zu erklären, dass die h. Schrift in einem Athem die Realität und zugleich die Nichtigkeit der fremden Götter behauptet, z. B. Ps. 96, 4. 5 u. 1 Chron. 17 (16), 25. 26; vgl. auch 1 Kor. 8, 4. 5 und 10, 19. 21.

Wir können uns hier noch nicht auf die Untersuchung einlassen, wie weit die Lehre von den Dämonen zur Zeit des Pentateuches schon entwickelt war. Aber so viel kön-

nen wir schon hier behaupten, wäre in dieser Zeit noch keine Dämonologie vorhanden gewesen, es hätte sich aus der oben nachgewiesenen Anschauung von der Realität der heidnischen Götter eine solche entwickeln müssen. Ist Jehovah der einige und einzige, der höchste und absolute Gott, und sind andererseits die sogenannten Götter der Heiden reale, überirdische Wesen und Mächte (אֱלֹהִים), die für den Heiden durch ihre Macht Gegenstand der Furcht und der Verehrung*), durch ihre Unmacht aber für Jehovah und sein Volk אֱלֹהִים und אֱלֹהִים sind; die von Jehovah geschaffen, Ihm dennoch widerstreben, aber durch Ihn geschlagen und gerichtet werden, — so haben wir schon die wesentlichsten Voraussetzungen für die biblische Dämonenlehre. — Das Un- und Widergöttliche jener von den Heiden als אֱלֹהִים verehrten Mächte giebt sich schon kund in dem Gerichte, das von Seiten Jehovah's über sie ergeht; es ist aber auch in dem Namen ausgeprägt, den Deut. 32, 17 und Ps. 106, 37 ihnen beilegt: שָׁרִים von שָׂרַר violenter egit, vastavit, daher s. v. a. Zerstörer, Verwüster, d. h. ungöttliche Dämonen.

Wie nahe es dem spätern jüdischen Gesichtskreise lag, die heidnischen Götter als Repräsentanten dämonischer Mächte anzusehen, beweisen die LXX, welche die Ausdrücke שָׁרִים in Deut. 32, 17 und Ps. 106, 37, אֱלֹהִים in Ps. 96, 5 (πάντες οἱ θεοὶ τῶν ἐθνῶν δαιμόνια); בַּר (Glücksgottheit = Baal) in Jes. 65, 11 u. dergl. durch δαιμόνια wiedergeben.

Diese Anschauung hat aber auch das neue Testament vollständig legitimirt. Schon dass Act. 16, 16 den Dämon der Magd zu Philippi ein πνεῦμα Πύθωνος nennt, kann dahin gezogen werden. Ganz unzweideutig und unzweifelhaft spricht sich aber Paulus 1 Kor. 10, 20. 21 darüber aus: „Was die Heiden opfern, das opfern sie den Dämonen und nicht Gott. Ich will aber nicht, dass ihr der Dämonen theilhaftig (κοινωνοὶ τῶν δαιμονίων) werdet. Ihr könnt nicht den Kelch des Herrn trinken und den Kelch der Dämonen; ihr könnt nicht am Tische des Herrn Theil haben und am Tische der Dämonen.“ Ex quo statim apparet, sagt Crusius (l. c. p. 133), Apostolum daemonia illa pro naturis existentibus habere, non pro figmentis cerebri humani. Alioqui communione cum illis interdicere non poterat, quia non entis nulla praedicata sunt. Hier spricht der Apostel seine Ueberzeugung von der realen, persönlichen Immanenz dämonischer Mächte bei den heidnischen Gottesdiensten so klar und bestimmt aus, dass eine andre Deutung nicht möglich ist. Freilich hebt er an einer andern Stelle (1 Kor. 8, 4. 5) ebenso wie der Pentateuch auch die andre Seite der Sache hervor: „Ueber das Essen des Götzenopfers wissen wir, dass ein Götze nichts ist in der Welt (ὅτι οὐδὲν ἔδωλον ἐν κόσμῳ vgl. 10, 19 und 7, 19), und kein andrer Gott ist, als nur Einer.“ Dass der Apostel hier nicht, (was ohnehin mit K. 10, 20. 21 unvereinbar wäre) den Götzen reale Objectivität absprechen will, zeigt das Folgende: „denn wenn wirklich sogenannte Götter sind (καὶ γὰρ εἴπερ εἰσὶ λεγόμενοι θεοί), sei es im Himmel, sei es auf der Erde, — wie denn wirklich viele Götter und viele Herren sind (ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ καὶ κύριοι πολλοί), so haben wir doch Einen Gott, den Vater etc. Den Satz, dass die λεγόμενοι θεοί wirklich existiren, stellt der Apostel zuerst allerdings bedingungs- und voraussetzungsweise als eine von der allgemeinen Meinung getragene Ansicht hin, aber den dadurch hervorgerufenen Zweifel, ob diese

*) Durch Delitzsch (Genesis. 2. A. I, 31 und II, 171 ff.) bin ich überzeugt worden, dass meine früher vorgetragene Ansicht (Bd. I, § 13, 1), wonach אֱלֹהִים von אָל = stark sein abzuleiten, unhaltbar ist, dass vielmehr auf das Arabische Aliha = stupeuit, pavore correptus est, transitiv: coluit, adoravit Deum zurückgegangen werden muss.

Meinung auch die seinige sei, beseitigt er, sich selbst corrigirend, sofort durch den parenthetischen Satz: *ὥσπερ εἰσὶ θεοὶ πολλοὶ* etc., der es auf das Bestimmteste aussagt, dass jene Volksmeinung im vollen Rechte sei.

Nirgends sagt die heil. Schrift aber aus, dass die mythologische Götterwelt mit der objectiven Dämonenwelt sich vollkommen decke, d. h. dass jeder im heidnischen Cultus individualisirte Gott mit einem individuellen Dämon persönlich identisch sei, oder umgekehrt, dass jeder besondere Dämon auch einen besondern Heidengott darstelle, dass also Osiris und Isis, oder Jupiter, Mars und Venus etc. je eine bestimmte und immer dieselbe dämonische Persönlichkeit sei. Sie sagt vielmehr nur aus, dass der Cultus der Heiden nicht ohne reale Objecte sei, dass jede auf einen heidnischen Gott bezügliche Verehrung auf eine wesenhafte, persönliche, überirdische Macht treffe und von dieser acceptirt werde; und dass so wie der Heide sich durch seinen Cultus an eine solche persönliche Macht hingebe, so auch vice versa diese Macht ihm entgegenkomme und mit ihm in wesenhafte Gemeinschaft trete. Was die Heiden opfern, sagt Paulus, das opfern sie den Dämonen, — es gilt in ihrer Meinung einem Gotte, aber es trifft einen Dämon, einen Wider- und Nicht-Gott; und wer opfert, der tritt dadurch in Gemeinschaft mit den Dämonen, wie der Christ, der zum Tische des Herrn kommt, mit Ihm in Gemeinschaft tritt.

Wir werden demnach das Verhältniss der mythologischen Götterwelt zur Dämonenwelt uns wohl also zu denken haben: Der Anfang alles Heidenthums ist das Verlassen des persönlichen, heiligen, geistigen und überweltlichen Gottes, der den Lüsten des Herzens unbequem und lästig geworden ist. Die Fülle des Naturlebens, der Reichthum seiner Gestaltungen, die Energie seiner Kräfte, die Unerschöpflichkeit seiner Genüsse und Segnungen, der Reiz seiner Geheimnisse etc. wird Gegenstand der Verehrung. Zunächst ist es die Alles belebende, gestaltende und bewegende Naturkraft, das *ἐν καὶ πᾶν*, die verehrt wird; — die Grundform des Heidenthums ist also Pantheismus. Aber die mannigfachen Wirkungsformen, in welchen die allgemeine Naturkraft zur Erscheinung kommt, die verschiedenartigen Functionen, Mittel und Träger ihrer Thätigkeit, die mannigfaltigen Gebiete ihrer Entfaltung etc. drängen dazu, das *ἐν καὶ πᾶν* nicht nur in seiner Einheit, sondern auch in seiner Mannigfaltigkeit zu erfassen; — so gliedert und entfaltet sich der Pantheismus zum Polytheismus. Naturbetrachtung, Speculation und Phantasie sind die Schöpfer der mythologischen Systeme. Die Götternamen und -Gestalten, mit den ihnen zugetheilten Einzelkräften und Functionen, sind an sich reine Phantasiegebilde, leere, inhaltslose Phantome; die Gottesdienste, die für sie errichtet werden, entbehren daher auch an sich eines lebendigen, persönlichen Objectes, das sie entgegennimmt. Aber so bleibt es nicht; die leeren Formen, welche die Phantasie geschaffen, füllen sich bald mit realem Inhalte. Denn die vom lebendigen, einigen Gotte sich abwendende, nach andern Objecten ausser Ihm suchende *θελοδουρασία* öffnet jenen Geistern, welche Eph. 6, 12 als *ἀρχαὶ* und *ἐξουσίαι*, als *καταστροφῆς τοῦ σκότους* und als die *πνευματικὰ τῆς πορνείας ἐν τοῖς ἐπουρανίοις* beschreibt, und welche Eph. 2, 2 als *ἐξουσία τοῦ ἀέρος* darstellt, ein Gebiet der Wirksamkeit auf der Erde, dessen sie bis dahin entbehrten, und bieten ihnen leere Formen dar, die sie sofort mit ihrem Inhalte erfüllen. Nun bethätigen sich an den Stätten und in den Culten dieser *θελοδουρασι* Kräfte der Magie und Mantik, welche bezeugen, dass hier reale, überirdische Potenzen walten, und welche den Heiden in seiner Verirrung bestärken und festhalten. So ist also beides wahr, dass die heidnischen Götter eitele Phantasiegebilde, aber auch dass sie reale, persönliche Mächte sind, dass die *εἰδωλα* ein Nichts, und doch auch dass sie ein gewaltiges Etwas sind. Und falsch ist es ebensowohl, dass sie an

sich schon persönliche Realität haben, als dass sie in der concreten Wirklichkeit des heidnischen Lebens wesenslose Phantome geblieben seien.

2. „Wie kein Volk ohne Religion, so ist auch keins ohne **Magie**, die sich jener in allen ihren Formen, wie ihr dunkeler Schatten anhängt.“ (Georgii in Pauly's Realencyclopädie IV, 1377). Die Magie ist im Begriffe der Zeiten und Individuen, die sich ihr gläubig hingaben, die (angelernte oder angeerbte) Fähigkeit, durch geheime Kunst oder Wissenschaft sich die Kräfte einer überirdischen Geister- oder Götterwelt nach Willkür dienstbar zu machen, entweder um zu erfahren, was dem natürlichen menschlichen Wissen verschlossen ist (Mantik), oder auszurichten, was der natürliche menschliche Wille nicht vermag (operative Magie). Zur Erklärung der Thatsachen, welche die beglaubigte Geschichte uns als Aeusserungen der Magie überliefert, hat man drei verschiedene Wege eingeschlagen. Der erste Weg ist der, dass man alles dahin Gehörige aus Betrug und Täuschung von der einen, aus Aber- und Leichtgläubigkeit von der andern Seite erklärt; — es ist der Weg, den vornehmlich die moderne Aufklärung des Deismus und Rationalismus einschlug, wozu besonders Balthasar Becker mit seiner bezauberten Welt (De betoverde Weereld. 1—4. Boek. Amstd. 1691—93. 4.) die Bahn gebrochen hat. Heut zu Tage kann diese Richtung schon als antiquirt angesehen werden. Der zweite Weg war der, dass man die überlieferten Thatsachen der Magie als wahrhaft annahm, und in ihnen Wirkungen überirdischer guter oder böser Mächte anerkannte, wobei dann häufig ein Unterschied zwischen weisser und schwarzer Magie gemacht wurde. Die weisse Magie führte man auf eine durch Gebet, Askese, Wort oder Sacrament erzielte Einwirkung Gottes oder seiner Engel und Heiligen zurück, die schwarze Magie dagegen auf Satan und seine Dämonen. Die heidnische Magie wurde dabei natürlich in Bausch und Bogen als Satanswerk angesehen. Das ist der Weg, der von den Zeiten der Rabbinen und Kirchenväter her in der Synagoge und Kirche bis auf die Zeit der Aufklärung gegolten hat. — Der dritte Weg endlich, den man einschlug, um sich das Verständniss der räthselhaften Daten zu eröffnen, besteht darin, dass man dieselben auf natürliche, aber von der Wissenschaft noch nicht vollkommen erforschte, und daher geheime Kräfte, die dem menschlichen Geiste an sich inne wohnen und ihm anerschaffen sind, zurückführt. Diese sollen bestehen theils in der Macht des menschlichen Geistes über die Natur, theils in den Beziehungen des Geistes zum Geiste. In dem gewöhnlichen Alltagsleben schlummern diese Kräfte in der Tiefe der menschlichen Seele, verhüllt und verschlossen durch die Bande und Riegel des äussern Sinnenlebens. Aber es giebt Momente und Zustände, die theils unter gewissen Umständen (z. B. in Krankheiten, in der Nähe des Todes etc.) ungesucht eintreten, theils durch äussere Einwirkungen willkürlich herbeigeführt werden können, wo jene Riegel hinweggeschoben sind, wo der Schleier der Psyche gelüftet ist, wo die schlummernde verborgene Kraft des Geistes erwacht, und sich frei und ungebunden in Regionen des Schauens und Wissens, des Willens und der Wirkung bewegt, die ihr im gesunden, normalen, sinnlichen Leibesleben verschlossen sind. Seitdem der Mesmerismus uns Blicke in das räthselhafte Gebiet des Schlafwachens eröffnete und Erscheinungen producirt, die mehrfach mit den Aeusserungen der alten Magie zusammentrafen, hat diese Auffassung der Magie viele Freunde und Vertreter gefunden. Man war nun so fern davon, die Erscheinungen der Magie, die uns aus der alten und mittlern Zeit berichtet werden, für leeren Wahn oder traurige Verirrung des Menschengesistes zu halten, dass man vielmehr in ihnen eine continuirliche Reihe der tiefstinnigsten Ahnungen einer Wissenschaft erkannte, von der die neueste Zeit erst die ersten Buchstaben des Alphabets kennen gelernt habe; eine Reihe von Anti-

cipationen einer Wirksamkeit des menschlichen Geistes, zu deren vollen Bethätigung er erst in den von den Banden der äussern Leiblichkeit entfesselten Zuständen des jenseitigen Vollendungslebens gelangen werde. Von dieser Grundanschauung geht namentlich das Werk von Jos. Ennemoser, *Geschichte der Magie*, (als erster Band seiner *Geschichte des Magnetismus*. 2. Aufl. Lpz. 1844. 1001 S.) aus.

Beschränken wir uns, wie unser Zweck fordert, mit unsern weitem Erörterungen des geheimnissvollen Gebietes auf die Erscheinungen der heidnischen Magie, so glauben wir die Behauptung an die Spitze stellen zu müssen, dass keiner der drei oben beschriebenen Wege ein allenthalben gleichmässig anwendbarer ist; dass vielmehr bald der eine, bald der andre, meist aber eine Verbindung zweier von ihnen, vielleicht auch sogar mitunter erst eine Verbindung aller drei zum Ziele führt. Am seltensten werden wir die mysteriösen Erscheinungen der Magie durch blossen Betrug und beabsichtigte, listige Täuschung erklären können, und je weiter zurück ins Alterthum, um so weniger. Allerdings aber sind wir zur Annahme eines dabei obwaltenden oder mitwirkenden Betruges um so mehr berechtigt, je weiter wir aus der Zeit der Unmittelbarkeit des heidnischen Lebens in die der Abstraction und Reflexion vorwärts dringen; je weiter wir die Zeit der Blüthe und der ungebrochenen Kraft des Heidenthums hinter uns lassend zu den Zeiten gelangen, wo seine Kraft gebrochen ist, wo es dem Untergange entgegen siecht, und statt eines kräftigen Lebensodems uns mehr und mehr der Hauch der Zersetzung und Verwesung entgegenweht.

Anknüpfend an das, was in der vorigen Erläuterung über Wesen und Natur der heidnischen Götterwelt und des heidnischen Gottesdienstes gesagt ist, haben wir zur Verständigung über das räthselhafte Gebiet der heidnischen Magie noch Folgendes beizubringen. Es giebt drei Sphären, aus deren Bereich ausserordentliches, wunderbares Wissen und Wirken des Menschen hervorgehen kann: das Leben in und mit Gott, die Gemeinschaft der Dämonen, und die anerschaffene magische Macht seines Geistes über die Natur und den Geist. Die letztere ist eine Mittelsphäre, fähig sowohl Träger und Vermittler göttlichen als dämonischen Wissens und Wirkens zu werden; — aber allerdings auch an sich schon fähig, unter Umständen und in gewisser Begrenzung mit ihrem Schauen die Schranken der Zeit oder des Raumes zu durchbrechen und mit ihrem Wollen und Wirken die Möglichkeit des gewöhnlichen alltäglichen Lebens zu umgehen. Aber Letzteres geschieht nie im gesunden und normalen Zustande des diesseitigen Leibes- und Seelenlebens, sondern nur im Zustande einer momentanen und mehr oder minder gewaltsamen und unnatürlichen Störung des normalen Verhältnisses beider zu einander. Die Fähigkeit zu solchem Schauen und Wirken liegt in dem natürlichen, gesunden Habitus unsres gegenwärtigen Lebens zurückgedrängt und verborgen in der innersten Tiefe der Seele als schlummernde und gebundene Potenz. Dass dieselbe, als sie dem Menschen anerschaffen wurde, bestimmt war, zur Entfaltung und Bethätigung schon in diesem Leben zu gelangen, unterliegt ebensowenig einem Zweifel, als dass sie auch jetzt noch, nach dem Sündenfalle, kraft des Rathschlusses der Erlösung, wenn auch erst im jenseitigen Leben, zur vollen Entfaltung und Bethätigung gelangen kann und soll. Gebunden und verschlossen ist sie aber dormalen noch nach dem heilsamen Willen Gottes, weil ihre Entfaltung aus dem Boden der menschlichen Sündhaftigkeit nur eine verderbliche, widergöttliche und darum auch widernatürliche sein könnte. Jeder willkürliche und eigenmächtige Versuch, die Riegel, mit welchen sie verschlossen ist, zu sprengen, und durch ein Lockern oder Zerreißen des engen Zusammenschlusses zwischen Leib und Seele einen Abgrund zu öffnen, aus dem sie hervorbreachen könne, ist daher von vorn

herein widergöttlich und widernatürlich, — geschehe er nun durch den betäubenden Dunst, der aus der Höhle zu Delphi aufstieg, oder durch den berausenden Giftrank des Fliegenschwammes, den der Schamane geniesst, — durch das Fixiren des Blickes auf den Glanz eines zinnernen Tellers, oder durch das Nabelschauern der Omphalopsychen, oder durch das Magnetisiren des Arztes, der in sträflichem Experimentiren die Gesetze der Heilkunde überschreitet, oder gleichviel durch welches andre, gewaltsam das äussere, klare Selbstbewusstsein betäubende Mittel. Und wo es dennoch geschieht, da vertraue man nicht auf die Zuverlässigkeit der sich kund gebenden Offenbarungen, nicht auf die Sittlichkeit der sich äussernden Machtwirkung; eine solche Weissagung kann ebenso gut Lüge als Wahrheit, und eine solche Wirkung kann ebenso gut unheilvoll und störend als helfend und fördernd werden, — denn eine s. g. natürliche Magie ist im Grunde immer eine unnatürliche und ungöttliche. Doppelt gefährlich wird solches Experimentiren aber, weil der Mensch dabei das Scepter des Selbstbewusstseins und der Spontanität aus den Händen verliert, weil er nicht weiss, wohin die entfesselte, willenlose Macht der Psyche ihn fortreissen wird, welchen fremden, finstern und feindlichen Mächten sie dabei geöffnet und widerstandslos preisgegeben sein kann. Bei vielen heidnischen Orakelsprüchen, ebenso wie bei manchen Offenbarungen moderner somnambuler Pythien (vgl. G. H. v. Schubert, Zaubreisünden S. 38) ist es unverkennbar, dass eine boshafte, schadenfrohe, absichtlich irreleitende Intelligenz mit im Spiele war; und grönländische Angekoks bekannten, nachdem sie von Herzen zum Christenthum bekehrt waren, „dass Vieles von ihren Zauberkünsten zwar Betrug gewesen, dass sich aber bei Manchem etwas Geisterisches darein gemenget habe, das sie nunmehr zwar verabscheuten, aber nicht beschreiben könnten“ (Crantz, Hist. v. Grönland I, 273).

Von dieser natürlichen Magie ist nun die göttliche und dämonische Wunderthätigkeit, obwohl sie beiden zum Träger und Vermittler dienen kann, wesentlich verschieden. Von ersterer haben wir hier nicht zu reden. Dass aber letztere nicht nur im Bereiche der Möglichkeit liege, sondern auch im Heidenthum (zur Zeit seiner Kraft und Blüthe) zur Erscheinung gekommen sei, und in dem noch bevorstehenden letzten Kampfe des Reiches Gottes mit dem Reiche der Finsterniss wiederum zur Erscheinung kommen werde (2 Thess. 2, 9; Matth. 24, 24; Apok. 13, 13), ist die unzweideutig vorliegende Ueberzeugung der biblischen Autoren. Sehen wir auch von den Zauberkünsten der ägyptischen Magier, sofern sie von Erfolgen begleitet waren, ab; so zwingt doch auch schon der Ernst und Nachdruck, mit welchem die Gesetzgebung alle Arten heidnischer Zauberei verbietet, uns den Eindruck auf, dass der Gesetzgeber die Wirkungen derselben nicht bloss für leeren Aberglauben, thörichte Einbildung oder eitel Täuscherei gehalten habe. Man lese, um nur noch ein Beispiel aus späterer Zeit zu erwähnen, die Geschichte des Kampfes des Elias gegen die Baalspriester auf dem Berge Karmel, — wer wird da zweifeln können, dass dieselben wirklich und zuversichtlich Wunder und Zeichen von ihrem Gotte erwarteten? Und wie liesse sich ihre Zuversicht begreifen, wenn sie nicht schon früher derartige Erfahrungen von der Macht ihres Gottes wirklich gemacht hatten?

Wenn wir sonach mit der Schrift den dämonischen Mächten die Fähigkeit zuschreiben, Wunder und Zeichen zu verrichten, — sofern ihnen dieselbe nicht durch göttliches Interdict abgeschnitten ist, — so behaupten wir doch auch ebenso sehr mit der Schrift, dass es nur *σημεῖα καὶ τέρατα ψεύδους* (2 Thess. 2, 9) sind. Lügenhafte Zeichen und Wunder sind es, weil sie von der Lüge ausgehen und die Lüge zum Zweck haben. Lügenhaft sind sie, weil sie die *λεγόμενοι θεοί* als *ὄντες θεοί* zu beglaubigen scheinen, während diese doch trotz aller Zeichen und Wunder nur אֱלִילִים und רב־לִים,

nur ein οὐδὲν ἐν κόσμῳ sind; lügenhaft, weil die Kräfte, welche ihre Urheber dazu verwenden, nur gestohlene und gemissbrauchte sind; lügenhaft also, weil sie Mittel zur Bekräftigung des Irrthums, der Lüge und des Verderbens sind; lügenhaft also, weil sie sich für etwas Andres ausgeben als sie sind, weil sie Heil zu wirken vorgeben, und Unheil fördern und stiften.

Welcherlei Art nun die Zauberei gewesen sei, welche die ägyptischen Magier trieben, ob natürliche, ob dämonische Magie, oder ob beides zumal, darüber lässt sich noch streiten. Dass aber das, was sie wirkten, nicht ohne Mitwirkung der Mächte, die sie als Götter verehrten, geschah, scheint uns ausser Zweifel zu sein. Die ganze Scene ist von vorn herein auf einen Kampf Jehovah's gegen die Götter der Aegypter angelegt; die Zauberer werden gewiss nichts unversucht gelassen haben, was nach ihrer Meinung die Götter zur Mitwirkung antreiben konnte, und die Götter Aegyptens selbst, d. h. die dämonischen Mächte, die hier walteten, werden gewiss so viel und so lange sie vermochten, den Schein ihrer Macht aufrecht zu erhalten gesucht haben. Die Urkunde sagt von den Magiern (Ex. 7, 11. 22; 8, 7. 18 [3. 14]): Sie thaten auch also mit ihren geheimen Zauberkünsten (בְּסֻמְרִים), — aber sie sagt nicht, worin diese Zauberkünste bestanden.

§ 16. (Exod. 7, 8—13.) — Moseh und Aharon gehen im Auftrage Gottes zum zweitenmale zu Pharao. Aharon, als Prophet Moseh's, trägt den Stab, mit dem die Götter Aegyptens zu Paaren getrieben werden sollen (§ 12, 7). Pharao fordert Bewährung der Macht ihres Gottes durch Wunder. Aharon wirft nun vor ihm und seinen Knechten den Stab hin, der sofort zur Schlange wird. Der Kampf soll also auf dem Gebiete beginnen, wo die ägyptische Magie ihre grösste Stärke besitzt, auf dem der Schlangenbeschwörung. Pharao wähnt sich hier des Sieges gewiss. Er lässt seine Weisen und Zauberer (Charthummim, vgl. Bd. I § 88, 1) rufen!), damit sie durch ihre geheimen Künste Aharon's Kunst zu Schanden machen. Sie erscheinen und werfen ihre Stäbe hin. Da wurden Schlangen daraus, aber Aharons Stab verschlang ihre Stäbe²⁾. Jehovah's Macht hat also den ersten, entscheidenden Sieg davon getragen über die Macht der ägyptischen Götter. Das liegt so offen und unzweifelhaft vor, dass auch Pharao es erkennen musste. Aber er will es nicht erkennen. Haben doch seine Zauberer dasselbe ausgerichtet mit ihrem Beschwören wie Moseh und Aharon; der missliebige Ausgang kommt vielleicht nur auf Rechnung des Zufalls oder der Unachtsamkeit seiner Zauberer! Genug, statt sich zu beugen vor dem Eindruck des Göttlichen, den er empfangen hat, verstockt er sein Herz dagegen, und beharrt bei seiner Weigerung.

1. Der Apostel Paulus folgt ohne Zweifel der jüdischen Tradition, wenn er die Zauberer, welche Moseh widerstanden, Jannes und Jambres nennt (2 Tim. 3, 8). Dieselbe Ueberlieferung findet sich auch in den Targumim und im Talmud. Jannes und Jambres erscheinen hier als Söhne Bileams (Num. 22, 22), vgl. Buxtorf, Lex. Chald. Talmud. p. 945 ff. Dieselben Namen finden sich in einem Fragmente des Pythagoräers Numenius (um 150 n. Chr.), bei Euseb. praep. evang. 9, 8, wo von ihnen berichtet wird, sie seien zu ihrer Zeit die ausgezeichnetsten Magier gewesen, welche deshalb von den Aegypt-

tern berufen worden, um Moseh, dessen Bitten bei Gott besonders kräftig gewesen, zu widerstehen; und in der That sei es ihnen auch gelungen, alle Plagen, welche Moseh über Aegypten herbeiführte, zu bewältigen und zu zerstreuen. — Die arabische Tradition nennt die Häupter der wider Moseh streitenden Magier Sabur und Gadur und weiss viel Sonderbares von ihnen zu berichten. Vgl. Herbelot orient. Biblioth. s. v. Mussa (Halle 1789. III, 588 ff.). Die Nachricht des Plinius in der hist. nat. 30, 1 (2): „Est et alia Magices factio, a Mose etiamnum et Lotapea Judaeis pendens, sed multis millibus annorum post Zoroastrem tanto recentior est Cypria;“ gehört nicht hierher. Die Lesart a Mose et Janne et Jotapa (Jochabele) Judaeis pendens ist eine corrumpirte. Sehr viel Wahrscheinlichkeit hat die Vermuthung von Fr. C. Meier (Judaica. Jenae 1832 p. 24 n. 16): „An designaverit Noster quosdam de circumeuntibus Judaeis exorcistis, quorum mentio fit in Act. 19, 13, quorum princeps fuerit in Cypro Judaeus, nomine Lotopeas?“ — Vgl. überhaupt J. A. Fabricii Cod. pseudepigr. V. T. I, 813 ff., wo die Nachrichten der Alten und die Meinungen der Neuern mit Fleiss zusammengestellt sind.

2. Ein Hauptzweig der ägyptischen Magie war von Alters her die **Schlangenbeschwörung**, und noch bis auf diese Stunde haben sich Reste dieser geheimen Kunst erhalten, deren staunenswerthe Wirkungen keine auch noch so zweifelsüchtige Kritik europäischer Beobachter hat wegläugnen können. Die ältern Nachrichten über die Schlangenbeschwörung, von der auch noch Ps. 58, 6 und Jer. 8, 17 die Rede ist, sind zusammengestellt bei Bochart, hierozoicon III, 161 ff. ed. Rosenm. u. Calmet, bibl. Untersuchungen (mit Anm. von Mosheim) VI. p. 359 ff., die neuern bei Hengstenberg l. c. p. 97 ff. — Die heutigen Schlangenbeschwörer oder Psyllen bilden eine besondere erbliche Corporation, deren Hauptgeschäft es ist, durch Incantationen die in den Häusern versteckten giftigen Schlangen herauszulocken, und sie davon zu befreien. Die Dinge, die sie mit den giftigsten Schlangen anstellen, und zwar ohne ihnen die Giftzähne ausgebrochen zu haben, grenzen an's Unglaubliche. In dem gelehrten Werke der französisch-ägyptischen Expedition (T. 24 p. 82 ff.) wird berichtet: „Bei den religiösen Festen erscheinen die Psyllen fast nackend, den Hals, die Arme und andere Theile des Körpers umschlungen von Schlangen, von denen sie sich die Brust und den Bauch stechen und zerreißen lassen und sich mit einer Art von Wuth gegen sie wehren, indem sie sich stellen, als wollten sie sie bei lebendigem Leibe auffressen. Sie können nach ihrer Behauptung die Hadje, — dies ist die Schlangenart, deren sie sich gewöhnlich zu ihren Künsten bedienen, — in einen Stock verwandeln und sie zwingen, dass sie sich todt stellt. Wenn sie diese Wirkung hervorbringen wollen, so speien sie ihr in die Kehle, zwingen sie, dieselbe zu verschliessen und legen sie auf die Erde nieder. Alsdann, gleichsam um ihr einen letzten Befehl zu geben, legen sie ihr die Hand auf den Kopf, und sogleich wird die Schlange steif und unbeweglich und fällt in eine Art von Erstarrung. Sie wecken sie dann auf, wenn sie wollen, indem sie sie beim Schwanz ergreifen und sie stark zwischen den Händen rollen.“

Hengstenberg fügt diesen Angaben die gewiss richtige Bemerkung hinzu: „Man beachte noch, dass das jetzige Psyllenwesen in Aegypten einen ruinenhaften Charakter hat. Es ist losgerissen aus seinem natürlichen Zusammenhange, dem Boden der Naturreligion, dem es ursprünglich entsprossen. Es befindet sich in einem Lande, in dem sogar schon die moderne Aufklärung mannigfach an dasselbe herantritt und seine Unbefangenheit stört. So ist denn nichts natürlicher, als dass sich den ekstatischen Zuständen viel Er künsteltes anschliesst und dass viel Charlatanerie mit unterläuft.“

Wir glauben nun allerdings mit Hengstenberg, dass unsre Begebenheit auf einem

Boden spielt, der mit dieser Ruine des altägyptischen Psyllenwesens nahe verwandt ist; können uns aber doch in die Art und Weise, wie er und Andre (O. v. Gerlach, Hävernick etc.) die Sache abthun, nicht schicken. Hengstenberg sagt: „Moses wird mit der Kraft ausgerüstet, dasjenige zu bewirken, was bewirken zu können die ägyptischen Weisen sich ganz besonders rühmten und worauf sie vorzugsweise ihre Autorität gründeten,“ und O. v. Gerlach spricht ihm dies Quid pro quo ganz unbefangen nach. Das Problem der pentateuchischen Erzählung ist aber nicht das Verwandeln der Schlangen in Stöcke und die Wiederbelebung der stockartig steif gewordenen Schlangen, sondern vielmehr die Verwandlung eines dürrn Holzes in eine lebendige Schlange und die Rückkehr derselben in den Stoff und Zustand eines dürrn Holzes. Und diesem Problem scheu aus dem Wege gegangen zu sein, müssen wir den genannten Gelehrten zum Vorwurf machen. Solcher Flucht gegenüber hat v. Lengerke (I, 406) gewissermaassen ein Recht, die witzig sein sollende Bemerkung zu machen: „Die Schlange des Moses bleibt eine flüchtige, die vor der Kritik die Flucht nimmt.“

Dass Moseh nach der Erzählung einen wirklichen Stock, ein Stück Holz, in eine wirkliche, lebendige Schlange, und diese dann wieder in ein Stück Holz verwandelt habe, muss offen und ohne Scheu ausgesprochen und anerkannt werden. Da hilft kein Drehen und Wenden, kein Schweigen und Darüber-Hinweggehen. Ist nun Moseh von Gott, wie Hengstenberg sagt, mit der Kraft ausgerüstet worden, dasjenige zu bewirken, dessen die ägyptischen Magier sich ganz besonders rühmten, so ist ein eben so offenes Bekenntniss nöthig, dass auch die Charthummim dürrs Holz in lebendes Fleisch verwandelt haben sollen, — dann aber ist auch eine Bemerkung irreführend wie die (p. 102): „Wäre die Sache so einfach, wie sie gewöhnlich gedacht wird, entweder gewöhnliche Taschenspielererei oder wahre Wunder, unter Gottes Zulassung gewirkt durch dämonische Kräfte, so würde der Verfasser wohl nicht verfehlen, ein Urtheil auszusprechen. So aber, da das Gebiet, auf dem die Thatsachen liegen, ein sehr dunkles und schwieriges, selbst von der gefördertsten Wissenschaft noch gar wenig ergründetes ist, war es besser, bei dem Aeusserlichsten der Erfolge stehen zu bleiben, ohne in ihre innere Beschaffenheit tiefer einzudringen.“

Ob das, was die Charthummim thaten, als durch indifferente Naturkraft oder durch widergöttliche Dämonenkraft ausgerichtet zu denken sei, war überdem für den Zweck des Verfassers nicht so gleichgültig, wie Hengstenberg meint, denn die Bedeutung des Sieges konnte erst dann recht ermessen und gewürdigt werden, wenn man wusste, über wen er erfochten war. Wenn der Verfasser an unsrer Stelle keine ausdrückliche Erklärung darüber abgibt, so geschah es gewiss nicht, weil er selbst etwa noch darüber in Zweifel und Ungewissheit war, oder weil er seine Leser darüber in Zweifel und Ungewissheit lassen zu können meinte, sondern gewiss nur darum, weil es sich bei seinem Leser von selbst verstand, wie die Sache angesehen werden müsse. Die ganze pentateuchische Gesetzgebung, die alle solche magischen Künste als einen Gräuel vor dem Herrn, als einen Abfall von Jehovah ansieht, hat zur Voraussetzung, dass dämonische widergöttliche Kräfte im Heidenthum wirksam waren (§ 15, 1). Und bis in die Zeit des einreissenden sadducäischen Unglaubens hat gewiss kein israelitischer Leser den Bericht anders gefasst als von einer Mitwirkung widergöttlicher, also dämonischer Kräfte. Und ebenso zuversichtlich stellen wir die Behauptung hin, dass die Charthummim selbst nicht an die Mitwirkung einer übernatürlichen also dämonischen Kraft gezweifelt haben, — nur dass der verschiedene Standpunct es mit sich brachte, dass die Charthummim an ein Mitwirken göttlich-dämonischer Kräfte glaubten, der Israelit aber dieselben für wi-

dergöttlich-dämonisch erklären musste. — Nur abstract betrachtet kann das Gebiet der Magie als ein natürliches, indifferentes angesehen werden; in seiner concreten Erscheinung aber ist es ein widergöttlich-inficirtes geworden. Seine Entfaltung begann nicht mit Einwirkung dämonischer Kräfte auf die Natur, aber durch nothzüchtigenden Missbrauch der Natur öffnete es in den von Gott gesetzten Naturschranken eine Bresche, durch welche die dämonischen Mächte unaufhaltsam einbrachen — und sich der Herrschaft bemächtigten. Die heilige Schrift sieht das Treiben der Magie aber als ein bereits factisch den finstern Geistesmächten anheimgefallenes an.

Sehen wir also dem Problem offen, und ohne Scheu vor unliebsamen Resultaten ins Angesicht! — Die Frage, wie weit die Magie auf dem Gipfel ihrer Macht in das Gebiet des Wunders hineinzugreifen vermöge, und ob namentlich die Fähigkeit, einen Stock (wirklich oder scheinbar) in eine Schlange zu verwandeln, noch innerhalb dieser Grenzen liege, kann nicht a priori beantwortet werden. Es kommt allein darauf an, ob die Urkunde Solches von ihr aussage. Sie sagt: „Die Zaubrer thaten auch also (wie Moseh) mit ihren geheimen Künsten: ein Jeglicher warf seinen Stab hin, da wurden Schlangen daraus, aber Aharons Stab verschlang ihre Stäbe.“ Waren nun die Stäbe, welche die Zaubrer mitbrachten, hölzerne Stäbe oder waren es durch Incantation stockartig erstarrte Schlangen? Letzteres können wir nicht von vorn herein abweisen. Die Zaubrer, die erst herbeigerufen worden, nachdem Moseh schon sein Wunder vor Pharao und dessen Hofbeamten verrichtet hat, wissen im Voraus, warum es sich handelt; sie konnten im Voraus ihre Vorbereitungen treffen, konnten also schon solche Stäbe mitbringen, deren Verwandlung in Schlangen ihnen möglich war. Auch ist es bei der Heiligkeit der Schlange im alten Aegypten und bei der Höhe der magischen Kunst seiner Charthummim wohl denkbar, dass die Letztern als Symbole ihres Standes öfter solche Schlangensterke bei sich trugen. Der Stab hat ja von den ältesten Zeiten an als ein Insigne des Amtes oder Berufes gegolten. Wir mögen zwar nicht mit Scholz (Einl. in d. hl. Schriften. Köln 1845. I, 399) behaupten: „In Ländern, wo die Seltenheit des für Stäbe geeigneten Holzes nöthigt, jedes Material zu benutzen, mochte man wohl nicht selten aus Schlangen eine Art von Stäben machen (?). Die schönsten Hirten- und Herrscherstäbe scheinen aus grössern Hornvipern oder Cerasten verfertigt worden zu sein (?), denn der Herrscherstab, welchen die Pharaonen in den Zeichnungen auf den altägyptischen Denkmälern, z. B. in den thebanischen Tempeln, in der einen Hand halten, hat stets diese Form mit abwärts gebogenem Kopf und Hals; die Hieroglyphe kommt als Symbol der Herrschaft in den mannigfachsten Verbindungen und Beziehungen häufig vor. Diese Form hat sich für hölzerne Hirtenstäbe in Arabien, seitdem die erwähnte Kunstfertigkeit verloren ging, bis auf den heutigen Tag erhalten.“ — Aber die übliche Schlangenform der gewöhnlichen Stäbe kann, scheint uns, allerdings darauf hinweisen, dass sie Nachbildungen wirklicher Schlangensterke (d. h. erstarrter Schlangen) waren, welche letztern indess nur von den Adepten der Magie getragen worden sein mögen.

Dennoch tragen wir einiges Bedenken, einer solchen Fassung unbedingt den Vorzug zu geben. Die Urkunde sieht das Uebergewicht und den Sieg Moseh's über die Charthummim offenbar darin, dass seine Schlange ihre Schlangen verschlang. Hätte aber, wenn die Sache sich so verhielt, wie eben angedeutet wurde, nicht auch das andre Moment des Uebergewichtes (dass nämlich Moseh wirkliche, die Zaubrer aber nur scheinbare Stäbe in Schlangen verwandeln konnten) hervorgehoben zu werden verdient? Indess können wir dies Bedenken nicht gerade für zwingend halten. Die Urkunde erzählt mit objectiver Ruhe, was vor den Augen der Zuschauer vorging. Was die Charthummim vorher für Künste an-

gewandt haben, um solche einer Verwandlung fähigen Stäbe zu erlangen, das kümmert sie nicht. Sie hat genug daran, dass der Ausgang den eclatantesten Sieg der Wunderkraft Moseh's über die magische Kunst der Zaubrer davon trug. Und es war in der That ein eclatanter Sieg: die Zaubrer sind entwaffnet, — das Symbol und Insigne ihres Berufes, ihrer Kunst ist ihnen nicht nur entrissen, es ist völlig vernichtet, und somit ihre ganze Kunst als eine gebrochene, vernichtete dargestellt.

Aber, wie gesagt, wir schrecken auch nicht davor zurück, wenn man uns, den Buchstaben der Urkunde (wie wir glauben, ungebührlich) pressend, zu der Anerkennung zwingen will, dass auch die Stäbe der Charthummim hölzerne Stäbe gewesen seien. Die h. Schrift redet (2 Thess. 2, 9) von *σημείοις καὶ τέρασιν ψεύδους*, die *κατ' ἐνέργειαν τοῦ Σατανᾶ* geschehen können. Wir tragen, wenn man jene Auffassung nicht will gelten lassen, kein Bedenken, solche lägenhafte Zeichen und Wunder, durch Dämonenkraft vorgegaukelt, auch in unserm Falle als möglich anzuerkennen.

§ 17. Durch die Fruchtlosigkeit des ersten Zeichens hat sich gezeigt, dass Pharao nicht ohne Schaden klug werden will. Nun beginnen die grossen Gerichte und der starke Arm des Herrn sich an ihm zu offenbaren. Die Zeichen werden zu Plagen, aber auch die Plagen sind immer noch Zeichen, welche auf die Ohnmacht der Götter Aegyptens und die unbedingte Uebermacht des Gottes Israels hinweisen. Das Eigenthümliche dieser Plagen besteht darin, dass sie einen natürlichen und übernatürlichen Charakter zugleich an sich tragen, dass sie also dem Glauben wie dem Unglauben volle Freiheit der Entfaltung und Bethätigung lassen, und dies um so mehr, als auch das Uebernatürliche in ihnen, den gleichen Bestrebungen der ägyptischen Zaubrer gegenüber, vom Unglauben als Resultat gewöhnlicher Magie gedeutet werden konnte¹⁾. Den ersten Plagen geht noch die Concurrenz der Zaubrer zur Seite, deren Ohnmacht sich darin zeigt, dass sie nicht, was doch ihres Amtes gewesen wäre, die Plagen aufheben, und unschädlich machen, sondern nur das Elend noch vermehren können. Aber schon bei der dritten Plage geht ihnen ihre magische Kunst gänzlich aus; auch selbst jene traurige Art der Concurrenz können sie nicht mehr fortsetzen. In der bedeutungsvollen Zehnzahl der Plagen vollenden sich endlich die Siege Jehovah's über die Götter Aegyptens und die zwingenden Gerichte Gottes an Pharao's verstocktem Herzen. Die Gesammtheit aller Plagen verlief sich allem Anschein nach in der Zeit vom Anfange des Februar bis zum Anfange des April²⁾.

1. Seitdem eine nähere Bekanntschaft mit der Naturbeschaffenheit Aegyptens es wieder zum Bewusstsein brachte, dass die **Plagen**, welche der Befreiung Israels vorangingen, mehr oder minder oft, wenn auch nie in solcher Stärke, Allgemeinheit und Häufung in Aegypten auftretende Landplagen seien, benutzte der deistische und rationalistische Unglaube diese Erkenntniss, um die ganze Reihe der Zeichen und Wunder in Aegypten in das Gebiet der reinen Natürlichkeit und Zufälligkeit herabzuziehen. Durch die natürliche Basis der als Wunder hingestellten Begebenheiten glaubte man es ausser

Zweifel gesetzt, dass alle über die Kategorie des blossen Naturereignisses hinausgehenden Angaben in der Urkunde bloss mythische Ausschmückungen seien. Nachdem schon die englischen Deisten (vgl. gegen sie Lilienthal l. c.) diesen Weg eingeschlagen hatten, wurde derselbe in Folge der grossen französisch-ägyptischen Expedition weiter verfolgt von Du Bois-Aymé, *Notice sur le séjour des Hébreux en Egypte* (im 8. Bde der *Description de l'Egypte, ou recueil des observations qui ont été faites pendant l'expédition française*. Par. 1809 ff. und v. Eichhorn, *de Aegypti anno mirabili* (in d. commentt. societ. Gott. rec. IV hist. p. 35 ff.). Dagegen hat Hengstenberg am angeführten Orte den Nachweis unternommen, dass im Gegentheil die natürliche Basis, auf der das Wunderbare in den Plagen zur Erscheinung komme, diesem zur Bestätigung diene. Seine Argumentation läuft hauptsächlich auf Folgendes hinaus: „1) Der Zweck, dem alle That-sachen dienten, war nach K. 8, 22 (18) der, zu beweisen, dass Jehovah der Herr sei inmitten des Landes. Dieser Beweis nun konnte nicht gründlich geführt werden, wenn eine Reihe fremdartiger Schrecknisse hereinbrach. Aus ihnen folgte nur, dass Jehovah eine momentane und äusserliche Gewalt über Aegypten hatte. Dagegen wurden die jährlich wiederkehrenden Erfolge in Beziehung zu Jehovah gesetzt, so zeigte es sich recht eigentlich, dass er Gott war inmitten des Landes, so erging das Gericht über die eingebildeten (?) Götter, die man an seine Stelle gesetzt, so wurden diese völlig aus den Gebieten vertrieben, die man als ihnen eigenthümlich betrachtete. 2) Spätere Dichtung würde absichtlich darauf ausgehen, den Zusammenhang des Uebernatürlichen mit dem Natürlichen zu zerstören, wähnend, dass die Würde des Erstern durch diesen Zusammenhang gefährdet, des Herrn Allmacht und seine Liebe zu Israel dadurch verdunkelt werde. Sie würde darauf ausgehen, gerade die fremdartigsten Schrecknisse über Aegypten zu versammeln.“

Das letztgenannte Argument möchte indess schwerlich als ein zwingendes angesehen werden können. Es würde nur dann, scheint uns, Geltung haben, wenn die Gegner, jede historische Basis läugnend, den ganzen Bericht für reine Erfindung der Sage oder des Verfassers erklärt hätten. Das erste Argument dagegen erkennen auch wir als überzeugend an. Die Plagen waren so angethan, dass sie Natur und Wunder zugleich waren: Natur, insofern dieselben oder ähnliche Erscheinungen auch im gewöhnlichen Laufe der Dinge in Aegypten vorkamen, — Wunder, insofern sie in unerhörter Ausdehnung, Häufung und Stärke, wahrscheinlich auch zu ungewohnter Jahreszeit auftraten, auf Moseh's unmittelbares Geheiss erschienen, auf sein Gebot oder Gebet auch wieder verschwanden und endlich meistens auch das Land Gosen und die Israeliten davon verschont blieben. Der wunderbare Charakter dieser Plagen war stark und deutlich genug, dass ein Jeder, der sehen wollte, ihn erkennen konnte, trat aber doch auch nicht so ausschliesslich und überwältigend hervor, dass auch der entschiedene Unglaube ihn hätte anerkennen müssen.

Darin sehen wir einen der Gründe, weshalb die göttliche Wundermacht sich hier nur in Naturphänomenen, die an sich nichts Ungewöhnliches sind, bethätigte. Ein zweiter liegt darin, dass die Aegypter die Naturkräfte ihres Landes als Götter ansahen. Nun zwingt Moseh's Stab diese ihre Götter, Unheil und Verderben über ihre eigenen Verehrer zu bringen. — Ein grosser Theil der Plagen sind Thierplagen, und Aegypten war ja das Land des Thierdienstes. Dies Moment hebt sinnvoll der Verf. des B. d. Weisheit hervor K. 11, 16 f.: „Für die tolln Gedanken ihres ungerechten Wandels, durch welche sie betrogen, unvernünftige Würmer und verächtliches Vieh anbeteten, sandtest Du unter sie

die Menge der unvernünftigen Thiere zur Rache, auf dass sie erkannten, dass womit Jemand sündigt, damit wird er auch gestraft.“

Ein drittes Moment, welches uns die Wahl gerade solcher Plagen begreiflich macht, ist dies, dass dadurch der Kampf Jehovah's gegen das ägyptische Heidenthum gerade auf ein Gebiet verlegt wurde, wo dieses seine grösste Stärke besass, die Niederlage also auch eine absolute war. Auch die ägyptischen Zaubrer vermochten Aehnliches in der Kraft ihrer Götter auszurichten, wie Moseh in der Kraft Jehovah's thut. Freilich geht ihnen ihre Kunst schon bei der dritten Plage aus. Aber es ist das nicht so zu verstehen, als ob sie an und für sich nur Frösche und keine Mücken oder Fliegen hätten herbeizaubern können. Sie versuchen auch bei der dritten Plage ihre Kunst, gewiss mit der vollen Zuversicht, dass es ihnen dabei ebenso gelingen werde, wie bei der ersten und zweiten. Aber sie konnten nicht, und bekennen: „Das ist Gottes Finger!“ vgl. § 20, 2.

2. Die Zeit des Anfangs und die **Dauer der ägyptischen Plagen** lässt sich nur annähernd bestimmen. Die letzte Plage fiel auf den 14. Nisan, also etwa Anfangs April. Den Anfang der Plagen setzt man, von der Voraussetzung ausgehend, dass die Verwandlung des Nilwassers in Blut mit der zur Zeit der Ueberschwemmung öfter eintretenden Röthung des Wassers identisch sei, häufig in die Zeit des hohen Wasserstandes, der meist in den Juli fällt. Demnach würde der Verlauf der göttlichen Wunderpolemik sich durch volle neun Monate hindurchgezogen haben. Hengstenberg weiss auch dieser Auffassung eine besondere Bedeutsamkeit abzugewinnen. Er sagt (p. 106): „Es hatte eine eigenthümliche Bedeutung, wenn Jehovah mit den Aegyptern gleichsam einen ganzen Cursus durchmachte, mit seiner Wunderkraft einmal dem gewöhnlich wiederkehrenden Kreislauf der natürlichen Erscheinungen in ihrem Laufe folgte.“ Aber abgesehen davon, dass die Identification des Nilwunders mit der gewöhnlichen Röthung desselben zur Zeit der Ueberschwemmung doch noch sehr problematisch und, wie mir scheint, geradezu unzulässig ist (§ 18, 1), abgesehen ferner davon, dass das un- und vorzeitige Eintreten der Plagen wahrscheinlich beabsichtigt war, um ihnen den Charakter des Wunders aufzuprägen, — scheinen doch auch andre, ausdrückliche Data vorhanden zu sein, die es höchst wahrscheinlich machen, dass der ganze Cursus der Wunderzucht in viel engeren Zeitgrenzen absolvirt wurde. Zwischen der ersten und zweiten Plage lagen, wie K. 7, 25 ausdrücklich angegeben wird, nur sieben Tage. Als die siebente Plage (der Hagel) eintrat, war nach K. 9, 31 f. „die Gerste reif und der Flachs hatte Knoten.“ Gerste und Flachs reifen in Aegypten aber im März (Hengstenberg p. 122). So liegen also zwischen der siebenten und zehnten Plage höchstens drei Wochen, und die Zwischenzeit zwischen den vier letzten Plagen betrug ebenso wie die zwischen den beiden ersten etwa je eine Woche. Nehmen wir durchschnittlich ein gleiches Zeitmaass für die übrigen Intervalle, so gewinnen wir für die ganze Dauer der Plagen einen Zeitraum von etwa 9 Wochen, die vom Anfang Februar bis in den Anfang des April hinein zu rechnen sein möchten. Auch halten wir trotz Hengstenberg's Einrede dafür, dass eine raschere Aufeinanderfolge der Plagen ungleich wirkungs- und bedeutungsvoller war, als eine sich fast durch die ganze Länge des Jahres hindurchziehende.

§ 18. (Exod. 7, 14—25.) Als Pharao eines Morgens zum Nil geht, wahrscheinlich zum Opfer oder zu religiöser Waschung, treten ihm Moseh und Aharon entgegen. In demselben Augenblicke, wo der König gekom-

men ist, um dem Vater des Lebens, dem Vater der Götter (so bezeichneten die Aegypter den Nil) seine Verehrung und Anbetung darzubringen, muss er sehen, wie der Bote Jehovah's demselben ins Angesicht schlägt, dass es blutig wird. Aharon schlägt nämlich mit dem Stabe Gottes in den Strom, und alles Wasser im Strome, wie in den Kanälen, Gräben und Teichen, die mit demselben in Verbindung standen, ja sogar alles schon vorher aus dem Nil geschöpfte und in hölzernen oder irdenen Gefässen zur Abklärung aufgestellte Wasser wurde in Blut verwandelt¹⁾. Die Fische starben im Strom, das Wasser ward faulicht und stinkend, dass Niemand es trinken konnte, und die Aegypter sahen sich genöthigt, im Sande nach anderm Wasser zu graben. Auch die ägyptischen Zauberer thaten also mit ihrem Beschwören.²⁾ Pharao aber verstockte von Neuem sein Herz.

1. Die erste Plage ist die **Verwandlung des Nilwassers in Blut.**

Forschen wir nach der natürlichen Grundlage dieses Wunders, so tritt uns zunächst die Thatsache entgegen, dass das Nilwasser sich zur Zeit der Ueberschwemmung fast jedes Jahr mehr oder minder stark durch die blutrothe Mergelerde, welche der Strom aus den höher gelegenen Gegenden mit sich fortreisst, röthet und verdickt. Le Nil, en se répandant (sagt Laborde l. c. 28) sur les rives et les terrains cultivés, entraîne des amas d'herbes sèches et de saletés qui obligent les habitants à boire son eau dans cet état de malpropreté ou à se contenter de celle dont ils ont fait provision. Plus tard, après ce premier passage, elle enlève une première couche de limon, qui mêlé à quelque terre rougeâtre, qui descend des régions les plus élevées, lui donne une couleur rouge, qui annonce, qu'elle devient potable, et alors les pots et les jarres de terre dans lesquelles on la laisse déposer la rendent bientôt aussi claire qu'en toute autre saison.

Diese Erscheinung, die in Aegypten so wenig auffällt und belästigt, dass sie vielmehr als etwas Erwünschtes angesehen wird, wird nun meistens, auch von Hengstenberg, als die Grundlage unsers Wunders angesehen. Während aber Eichhorn und seine Nachtreter die ungewöhnlichen Accidentien, das Faulen und Stinken des Wassers, das Sterben der Fische etc. als naturwidrige Uebertreibungen der Sage ansehen, erkennt Hengstenberg darin das Resultat der eingreifenden Wundermacht Gottes.

Wir müssen diese Combination als eine unzulässige verwerfen. Ihr widerstrebt: 1. die Zeit der Plage, die, wenn uns nicht Alles täuscht (§ 17, 2), Anfangs Februar stattfand, wogegen jene Röthung des Nils erst im Juli eintritt. 2) Jene Erscheinung ist nur zur Zeit der Ueberschwemmung denkbar; von einer Ueberschwemmung ist aber im ganzen Berichte nicht die mindeste Spur zu finden, dagegen Mehreres, wodurch sie ausgeschlossen wird: z. B. Pharao geht an das Ufer des Flusses, die Aegypter graben nach Wasser um den Strom herum etc. 3) Dass das Wasser des Flusses stinkend wird, deutet auf Gährung und Fäulniss hin, und diese auf Stagnation. Ueberschwemmung und Stagnation sind aber einander ausschliessende Gegensätze. 4) Die Wirkung der Handlung Aharons ist eine plötzliche, sie erstreckt sich sogleich über alle Kanäle, Gräben und Teiche, die mit dem Nil in Verbindung stehen, ja sogar auch auf das schon früher aus dem Nil geschöpfte und zur Abklärung in irdenen und hölzernen Gefässen aufgestellte Wasser. Die Hengstenberg'sche Exegese will uns zwar das Letztere, offenbar das Wunderbarste am ganzen Wunder, aus dem Texte hinwegdeuten, aber es gelingt ihr dies sehr schlecht.

Wenn es Vs. 19 heisst: Aharon solle den Stab ausrecken über alle Ströme (Nilarme), Kanäle, Gräben etc., dass sie zu Blut werden, auch das Wasser in hölzernen und irdenen Gefässen, — so kann unter letzterm nur Wasser gemeint sein, das schon vor dem Eintritt der Verwandlung in den Gefässen sich befand, nicht aber, wie Hengstenberg deutet, Wasser, das erst nach der Verwandlung aus dem Nil geschöpft und in die Gefässe gethan wurde. Dazu stimmen auch die sonst bekannten ägyptischen Zustände und Sitten (vgl. Hengstenb. p. 108): Das Nilwasser ist in den gewöhnlichen Zeiten trübe und wird, ehe es auf den Tisch kommt, filtrirt und abgeklärt. *Chaque habitant a sa provision d'eau, qu'il puise dans le Nil, s'il habite sur le bord du fleuve, ou dans les canaux dérivés, qui l'amènent dans les villes. Cette eau est toujours trouble quand on la puise; mais versée dans de grandes jarres de terre, elle dépose son limon avec rapidité (Laborde).* Gerade in diesem Wunderbarsten des Wunders liegt auch die Spitze seiner Bedeutsamkeit. Es kam nicht darauf an, dass alles Wasser überhaupt, sondern dass alles Wasser des Nils, des Heil- und Segenspenders, des höchsten der Götter, wo es sich auch befand, in Blut verwandelt wurde. Indem nun das auch schon früher geschöpfte Wasser verwandelt wurde, trat es recht scharf und bestimmt hervor, dass es dem Nil als solchem gelte. Alles Uebrige nicht mit dem Nil in Zusammenhang stehende Wasser, blieb, wie Vs. 22 und 24 zeigt, unverändert. — *Quod olim superstitio voluit, sub ipsum baculi in Nilum protenti ictum omnes Nili ejusque canalium, rivorum et stagnorum aquas ruborem induisse*, wie Eichhorn sagt, ist auch für uns noch Nöthigung der Exegese und damit auch Gegenstand der Anerkennung. Darum aber können wir auch nicht an die vorauszusehende, allmählig eintretende Röthung des Wassers bei der Ueberschwemmung denken. 5) Bei der gewöhnlichen Röthung ist das Wasser geniessbar, ja es beginnt (s. oben die Stelle aus Laborde) mit ihr erst geniessbar zu werden, und auf das Leben der Fische hat das Phänomen gar keinen störenden Einfluss. Es ist kein einziger Fall bekannt, dass das Wasser in dieser Affection ungeniessbar geworden sei. Das von Hengstenberg aus Abdollatiph angeführte Beispiel, dass im Jahre 1199, wo das Wachsen des Nils beispieles gering gewesen sei, ungefähr zwei Monate vor den ersten Zeichen des Anschwellens das Wasser eine sich fortwährend steigernde grüne Farbe gehabt und der Geschmack desselben einen faulichten und verdorbenen Charakter angenommen habe, — dies Beispiel gehört, wie der flüchtigste Anblick zeigt, nicht hieher. Die grüne Farbe des Nils in Verbindung mit dem stagnirenden und faulichten Charakter des Wassers setzt es ausser Zweifel, dass dieses Phänomen durch faulende Vegetabilien, die sich unter irgend welchen Umständen darin angesammelt hatten, entstanden war. Hengstenberg sieht nun freilich das Faulen und Stinken sowie das Sterben der Fische als wunderhafte Steigerung des Natürlichen im Phänomen an. Aber auch dies ist unzulässig. Die Vermischung des Wassers mit Mergel, auch wenn wir sie uns aufs Aeusserste gesteigert denken, wird nie jene Erscheinungen bedingen, und die Infection des Wassers, welche zu solchen Resultaten führt, kann nimmermehr als eine Steigerung jenes Phänomens, sondern nur als eine totale Alteration desselben angesehen werden, durch welche es aufhörte zu sein, was es war, durch welche das Ereigniss in ein ganz andres Gebiet des Naturprocesses versetzt wurde.

Wir müssen daher die natürliche Basis unsres Wunders anderswo suchen. C. G. Ehrenberg hat in Poggendorfs Annalen der Physik und Chemie, 1830, IV p. 477—515 „Neue Beobachtungen über blutartige Erscheinungen in Aegypten, Arabien und Sibirien, nebst einer Uebersicht und Kritik der früher bekannten“ mitgetheilt. Er hat partielle Blutfärbungen des Wassers am Nilufer, an den Küsten des rothen Meeres und in einem

sibirischen Flüsse durch mikroskopische Untersuchungen als durch Kryptogamen (Pilze) und Infusorien entstanden, erkannt. Nehmen wir solche Zustände als die natürliche Basis auch unsres Wunders an und denken wir uns dieselben, wie Wesen und Zweck dieses Wunders es fordert, aufs Höchste gesteigert und verallgemeinert, so können wir uns alle Erscheinungen, welche die Urkunde berichtet, leicht erklären. Die Bedingungen, aus welchen die mikroskopischen Algen, Pilze oder Infusorien sich entwickelten, können schon vorher durch Gottes Vorsehung auf ganz natürlichem Wege dem Nilwasser zugekommen und also auch in dem bereits früher geschöpften und in den Filtrirgefäßen befindlichen Wasser thätig gewesen sein; ihre Verwesung und chemische Zersetzung kann das Wasser faulicht und stinkend gemacht haben; und das plötzliche Auftreten der blutigen Erscheinung seine Erklärung finden durch die Annahme einer ausserordentlichen (wunderbaren) Beschleunigung des Processes ihrer Entstehung und Zersetzung. — Auch bei dieser Fassung des Wunders bleibt der in § 17, 1 als wesentlich und bedeutsam erkannte gemischte Charakter des Wunders bestehen. Ebenso wie Ehrenberg während eines kurzen Aufenthaltes in Aegypten an den Nilufern und sonst solche blutige Phänomene fand, so werden dieselben auch den damaligen Bewohnern Aegyptens an sich nichts Unbekanntes und Unerhörtes gewesen sein, aber die erschreckliche Steigerung und Allgemeinheit des Phänomens musste sie, wenn sie sehen und glauben wollten, überzeugen, dass Gottes Hand im Spiele sei.

Wie lange diese Plage gedauert habe, wird nirgends angegeben. Die sieben Tage in Vs. 25 bezeichnen nicht die Dauer der Plage, sondern die Zwischenzeit bis zum Auftreten der zweiten Plage. Dass die erste Plage sich nicht auf die Israeliten erstreckt habe, ist eine unberechtigte Voraussetzung. Die unter den Aegyptern wohnenden Israeliten wurden ohne Zweifel mitgetroffen, weniger wohl die mehr nach der Wüste zu wohnenden, wo Brunnen und Cisternen wegen der Entfernung des Nils das Bedürfniss decken mussten.

Die Bedeutung dieser Plage ergibt sich, wenn wir die Heiligkeit des Nils im Religionssystem der Aegypter, die Wichtigkeit und Unentbehrlichkeit des Nilwassers sowie seines Fischreichthums für die Bedürfnisse des täglichen Lebens erwägen. Wir geben dazu einige Data meist aus Hengstenberg's fleissiger und umsichtiger Zusammenstellung. Herodot (2, 90) erwähnt Priester des Nils; zu Nilopolis war ein Tempel des Nils; was das Herz für den Körper ist, sagt ein Aegypter, das ist der Nil für Aegypten; er ist eins mit Osiris (Plut. de Is. et Osir. p. 363 D) und der höchste Gott. Auf den Denkmälern heisst er der Gott Nil, der belebende Vater alles Vorhandenen, der Vater der Götter etc. — Für das Nilwasser, ohnehin fast das einzige trinkbare Wasser in Aegypten, waren und sind die Aegypter enthusiastirt. Die Türken finden das Wasser so angenehm, dass sie Salz essen, um desto mehr davon trinken zu können. Sie pflegen zu sagen, wenn Mohammed davon getrunken hätte, so würde er Gott um Unsterblichkeit gebeten haben, um es immer trinken zu können. Wenn die Aegypter ausserhalb ihres Landes sind, so sprechen sie von nichts so viel als von dem Vergnügen, das sie empfinden werden, wenn sie bei der Rückkehr wieder Nilwasser trinken werden etc. Ueber den Fischreichthum des Nils vgl. Diodor. Sic. Biblioth. L. I C. 36: „Im Nil giebt es allerlei Gattungen Fische in unglaublicher Menge. Nicht nur die frisch gefangenen gewähren den Einwohnern einen reichlichen Genuss, sondern sie behalten auch noch einen unerschöpflichen Vorrath zum Einpökeln übrig.“ Neuere Reisende bestätigen dies vollkommen.

Hengstenberg schreibt der veränderten Farbe des Wassers auch noch an sich

einen symbolischen Charakter zu. „Für die Aegypter, sagt er, sollte das geröthete Wasser Blut sein, eine Erinnerung an das unschuldige Blut, das sie vergossen, eine Hinweisung auf ihr zu vergiessendes Blut.“ Letzteres hat eine Analogie in 2 Kön. 3, 22. Roth war übrigens bei den Aegyptern die Farbe Typhons, und somit ein Symbol des Verderbens und des Unheils.

2. Die Frage, woher die Zaubrer, nachdem Moseh schon alles Wasser in Aegypten zu Blut gemacht, das Wasser genommen hätten, an dem sie ihre Künste versuchten, hat viel unnöthiges Bedenken und wohlfeilen Spott erregt: Hengstenberg (p. 107) will das „Alles“ nicht premirt wissen, „gerade so wie K. 9, 25 alle Bäume durch den Hagel zerbrochen werden und doch auch K. 10, 5 die Heuschrecken alle Bäume fressen.“ Allein dort liegt die Sache anders, wie hier. Wie sehr hier das „Alles“ gepresst werden müsse, hat sich uns aus Vs. 19 ergeben. Nicht minder unzulässig ist es, wenn Hävernicks (Einl. I, 2 p. 417 Anm.) sich mit der Annahme hilft, dass die Zaubrer erst nach erfolgter Aufhebung der von Moseh herbeigeführten Plage den Versuch der Nachahmung gemacht hätten. Am einfachsten löst sich die Frage, wenn wir beachten, dass nur alles Nilwasser von Moseh alterirt worden war, nicht aber (wie auch Vs. 24 zeigt) das Brunnenwasser.

§ 19. (Exod. 8, 1—15.) — Die erste Plage ist fruchtlos geblieben. Der starke Arm Jehovah's muss sich daher weiter an Pharao's hartem Sinne bethätigen. Schlag auf Schlag folgen nun neue und immer neue Plagen, bis endlich — nicht Pharao's Herz, wohl aber sein Wille gebrochen ist. Kaum waren sieben Tage seit der ersten Plage verflossen, so tritt schon die zweite ein. Aharon reckt seinen Stab aus über die Gewässer in Aegypten, und zahllose Frösche gehen daraus hervor und erfüllen alle Häuser und Geräthe der Aegypter.¹⁾ Auch die Zaubrer thaten also mit ihrem Beschwören und liessen Frösche über das Land kommen²⁾. Fast scheint es, als wolle Pharao sich jetzt beugen vor der Macht Gottes. Er fordert Moseh und Aharon vor sich, erklärt sich bereit, die nachgesuchte Entlassung zur Feier eines Opferfestes zu bewilligen, wenn die Plage von ihm und seinem Volke genommen werde. Und die Gnade Jehovah's kommt auch diesem Schein von Sinnesänderung entgegen. Moseh, der zum Gotte Pharao's gesetzt ist, macht sich, wie es die Natur des Mittlers fordert, zum Diener Pharao's. „Erhebe dich über mich, spricht er, und bestimme nur die Zeit, wo die Plage aufhören soll.“ — Als nun aber in Folge dessen am folgenden Tage alle Frösche ausserhalb der Gewässer starben, da verhärtete Pharao von Neuem sein Herz und kümmerte sich nicht mehr um sein Versprechen³⁾.

1. Der Nil und seine Sümpfe in den Niedrungen Aegyptens sind auch für gewöhnlich ausserordentlich reich an **Fröschen**, aber Schlangen und Störche sorgen in der Regel dafür, dass sie nicht zur Landplage werden. Dass der Nil auch sonst reich an Fröschen ist, deutet die Urkunde selbst Vs. 9 (5). 7 (11) an. Wie in den Plagen überhaupt eine fortwährende Steigerung der Belästigung oder des Schadens stattfindet, so erscheint auch die zweite schon drückender als die erste. Dies Moment der Steigerung

liegt nun hier nicht in dem Schädlichen oder Gefährlichen der Plage, sondern in dem Widerwärtigen und Ekelhaften derselben. Dass der Aegypter keinen Fuss weiter setzen konnte, ohne eins dieser ekelhaften Thiere zu zertreten, dass sie seine Wohn- und Schlafgemächer erfüllten, dass sie schaarenweise in seine Backtröge krochen etc., darin liegt das Unerträgliche dieser Plage. Die alten Schriftsteller (Plin. h. n. 8, 43; Justin. 15, 2; Aelian. anim. 17, 41) erzählen von ähnlichen anderwärts vorgekommenen Zuständen, und berichten, wie selbst ganze Volksstämme, weil sie der Plage nicht Meister werden konnten, sich zur Auswanderung genöthigt sahen. — Es mag sein, wie Hävernicks u. A. wollen, dass diese Plage mit der vorigen in causalem Zusammenhange steht, dass die Fäulniss des Nilwassers die Entstehung dieser Thiere in so ausserordentlicher Anzahl begünstigte, dass also in der ersten Plage auch schon der Keim zur zweiten mitgegeben war; — aber an der Sache ändert das nichts, und die Plage behält nach wie vor, bei aller Natürlichkeit doch den Charakter des Wunders. Auch eine religiöse Bedeutung hat die Plage für den Aegypter, indem es der Nil, der Segenspender und Göttervater, ist, aus dem dieser unreine Gräuel hervorgeht.

2. Auch die Zaubrer beweisen ihre Kunst, indem sie die Plage noch verstärken, statt sie abzuwenden. Sie haben von vorn herein darauf verzichtet, Moseh's Werke zu überwinden, es kommt ihnen nur darauf an, dem Könige ihre Kunst als ebenbürtig der Kunst Moseh's darzustellen. Dies thun sie, indem sie neue Schaaren von Fröschen aus dem Nil durch magische Mittel hervorrufen. Wie die Psyllen durch Incantation die Schlangen aus ihren verborgenen Schlupfwinkeln hervorlocken können, so mag ihnen eine ähnliche magische Gewalt auch noch über anderes Gethier zu Gebote gestanden haben.

3. Pharao's anfängliche Neigung zur Nachgiebigkeit, an deren momentanen Aufrichtigkeit wir keinen Grund zu zweifeln haben, bezeugt allerdings, dass sein Herz damals noch nicht ganz und gar verstockt war, dass noch ein gewisses Maass von Empfänglichkeit für die Eindrücke göttlicher Bezeugung in ihm war. Aber sein Rückfall nach Beseitigung der Plage bezeugt auch, dass die Verstockung schon vorher begonnen hatte, schon vorher entschieden und unheilbar war. Die Einwirkung auf den noch nicht von der Verstockung ergriffenen Theil seines innern Wesens vermag nicht eine Reaction hervorzurufen, die stark genug wäre, die schon begonnene Verstockung wieder zu überwinden. Im Gegentheil reagirt die begonnene Verstockung siegreich gegen jene, sobald die Unmittelbarkeit des Eindrucks seit dem Aufhören der Plage sich abschwächt. (Vgl. § 13, 2.)

§ 20. (Exod. 8, 16—19.) Die dritte Plage erfüllt die Luft mit unermesslichen Schwärmen von Stechmücken¹⁾. Beachtungswerth ist besonders die Art, wie diese Plage hervorgerufen wird: Aharon schlägt mit seinem Stabe in den Staub des Landes. Die zweite Plage war aus dem befruchtenden Nil hervorgegangen, die dritte geht aus dem fruchttragenden Boden Aegyptens hervor. Der Nil repräsentirt das männliche, befruchtende Princip der vergötterten Naturkraft; der fruchtbare Boden des Landes das empfangende, weibliche Princip. Statt des befruchtenden Segens geht aus dem Nil Ekel und Gräuel hervor, und statt des nährenden Segens gebiert der Boden Qual und Pein für Menschen und Vieh. Auch

diesmal versuchen die Zaubrer die Ebenbürtigkeit ihrer Kunst darzuthun, aber ohne Erfolg; sie müssen daher bekennen: Das ist Gottes Finger ²⁾!)

1. Dass die פְּרִיִּים der dritten Plage nicht, wie die Rabbinen, Luther und Bochart deuten, Läuse sind, sondern, wie die LXX u. Vulg. übersetzen, **Stechmücken** oder Moskito's (συνίφες), bezweifelt jetzt Niemand mehr. Alle Reisenden beschreiben einstimmig die ägyptischen Moskito's als eine entsetzliche Plage für Menschen und Vieh. Laborde sagt S. 32: l'animal le plus inappercu et cependant le plus terrible de la création . . . Combien de fois une seule de ces petites mouches ne m'a-t-elle pas coûté une nuit entière . . . Un seul cousin d'Egypte suffit pour mettre au supplice. Schon Herodot (2, 95) kennt sie als eine Landplage und beschreibt die Vorkehrungen, durch welche die Aegypter sich vor ihren schmerzhaften Stichen zu schützen suchen. — Dass die Urkunde sie aus dem Staube der Erde hervorgehen lässt, hat auch seine naturhistorische Richtigkeit, indem die letzte Generation dorthin ihre Brut gelegt hat. —

2. Das Bekenntniss der Zaubrer: אֶלֹהִים הָיָא, zu dem sie sich durch die Fruchtlosigkeit ihrer Incantationen gemüssigt sehen, wird gewöhnlich dahin gedeutet, als ob sie mit אֱלֹהִים den Gott Israels gemeint und somit die Uebermacht Jehovah's anerkannt hätten. Allein dazu reimen sich weder die Worte noch der Erfolg der Geschichte (vgl. K. 9, 11). Wäre das ihre Meinung gewesen, so hätten sie statt Elohim Jehovah sagen müssen, denn mit diesem Namen hat Moseh stets den Gott Israels vor Pharao genannt. Auch würde man, wenn sie ihr jetzt zu Tage tretendes Unvermögen als Folge einer Einwirkung und Hemmung von Seiten des Gottes Israels hätten bezeichnen wollen, statt des Ausdrucks Finger Gottes vielmehr den Ausdruck Arm Gottes erwarten müssen. Der Arm bezeichnet die siegende Macht, der Finger die zurechtweisende Mahnung und Lehre. Wir ziehen es daher vor, anzunehmen, dass die Charthummim mit diesem Ausspruche nicht über die Grenzen ägyptischer Religiosität hinausgehen, dass sie also unter Elohim nicht den Gott Israels, sondern die zusammenfassende Einheit ihrer eigenen Götter sich gedacht haben. Dass ihre Götter den Magiern bei der dritten Plage schon den Dienst versagen, dies wollen sie nicht als ein Zeugniss von der Ohnmacht ihrer Götter, sondern vielmehr als ein Zeugniss gedeutet wissen, dass die Götter Aegyptens selbst die Fordrung Israels als gerecht und billig anerkennen und bloss darum sich weigern, den Kampf mit Moseh's Gott fortzusetzen. — Die Lage der Charthummim war so peinlich und demüthigend, dass sie je eher je lieber der ganzen Sache ein Ende gemacht sähen, und mit Begierde die Gelegenheit ergreifen, um ihre fernere Concurrenz als nicht mehr im Willen der Götter liegend darzustellen. In ihrem Ausspruche liegt allerdings der Wunsch und Rath, dass Pharao dem Volke seine Bitte bewilligen möge, durchaus aber nichts von einer Anerkennung des Gottes Israels oder vollends von einer Bekehrung zu demselben. Die Charthummim bleiben nach wie vor in Amt und Würden (K. 9, 11). Da aber Pharao das, was sie als Willen der Götter ihm verkündigt haben, nicht befolgt, so hat er kein Recht, auch noch bei den folgenden Plagen ihre Zauberkunst in Anspruch zu nehmen.

§ 21. (Exod. 8, 20—32.) Die vierte Plage bringt Fliegen und sonstiges Geschmeiss über das Land und in die Wohnungen der Aegypter ¹⁾, während ganz Gosen und alle Häuser der Israeliten davon verschont bleiben ²⁾. Nun will Pharao dem Volke gestatten, zu opfern, aber nicht ausserhalb des Landes, sondern im Lande selbst. Als aber Mo-

seh dies zurückweist und auf seiner anfänglichen Forderung besteht³⁾, verspricht ihm Pharao auch dies, falls er durch seine Fürbitte die Plage beseitige. Doch auch diesmal wird der König wortbrüchig.

1. Die 4. Plage wird als עֲרָב bezeichnet. Die LXX übersetzen dies durch: *κυνόμυια* = **Hundsflye** (*Tabanus caecutiens* L.), Aquila: *παμμύια* und ihm folgend die Vulg. durch: *Omne genus muscarum*, Luther durch: allerlei Ungeziefer. Gesenius (im thes.) rechtfertigt die Uebersetzung der LXX, indem er das Wort עֲרָב auf die Bedeutung des Verbs עָרַב = *dulcis, suavis fuit* zurückführt („A dulcedinis notione fortasse ductus est sugendi significatus). Wir ziehen die Ableitung von עָרַב = *miscuit* vor und übersetzen demnach Gemisch = Geschmeiss, wobei wir aber den LXX gerne so viel Sprach- und Sachkenntniss zutrauen, dass unter dem ägyptischen Geschmeiss die Hundsflye die hauptsächlichste Stelle einnahm und am lästigsten für Menschen und Thiere war. Wie lästig auch in gewöhnlichen Zeiten die Fliegen in Aegypten sind, belegt Hengstenberg mit einer Stelle aus Sonnini's Reisebeschreibung (III, 226): „Die zahlreichsten und beschwerlichsten Insecten in Aegypten sind die Fliegen (*muscae domesticae* L.). Die Menschen und die Thiere werden durch sie grausam gepeinigt. Man kann sich keine Vorstellung machen von ihrer Wuth, wenn sie sich auf irgend einem Theile des Körpers festsetzen wollen. Jagt man sie fort, so setzen sie sich in demselben Augenblicke wieder nieder und ihre Hartnäckigkeit ermüdet die Geduldigsten. Besonders gerne setzen sie sich in die Augenwinkel und auf die Ränder der Augenlider, empfindliche Theile, zu welchen eine geringe Feuchtigkeit sie hinzieht.“ Philo de vita Mos. T. II. p. 101 ed. Mang. schildert die Frechheit der Hundsflye und die Qualen, welche sie verursacht, in ähnlicher, nur noch grellerer Weise. — Andere Deutungen siehe bei Bochart hieroz. T. III p. 30 ed. Rosenm. So giebt es z. B. Jonathan durch *mīxta turba ferarum*, Saadias durch *mistura ferarum*, Jarchi durch *omnes species malarum bestiarum et serpentum et scorpionum inter se permixtas*, Oedmann denkt an die *Blatta orientalis*, Laborde an eine Art Würmer, die auch sonst bisweilen in furchtbarer Anzahl in Aegypten sich einfinden und unbeschreibliche Verheerungen anrichten, mit Berufung auf eine Stelle bei Makrizi, die auch Hengstenberg p. 112 f. anführt. —

2. Obwohl auch die zweite und dritte Plage der Art waren, dass man sich ein Verschontbleiben Gosens von derselben ebenso leicht wie bei der vierten denken könnte, werden wir doch der Urkunde folgend dabei beharren müssen, dass erst bei dieser die Verschonung eintrat. Die Feierlichkeit, mit welcher Vs. 22 sie als etwas ganz Besondres ankündigt, und das Gewicht, das darauf gelegt wird („auf dass du inne werdest, dass Ich Jehovah bin mitten im Lande; — und Ich will eine Scheidung setzen zwischen mein Volk und dein Volk; morgen wird dies Zeichen geschehen“), lassen nicht zu, sie als schon früher eingetreten zu denken.

3. Als Grund, warum er nicht auf Pharao's Vorschlag, im Lande zu opfern, eingehen könne, giebt Moseh an (Vs. 26 f.): Wir opfern den Gräuel der Aegypter unserm Gotte, und die Aegypter würden uns steinigen, wenn sie es sehen. Hengstenberg bestreitet (p. 115) mit Recht die gangbare Annahme, dass die zu befürchtende Erbittrung der Aegypter gegen die Israeliten auf der Voraussetzung beruhe, diese würden Thiere opfern, welche den Aegyptern für heilig galten. Namentlich passt die Bezeichnung als Gräuel nicht zu den heiligen Thieren, und dann waren dieselben Thiere, welche bei den Israeliten zum Opfer dienten, auch bei den Aegyptern dazu gebräuchlich. Der Anstoss, meint Hengstenberg weiter, beruhe vielmehr darauf, dass die Israeliten die von den

Aegyptern mit der peinlichsten Sorgfalt betriebene Untersuchung der Opferthiere unterliessen. Indess halten wir mit Baumgarten diese Beziehung für zu enge. Zu beachten ist, dass Moseh nach Vs. 27 („Wir wollen Jehovah opfern, wie Er uns sagen wird“), im Bewusstsein von der regenerirenden und grundlegenden Bedeutung dieses Opfers (§ 12, 4), selbst noch nicht recht weiss, wie dasselbe vor sich gehen soll, und daher gar leicht noch manches Andre dabei vorkommen kann, was den Abscheu und die Erbitterung der Aegypter hervorrufen würde. — Die Befürchtung Moseh's, dass die opfernden Israeliten, falls sie im Lande (Gosen) selbst ihr Opfer verrichteten, überfallen werden möchten, rechtfertigt sich durch die Thatsache, dass seit der Vertreibung der Hyksos (§ 35 ff.) das östliche Grenzland Aegyptens stark mit Militair besetzt war (§ 6, 5).

§ 22. (Exod. 9, 1—12.) Die fünfte Plage ist eine Viehseuche, die alles, zu dieser Zeit auf der Weide befindliche Vieh hinwegrafft. Auch von dieser Plage bleibt Israel völlig verschont. — Da Pharaon sich auch dadurch nicht weissen lässt, tritt die sechste Plage ein. Moseh und Aharon nehmen die Hände voll Asche aus einem Feuerheerde¹⁾, stäuben sie in die Luft und rufen dadurch bösartige Geschwüre und Blattern²⁾ an Menschen und Vieh in ganz Aegyptenland hervor³⁾. Auch die Zaubrer, die wir uns demnach noch fortwährend als gegenwärtig bei allen Verhandlungen zwischen Pharaon und Moseh zu denken haben, werden in so heftigem Maasse von diesem Uebel befallen, dass sie vor Moseh vor lauter Geschwüren nicht zu stehen vermochten.

1. Dass die Ceremonie, durch welche die sechste Plage eingeführt wird, aus absichtlicher Wahl hervorgegangen und daher symbolisch bedeutsam ist, kann nicht bezweifelt werden. Um ihre symbolische Dignität zu ermitteln, kommt es besonders auf die Bedeutung der Worte פִּי וְכַבֵּשׁ an. Die Lexikographen stimmen seit Michaelis (suppl. p. 1212) darin überein, dass כַּבֵּשׁ im Gegensatze zu חֲפֹר (als dem gewöhnlichen Back- und Kochofen) ein Gluthofen zum Kalkbrennen oder zum Schmelzen der Metalle bezeichne. Allein diese Bedeutung ist keineswegs bei der Unsicherheit der etymologischen Bedeutung auf die blossе Autorität eines Kimchi hin als unzweifelhaft hinzunehmen. Die Zurückführung auf das Arabische قيس = candere, urere, incensum esse scheint uns immer noch angemessener als die von Gesenius bevorzugte Ableitung von כַּבֵּשׁ = pedibus calcavit, subegit, oppressit (sc. a metallis et mineribus domandis). Dann aber begründet das Etymon keinen wesentlichen Unterschied des פִּי וְכַבֵּשׁ von חֲפֹר. Auch die LXX und die Vulg. (καμινος, caminus) kennen ihn nicht. Καμινος wird eben so vom Back- und Heizofen, wie vom Schmelzofen, von der Schmiedeesse, wie vom Zimmerheerde gebraucht. פִּי (LXX: αἰθάλη, Vulg: cinis) wird gewöhnlich durch Russ wiedergegeben. Dem Etymon nach ist es das, was sich wegblasen lässt, die Loderasche, favilla. Den ursprünglichen Unterschied der verstäubenden Loderasche von der zurückbleibenden gröbern Asche (cinis, אֶפֶר) hat aber der Sprachgebrauch nicht festgehalten. — Von den Bedeutungen Russ und Schmelzofen ausgehend, hat nun M. Baumgarten (p. 448) eine in der That scharfsinnige, und unter solchen Voraussetzungen vielleicht beifällswürdige Deutung des Ritus gegeben: „So wie das Wasser des Nils bei der ersten und zweiten Plage, und der Staub der Erde bei der dritten Plage nicht zufällig aufgegriffene Elemente sind, so wird auch der Russ des Werkofens seine

Beziehung zu der aus ihm entstehenden Plage haben. In dem Werkofen, in welchem das Metall verarbeitet wird, concentrirt sich eine Hauptthätigkeit zur Aufführung der grossen Bauten, in welche die Aegypter ihren Ruhm setzten. In dem Russe dieser Werkstatt erscheint die niedere, schmutzige Seite dieses stolzen Glanzes, und wenn dieser durch die Hand Mose's zu Blättern an der Haut der Menschen auffährt, so ist dies die Strafe Jehovah's gegen den Stolz der Aegypter auf ihre prächtigen Bauten, zu welchen auch die Israeliten fröhnen mussten.“ Gegen diese Deutung haben wir aber ausser der sprachlichen Unsicherheit ihrer Grundlage noch dies einzuwenden, dass die Bauten und Monumente der Aegypter nicht aus Metallen, sondern aus Steinen aufgeführt wurden, und dass, wenn auch Metall dabei in Anwendung kam, dies doch zu untergeordnet erschien, als dass der Hauptgesichtspunct für den betreffenden Ritus von daher hätte genommen werden können. — Hävernicks erinnert dagegen (p. 182) an die von Plutarch (de Is. et Osir. p. 318 ed. Hutt.) erwähnte Sitte der Aegypter aus der ältesten Zeit, die Asche der Opfer, besonders der Menschenopfer, umherzustreuen, was als Reinigungsritus gegolten habe. Herodot (2, 45) läugnet zwar, dass bei den Aegyptern je Menschenopfer vorgekommen seien, indessen beweist dies nur, dass sie zu seiner Zeit nicht mehr stattfanden. Doch möchten wir, indem wir Hävernicks Deutung den Vorzug geben, ihr nicht eine so enge Beziehung geben. Wir fassen שחט in seiner allgemeinsten Bedeutung als Feuerstätte. Dürften wir nun weiter auch eine zur Verbrennung der Opferthiere behufs Gewinnung ihrer reinigenden Asche bestimmte Stätte darunter subsummiren, und voraussetzen, dass Moseh von einer solchen Feuerstätte her die Asche habe entnehmen können oder dürfen, so würde die hohe Bedeutsamkeit des Ritus im klarsten Lichte vor uns stehen. Die Asche, die zur Reinigung bestimmt ist, ruft Unreinigkeit hervor, und es wird dadurch versinnbildlicht, dass die religiöse Reinigung, welche der ägyptische Opfercultus verspricht, in Wahrheit nur Verunreinigung ist. Aber wenn auch alle jene Voraussetzungen uns als unbefugte genommen werden, so bleibt doch immer so viel feststehen, dass die Asche überhaupt (wegen ihres Gebrauchs zur Lauge) Reinigungsmittel ist (vgl. Num. 19) und dass also das Reinigungsmittel hier zum Mittel der Verunreinigung wird.

2. Zu einer genauern Diagnose der Krankheit, um die es sich bei der sechsten Plage handelt, fehlen bei der grossen Mannigfaltigkeit der entzündlichen Hautausschläge die nöthigen Data. So viel ist aber gewiss, dass das ägyptische Klima für solche Krankheiten ganz besonders prädisponirt.

3. Wenn auch nicht ausdrücklich gesagt wird, dass Israel von dieser Plage verschont geblieben sei, so setzt der Bericht dies doch offenbar voraus. Ueberhaupt ist festzuhalten, dass, nachdem einmal bei der vierten Plage die wunderbar verschonende Scheidung der Israeliten von den Aegyptern ihren Anfang genommen, und mit solchem Nachdruck als bedeutsam hervorgehoben worden ist, dies neu hinzugekommene Moment des Wunders sich fortan stets bethätigt haben werde.

§ 23. (Exod. 9, 13—10, 29.) Mit geschärftem Nachdrucke wird die siebente Plage — Donner, Blitz und Hagel — angekündigt¹⁾. Wer von den Aegyptern durch alles bisher Geschehene sich soweit hatte weissen lassen, Jehovah's Wort zu achten und zu fürchten, dem war durch die Vorherverkündigung der Plage Zeit gegeben, vor ihrem Eintritt seine Knechte und sein Vieh in die Häuser zu bergen und zu retten. Alles

aber, was auf dem Felde geblieben war, von Menschen und Vieh, wurde von dem furchtbaren Hagelwetter erschlagen. Auch die ganze Frühlings-ärnte, die schon der Reife nahe war, ging dabei zu Grunde. Nur im Lande Gosen hagelte es nicht. — Pharao verspricht wieder Alles, hält aber auch, als die Plage in Folge der Fürbitte Moseh's aufhörte, wieder nichts. So muss denn die achte Plage verkündet werden: eine Verwüstung des ganzen Landes durch Heuschrecken²⁾. Schon schreit das hart mitgenommene Volk der Aegypter seinen König an, er möge doch Israel ziehen lassen, damit nicht ganz Aegypten über seiner Hartnäckigkeit zu Grunde gehe. Auch Pharao hat des Schreckens schon genug erfahren, um zu wissen, dass Moseh's Worte keine leere Drohungen sind. Er macht auch Miene, der angedrohten Plage durch Nachgiebigkeit zuvorkommen zu wollen. Doch kaum hat er aus Furcht vor weitem Gerichten Gottes die geforderte Erlaubniss ertheilt, als sein verstocktes Herz sich auch schon wieder dagegen auflehnt, und er die Erlaubniss dahin beschränkt, dass die Männer ziehen könnten, als Bürgschaft für die Rückkehr aber Weib und Kind mit allem Vieh zurücklassen sollten. Darauf können die Boten Jehovah's nicht eingehen. Nun tritt die Plage ein. Ein anhaltender Ostwind führt einen Heuschreckenschwarm von solchem Umfang und solcher Dichtigkeit herbei, dass die Sonne verfinstert und, als sie sich niederliessen, das ganze Land davon bedeckt wurde. Die Verwüstung, die sie anrichteten, war so gross, dass nicht ein Blatt auf den Bäumen, nicht ein Halm auf dem Felde übrig blieb. Pharao's Trotz scheint gebrochen, er bekennt, sich an Jehovah versündigt zu haben und fleht um Erbarmen. Aber der Westwind, der die Heuschrecken wegweht, nimmt auch seine heuchlerische Busse mit weg. Die Heuschrecken finden ihren Untergang im Schilfmeer; sie waren Pharao's und seiner Rosse und Reisigen Vorläufer. — Jede der bisherigen Plagen war dem Könige im Voraus angekündigt worden. Dadurch wird es ihm einerseits unmöglich gemacht, sie anders denn als göttliche Strafgerichte zu deuten, andrerseits aber auch zugleich ihm die Möglichkeit geboten, durch Sinnesänderung ihnen noch vorzubeugen. Diese doppelte Rücksicht fällt von jetzt an weg. Auch ohne Ankündigung weiss der König jetzt, woher die Plage kommt, und seine Verstockung ist so weit gediehen, dass nur noch der Gesichtspunct des unausweichlichen Gerichtes gilt. So bricht denn unvorbereitet die neunte Plage herein: eine dreitägige dichte Finsterniss³⁾, draussen und in den Häusern, dass Niemand den Andern sah. Aber in den Häusern der Israeliten blieb es licht und hell. Pharao capitulirt nun wieder. Er will die Männer mit sammt den Weibern und Kindern ziehen lassen, aber Schafe und Rinder

sollen sie zurücklassen. Moseh aber weist diese Bedingung weit von sich, und beide scheiden in heftigem Zorne von einander.

1. Hagel und Gewitter sind in Aegypten, wenigstens im Delta, nichts Unerhörtes, während sie allerdings in dem höher gelegenen Lande für gewöhnlich selten oder gar nicht vorkommen. Vgl. Laborde p. 42. Beachtungswerth ist der Nachdruck und die Ausführlichkeit der Erörterung, mit welcher diese Plage angekündigt wird. Es liegt dies gewiss nicht darin allein begründet, dass die gegenwärtige Plage, was allerdings nicht geläugnet werden kann, schwerer ins Gewicht fällt, als alle bisherigen. Wir suchen den Grund vielmehr in dem Fortschritt des Verstockungsprocesses, dem Pharao unterliegt. Bei der vorigen Plage ist (abgesehen von der objectiven Vorherverkündigung an Moseh) die Verstockung zuerst als eine That Gottes an Pharao aufgetreten (9, 12). Im Sinne der Urkunde ist also ein Wendepunct eingetreten. Daraus erklärt es sich auch, dass hier zuerst dem Könige zum Bewusstsein gebracht wird, wie gerade seine Verstockung und Widersetzlichkeit gegen den Willen Gottes zur grösseren Verherrlichung des Namens Gottes dienen solle. Mag auch Jehovah durch die bisherigen Plagen seine Uebermacht über die Götter Aegyptens bewährt haben, so kann doch Pharao noch darauf stolz sein und trotzen, dass über ihn Jehovah mit all seiner Macht und all seinen Anstrengungen noch nichts vermocht hat: nicht Jehovah's, sondern Pharao's Wille hat doch bisher zuletzt immer noch obgesiegt. Dieser elende Trost und Stolz wird ihm jetzt im wahren Lichte gezeigt, er soll es wissen, dass er mit all seiner stolzen Autonomie doch nur der Absicht und dem Zwecke Gottes dient: „Dazu habe Ich dich erwecket, dass meine Kraft an dir erscheine, und mein Name verkündigt werde in allen Landen“ (Vs. 16). Vgl. auch K. 11, 9: „Pharao hört euch nicht, auf dass meiner Wunder viel werden in Aegyptenland“.

Die warnende Mahnung (Vs. 19), Menschen und Vieh vor dem angedrohten Hagel vom Felde weg in die Häuser zu bergen, soll den Knechten und Unterthanen Pharao's, die gelernt haben, Jehovah's Wort zu fürchten, zu Gute kommen, und kam ihnen zu Gute (Vs. 20). Aber sie gilt doch auch Pharao, an den sie zunächst gerichtet ist. Wenn es auch nicht ausdrücklich gesagt ist, so ergiebt es sich doch aus der Darstellung des Berichtes mit Sicherheit, dass Pharao dieser Warnung nicht Folge leistete, und es zeigt sich auch hier, wie selbst die offenkundigste Gnade den Verstockten noch mehr verstockt. Nach allen bisherigen Erfahrungen wird der König an dem Eintreffen der jetzt verkündigten Strafe nicht haben zweifeln können, aber sein Trotz und Stolz lässt es nicht zu, aus der Warnung den Vortheil zu ziehen, den sie ihm bot.

2. Ueber die Naturgeschichte der Heuschrecken im Allgemeinen und zur Erläuterung der biblischen Stellen, die von ihnen handeln, insbesondere ist unermesslich viel geschrieben worden. Laborde zählt die Titel von 175 Schriften auf, die er bei seiner ausführlichen und sorgfältigen Behandlung des Gegenstandes (S. 44 ff.) befragt und benutzt haben will; und doch ist dieser Katalog bei Weitem nicht vollständig. — Dass die Richtung der Heuschreckenschwärme vom Winde abhängig ist, hat sich den Reisenden tausendfach bestätigt. Auch die radikale Verheerung, welche sie nach unserer Urkunde anrichteten, so wie ihr endlicher Untergang im Meere haben sich häufig wiederholt. — Die Urkunde lässt die Heuschrecken durch den Ostwind — רֶגֶב קָרִים — herbeigeführt werden. Schon die LXX nahmen daran Anstoss und übersetzten *ἀνεμος νότος* (Vulg. ventus urens). Ihnen folgt Bochart, welcher meint, קָרִים müsse hier Südwind bedeuten, da der Ostwind die Heuschrecken nur aus Arabien habe herbei-

führen können, der Südwind aber bringe sie aus Aethiopien, welches sie in weit grösserer Menge erzeuge. Hasselquist sucht zu erweisen, dass die Heuschrecken immer einer Richtung folgen, nämlich von Süden nach Norden; Eichhorn (l. c. p. 26) meint, da die Heuschrecken nach blindem Triebe immer von Süden nach Norden ziehen, ohne je gegen Osten oder Westen abzubiegen, so kämen ihre Züge niemals aus Arabien nach Aegypten, sondern immer aus Aethiopien, und Bohlen (Gen. p. LVI) macht dies geltend, um die Unbekanntschaft des Verfassers mit der ägyptischen Naturbeschaffenheit darzuthun. Aber schon Credner (Joel p. 286) hat aus vielen Zeugnissen nachgewiesen, dass die Heuschrecken mit jedem Winde kommen, und (ibid. p. 288) auch gezeigt, dass ihnen der Flug nicht bloss über so schmale Meeresstreifen, wie die Meerenge von Gibraltar etc. gelingt, sondern selbst über grössere Breiten, wie das mittelländische Meer, sofern ihr Flug nämlich vom Winde begünstigt ist. Sobald dies aber nicht der Fall ist, sobald sich nämlich der Wind in einen Sturm verwandelt, oder eine plötzliche Windstille eintritt, so stürzt alsbald der ganze zahllose Schwarm in das Meer hinab. Dass namentlich der Wind Heuschreckenzüge über den arabischen Meerbusen, und zwar da, wo er am breitesten ist, treibt, bezeugt auch Niebuhr (Beschreib. p. 169). Vgl. Hengstenberg l. c. p. 10 ff. und Laborde p. 50 ff.

קרים bezeichnet nirgends in der h. Schrift den Südwind, sondern immer nur den Ostwind. Hier haben wir um so mehr daran festzuhalten, als dieser Herkunft der Heuschrecken auch an sich wahrscheinlich eine Bedeutung zukommt. Sie kommen von daher, von wo die Israeliten hergekommen sind; sie sind Vorkämpfer und Bundesgenossen der Israeliten. Doch mag man auch diese Beziehung, als zu gesucht, fallen lassen, so wird man doch, glauben wir, mit Baumgarten (p. 454) darauf Gewicht legen müssen, dass die gegenwärtige Plage nicht mehr aus Aegypten selbst, sondern aus fremdem, fernem Lande kommt, und „dass somit die Macht Jehovah's sich hier als eine solche offenbart, die über Aegyptens Grenzen hinausgeht, d. h. als eine allgegenwärtige.“

3. Gewöhnlich führt man die **dreitägige Finsterniss** auf den ägyptischen Sirocco oder Chamsin zurück. So Hengstenberg, Hävernicks u. v. A. Fast alle Reisende wissen von den Schrecknissen dieses Phänomens zu erzählen. Du Bois-Aymé l. c. 110 sagt: „Wenn der Chamsin weht, so ist die Sonne blassgelb, ihr Licht ist verhüllt und die Dunkelheit nimmt bisweilen bis zu dem Punkte zu, dass man glauben sollte, man sei in der schwärzesten Nacht.“ Nach andern Berichten verschliessen sich die Einwohner der Städte und Dörfer in ihren Häusern, und zwar in die untersten Zimmer oder Gewölbe, die Bewohner der Wüste in ihre Gezelte oder in Gruben, die sie in die Erde gegraben haben. Auch Robinson (I, 323) erlebte in der Wüste einen nicht lange anhaltenden Chamsin: „Der Wind schlug plötzlich nach Süden um und wehte uns mit grosser Heftigkeit und furchtbarer Hitze an, bis er zum völligen Sturm überging. Die Atmosphäre war mit kleinen Sandtheilchen angefüllt und wurde bläulicher Dunst; die Sonne war kaum zu sehen; ihre Scheibe hatte nur einen trüben und matten Schein, und die Gluth des Windes wehte uns ins Gesicht, wie von einem Gluthofen. Oefters konnten wir nur dreissig Schritt weit um uns sehen.“ Rosenmüller führt im Commentar mittelalterliche Berichte an, nach welchen der Chamsin Aegypten mit so dichter Finsterniss bedeckte, dass alle Welt glaubte, der jüngste Tag sei vor der Thür. — Nur Laborde will nichts von einer Vergleichung mit dem Chamsin wissen („Ce serait comparer la détonation d'un fusil au fracas du tonnerre que d'assimiler deux extrêmes de ce genre.“). — In der Urkunde findet sich allerdings keine Spur davon, dass ein derartiger Gluthwind bei dieser Plage theilhaftig gewesen sei. Dennoch sind die Erscheinungen, welche der Cham-

sin hervorruft, wenn auch im Grade noch so sehr verschieden, doch im Wesen so übereinstimmend, dass auch wir geneigt sind, den Chamsin als die Naturbasis dieser Plage anzusehen. Dann aber wird man auch anerkennen müssen, dass keine der frühern Plagen so sehr und so entschieden wie diese durch den hinzugekommenen Charakter des Wunders sich über ihre Naturbasis erhebt, ja zum Theil von ihr loslöst. Es findet hier nicht bloss eine unerhörte Steigerung und Ausdehnung der Plage statt, sondern sie verlässt nach mehrern Seiten hin völlig den Naturboden und geht in das Gebiet des reinen, durch keine bekannte Naturkraft vermittelten Wunders über. Dahin gehört namentlich dies, dass es im Bereiche der israelitischen Wohnungen, die doch zum Theil in unmittelbarer Nähe der Aegypter sich befanden, hell und lichte blieb, während die Aegypter die Finsterniss, die sie umgab, auf keine Weise zu bewältigen vermochten. Denn wenn die Urkunde aussagt, die Finsterniss sei so gross gewesen, dass Niemand den Andern gesehen habe, und deshalb Keiner, von dem Orte, wo er sich befand, habe aufstehen können, so ist damit ohne Zweifel die Meinung ausgesprochen, dass auch in den Wohnungen die Mittel, künstliches Licht zu erzeugen, fruchtlos gewesen seien. — Sowohl die ausdrückliche Bemerkung, dass während der drei Tage der Finsterniss Niemand sich von seinem Platze gerührt habe, als auch die Art und Weise der Verhandlung mit Moseh führt darauf, dass Pharao den Letztern erst zu sich fordern liess, als die Plage schon zu Ende war. — Ueber die Bedeutung dieser Plage bemerkt Hengstenberg mit Recht, dass die Finsterniss, welche die Aegypter deckte, und das Licht, das den Israeliten leuchtete, ein Abbild des göttlichen Zornes und der göttlichen Gnade gewesen sei.

Die Passahfeier.

§ 24. (Exod. 11, 1—10.) Alle Möglichkeit weiterer Unterhandlung ist, scheint es, für immer abgebrochen. Denn Pharao hat Moseh mit dem Tode bedroht, wenn er je wieder wage, ihm unter die Augen zu treten, und Moseh hat mit heftigem Zorne gesprochen: „So sei es, ich will nie wieder vor dein Angesicht kommen“ (10, 28. 29; 11, 8.) Und doch knüpft sich unmittelbar daran (11, 1) die Verheissung Jehovahs: „Ich will noch eine Plage über Pharao und Aegypten kommen lassen, darnach wird er euch lassen von hinnen, und nicht bloss lassen, sondern selbst euch bitten und drängen, hinzuziehen.“ Die bisherigen Plagen kamen auf Moseh's Wink aus dem segensreichen Wasser Aegyptens (die erste und zweite), sie kamen aus dem fruchtbaren Boden des Landes (die dritte und vierte), sie kamen aus der heitern Luft, die über dem Lande lagert (die fünfte, sechste und siebente); alle Elemente, die in Aegypten walten, mussten sich in Fluch verkehren. Und als Aegyptens eigene Natur sich in Plagen erschöpft hat, müssen die umliegenden Länder ihre Plagen über Aegypten senden: aus der arabischen Wüste kommen die Heuschrecken (die achte Plage), aus der Sahara kommt der Gluthwind mit undurchdringlicher Finsterniss (die neunte). Alles ist, scheint es, umsonst. Aber alles Bisherige war nur Vorbereitung und Vorstufe zu dem letzten entscheidenden Schlage. Die zehnte Plage verlässt den natürlichen Boden,

auf dem sich alle frühern Plagen noch bewegt haben; nicht Moseh's Stab und Hand ruft sie hervor, nicht Wasser, Erde oder Luft ist ihr Ausgangspunct, sondern Jehovah's Hand greift selbst und unmittelbar ein: „Ich will zur Mitternacht ausgehen in Aegypten und alle Erstgeburt schlagen in Aegypten, beide unter Menschen und Vieh¹⁾, und Ich will Gericht üben an allen Göttern der Aegypter²⁾, Ich Jehovah (12, 12), — aber gegen die Kinder Israel soll kein Hund seine Zunge regen, auf dass ihr erfahret, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide.“ In der zehnten Plage vollendet und erfüllt sich die Idee und der Zweck aller Plagen. Sie war der Idee nach die erste (K. 4, 22. 23), aber sie musste der Erscheinung nach die letzte sein. Wäre sie auch der Erscheinung nach die erste gewesen, dann hätte es nicht in solcher Fülle und Allgemeinheit offenbar werden können, wie Jehovah der Herr ist inmitten des Landes (8, 22), der Herr über Wasser, Luft und Erde, über Götter, Menschen, Vieh und Pflanzen, wie seines Gleichen nicht ist in allen Landen (9, 14). Darum mussten der Wunder viele werden in Aegyptenland (11, 9); sie mussten einen scharf ausgeprägten Naturcharakter neben dem unverkennbaren Wundercharakter an sich tragen, damit dem Glauben wie dem Unglauben freie Wahl bliebe. Aber die zehnte Plage trägt einen rein übernatürlichen Charakter an sich, und weil sie die zehnte, d. h. die abschliessende und vollendende ist, bezeugt sie zugleich klar und unzweideutig, was es von Anfang an mit den Plagen auf sich hatte, denn der Anfang und Fortgang gewinnt sein volles, unzweifelhaftes Verständniss in dem abgeschlossenen Ende. Und indem Pharaos Weigerung durch die zehnte Plage endlich trotz seiner vollendeten Verstockung gebrochen wird, ist es klar, wie die Hartnäckigkeit dieser Weigerung nur dazu dient, Jehovah's Namen um so mehr zu verherrlichen; und wie sich Jehovah's Wort bewährt: „Dazu habe ich dich erwecket, dass meine Kraft an dir erscheine, und mein Name verkündigt werde in allen Landen“ (9, 16).

1. Ueber die Bedeutung der **Erstgeburt** sagt v. Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 122): „Der Erstgeborne öffnet den Schooss der Mutter, und macht dadurch alle folgenden Geburten möglich: also giebt die Gewalt, welche alle Erstgeburt sterben lässt, damit zu erkennen, dass sie über die gesammte Zukunft des gegenwärtigen Geschlechtes, über die Fortführung seines Lebens in einer Nachkommenschaft Macht habe. Sie vermag nicht bloss das gegenwärtige Geschlecht zu strafen, sondern ihm auch die Aussicht auf eine Zukunft zu vernichten.“ Wir begreifen in der That nicht, wie der scharfsinnige Verf. zu einer so sehr verfehlten Deutung hat gelangen können. Schon der Grundgedanke, dass die Erstgeburt alle folgenden Geburten möglich mache, ist ein völlig verfehlter. Allerdings liegt in dem Prädicate: „der die Mutter bricht“ ein Vorrang des Erstgeborenen vor den Nachgeborenen. Aber sicherlich hat nie ein Israelit das so gedeutet, dass nur der Erstgezeugte als solcher die Kraft und Fähigkeit habe, „die Mutter zu bre-

chen“, und dass durch ihn erst die Möglichkeit zu weitem Geburten gegeben werde. Dann steht aber auch die weitere Ausführung bei v. Hofmann mit diesem Grundgedanken in Widerspruch. Die Erstgeborenen, die der Plage erliegen, sind ja schon geboren, haben also schon Bahn gebrochen für die weitem Geburten. Wie kann also durch ihre nachträgliche Tödtung die Aussicht auf spätere Geburten bedroht erscheinen? — Die wahre Bedeutung der Erstgeburt liegt in Folgendem: Dem Erstgeborenen ist schon von der Natur der Vorrang und Vorzug vor den Spätergeborenen angewiesen, er ist der Erstling der Kraft des Vaters (Gen. 49, 3), er ist die erste Frucht seiner Mutter. Als Erstgeborener steht er an der Spitze der Nachgeborenen und ist zum Haupte der sich durch die Geburten bildenden Familie prädestinirt. Weil er an der Spitze des Ganzen steht, so repräsentirt er auch das ganze Volk der Aegypter. Die Macht nun, welche alle Erstgeburten in Aegypten schlägt, erweist sich dadurch als eine Macht, die Alles, was in Aegypten geboren ist, zu tödten vermag, und ideell ist in der Gesamtheit der Erstgeborenen die Gesamtheit des Volkes geschlagen.

2. Es fragt sich bei K. 12, 12, wie die Tödtung aller Erstgeburt bei Menschen und Thieren als ein **Gericht an allen Göttern Aegyptens** angesehen werden könne. Man sollte nämlich meinen, dass die frühern Zeichen und Wunder viel eher und mit grösserm Rechte als ein Sieg und ein Gericht über alle Götter Aegyptens hätten bezeichnet werden können, als diese Plage, die bei Weitem nicht so nahe zu dem, was die Aegypter als Götter verehrten, in Beziehung zu stehen scheint. Dass es aber bei dieser Plage ganz besonders, und in einem so eminenten Sinne wie bei keiner andern, auf ein Gericht über die Götter Aegyptens abgesehen war, zeigt sich auch darin, dass noch in Num. 33, 4 diese Anschauung hervortritt: „Die Aegypter begruben alle Erstgeburt, denn Jehovah hatte auch an ihren Göttern Gericht geübt.“ Hier wird es aber auch klar, in welcher Beziehung die Tödtung aller Erstgeburt zu den Göttern Aegyptens steht. Die Götter Aegyptens, das zeigt uns diese Stelle, gehören mit zu Denjenigen, die von dieser Plage geschlagen werden. Wir sehen uns dadurch mit J. D. Michaelis (Anmerkungen für Ungelehrte III, 35) an den ägyptischen Thierdienst (vgl. J. C. Pritchard, ägypt. Mythol., übers. von L. Haymann. Bonn 1837 p. 279 ff.) erinnert. Eine ganze Menge von Thieren wurde von den Aegyptern als heilig verehrt, wahrscheinlich, weil man sie als Incarnationen der Gottheit ansah. Wurde ein solches Thier todt gefunden, so erhob sich von allen Seiten Jammer und Wehklagen. Auf der Verletzung oder gar Tödtung derselben stand Todesstrafe. Einzelne Exemplare derselben wurden bei den Tempeln ernährt, und waren Gegenstand des öffentlichen Cultus. Bei der Hochstellung der Erstgeburt in der ganzen alten Welt ist es aber wahrscheinlich, dass zu den Letzteren vorzugsweise oder ausschliesslich Erstgeburten gewählt wurden. Nun denke man sich, welchen Effect es machen musste, welchen Schrecken es verursachen, welch' ein endloses Wehklagen es hervorrufen musste, wenn in einer Nacht alle heiligen Thiere in den Tempeln und Tausende von ihnen ausserhalb der Tempel todt niederfielen. Solch ein Ereigniss war in der That ein Gericht über die Götter der Aegypter, wie es für die Aegypter wenigstens nicht schrecklicher und verzweiflungsvoller auftreten konnte. — Doch möchten wir darauf den Ausspruch in K. 12, 12 nicht beschränken. Die scharfe Betonung, dass an **allen** Göttern Aegyptens solle Gericht gehalten werden, verbunden mit der Bemerkung, dass stets hervorgehoben wird, wie alle Erstgeburt an Menschen und Vieh dieser Plage erliegen solle, führt darauf, dass auch Menschen mit zu den Göttern gehörten, die geschlagen werden sollten. Natürlich denken wir dabei zunächst an Pharao selbst, aber nicht in dem Sinne, nach welchem die Vornehmen der Erde als

Götter bezeichnet werden, sondern vielmehr in dem Sinne, nach welchem, wie die prahlerischen Inschriften auf den Denkmälern zeigen, die ägyptischen Könige sich als Söhne der Götter oder als Incarnationen der Götter priesen. Diese Auffassung gewinnt um so mehr Gewicht, als Phrao sich während aller Verhandlungen mit Moseh Jehovah gegenüber als autonom hinstellt. — Darin aber, dass nicht bloss die Erstgeburt des Gottkönigs Phrao, und nicht bloss die Erstgeburten der heiligen Thiere geschlagen werden, sondern überhaupt alle Erstgeburten an Menschen und Thieren, von dem Sohne Phrao's an, der auf seinem Stuhle sitzt, bis zum Sohne der Slavinnen, die hinter den Mühlsteinen steht; von dem Apis an, der im Tempel gepflegt und als ein Gott angebetet wird, bis zum gemeinsten und unreinsten Thiere herab, — darin liegt gerade die grösste Demüthigung für die stolzen Götter Aegyptens, denn darin ist eine absolute Gleichstellung beider thatsächlich ausgesprochen. — Der hohen Bedeutsamkeit gegenüber, welche der Ausspruch bei dieser Auffassung erhält, müssen wir die durch nichts indicirte und völlig ungerechtfertigte Beziehung unsrer Stelle bei den jüdischen Auslegern verwerfen, welche das Wunder an dem Götzenbilde Dagon's im Tempel zu Asdod (1 Sam. 5) vergleichen. So unschreibt z. B. Jonathan: „In omnia idola Aegyptiorum edam quatuor judicia: idola fusa colliquescent, lapidea concidentur, testacea confringentur, lignea in cinerem redigentur, ut cognoscant Aegyptii me esse Dominum.“

§ 25. Ehe aber dieser letzte entscheidende Schlag geführt werden kann, bedarf es bedeutsamer Vorbereitungen. Als ein Hauptmoment bei dieser Plage wird (K. 11, 7) angegeben: „Ihr sollt erfahren, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide.“ Die Scheidung und Besondrung Israels ist der Grundgedanke des alten Bundes, die Basis seiner Geschichte. Welches sind nun die Bedingungen und Voraussetzungen dieser Scheidung und Besondrung? Sie sind schon in die Anfänge der Geschichte Israels hineingelegt: einerseits die Auswahl Abrahams, die Schöpfung seines Samens aus unfruchtbarem Leibe, die Bestimmung dieses Samens für das Heil der Welt, — und andererseits die Hingabe und Selbstbestimmung Israels für Jehovah's Absichten im Glauben und Gehorsam an seinen Willen und seine Führungen. Aber seitdem sind vierhundert Jahre vergangen, wo die Naturseite an Israel, die alle übrigen Völker mit ihm gemein haben, fast allein und ausschliesslich zur Entfaltung und Bethätigung gekommen ist. Dadurch ist die andre Seite seines Wesens, die seine Scheidung von den Völkern bedingt und begründet, so sehr in den Hintergrund getreten, und in der Entwicklung so sehr zurückgeblieben, dass eine Erneuerung der Wahl und des Bundes Noth thut. Zudem ist Israel unterdess in ein neues Stadium eingetreten, denn aus dem Stadium des Familienthums ist es in das Stadium des Volksthums übergegangen, und der Bund mit der Familie muss auch auf das Volk, das aus ihr erwachsen ist, übertragen werden. Der Bund mit den Vätern besteht zwar noch, denn Jehovah ist noch fortwährend der Gott Abrahams, Isaaks und Jakobs (2, 24), und Israel trägt noch immer das Zeichen dieses Bundes

an seinem Fleische (12, 48); aber der Bund hat doch vierhundert Jahre lang sistirt, ist seitdem nicht weiter gediehen, und im Gebiete des Lebens und der Bewegung ist jeder Stillstand gleich einem Rückschritte zu achten. Der Bund bedarf deshalb einer Neubelebung, Auffrischung und Vergegenwärtigung an sich, einer Bekräftigung und Uebertragung auf das Volk, das jetzt an Stelle der Familie dasteht. — Moseh weiss bereits (3, 12), dass dies am Berge Gottes Horeb geschehen soll, und eben zu diesem Zwecke soll ja Pharao gezwungen werden, das Volk in die Wüste zu entlassen, damit es Jehovah ein Fest feiere. — Erst am Horeb soll also Israel das erneuerte und vollkommene Siegel der Scheidung von den Völkern aufgedrückt werden, die Signatur, die es fortan von den Völkern unterscheidet. Aber die Verstockung Pharao's und die Feindseligkeit seines Volkes gegen das Volk, das Jehovah aus Abraham's Samen sich zum erstgeborenen Sohne gezeugt hat (4, 22), und die dadurch bedingte Nothwendigkeit des Gerichtes über Pharao und sein Volk lässt es schon vorher offenbar werden, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide (11, 7). Schon seit der vierten Plage hat sich diese Scheidung kund gethan (8, 22), jetzt bei der zehnten und letzten Plage soll sie in ungleich höherer Kraft sich bethätigen. Die früheren Plagen waren vorherrschend Schreckmittel und Aufforderungen zur Busse, die zehnte ist dagegen reine That des Gerichtes (K. 12, 12). Zur Verschonung Israels von jenen genügt es, dass Israel Abrahams Same ist, zur Verschonung von dieser genügt dies nicht mehr. Jehovah schickt sich an, in richterlicher Majestät Aegypten zu durchziehen; das Gericht fordert aber unbedingte Strenge der Gerechtigkeit, unbedingte Rücksichtslosigkeit und Ausnahmslosigkeit; und es ist billig, dass das Gericht Gottes an dem eigenen Hause seinen Anfang nehme (1 Petr. 4, 17). Ist also an Israel etwas Ungöttliches, ist das Siegel seiner Auswahl und Besondrung verwischt, der Bund geschwächt oder getrübt, seine Heiligung unvollkommen und mangelhaft, sein Naturcharakter vorwiegend vor seinem Gnadencharakter, so kann und darf Jehovah's richterliche Majestät an Israel nicht schonend vorübergehen, ob es gleich Abrahams Same ist, so muss vielmehr sein Gericht Israel ebenso sehr treffen wie die Aegypter. Und doch soll Israel gerettet werden. Darum muss, noch ehe der richterliche Zorn Jehovah's losbricht, Israel durch die Gnade bereitet werden, dem Gerichte entgehen zu können: seine Sünde muss gesühnt, aller Grund und Anlass zum Zorne Gottes beseitigt, die Gemeinschaft mit Gott erneuert und befestigt werden. Dies geschieht nun durch die Einsetzung des Passah. Das Passahfest ist ein Vorläufer, eine Anticipation des Festes, welches das Volk seinem Gott in der Wüste feiern soll, das Passahopfer eine Anticipation des bevorstehenden Opfers am

Berge Gottes im Horeb, eine Vorausdarstellung seiner Kraft und Wirksamkeit, eine Bürgschaft seiner Zukunft.

§ 26. (Exod. 12, 1—28.) — Die Zeit der letzten Plage für die Aegypter und die Feier des Passah's ¹⁾ für die Israeliten wird bestimmt auf den 14. Tag des Aehrenmonats, aber schon am 10. soll jeder Hausvater ein fehlfloses Lamm aussondern und es behalten bis auf den 14. Tag des Monats ²⁾, an welchem es zwischen Abends ³⁾ geschlachtet und mit seinem Blute die Oberschwelle nebst den beiden Pfosten der Hausthüre bestrichen werden soll, damit, wenn Jehovah durch Aegyptenland einherzieht, um alle Erstgeburt zu schlagen, er vorübergehe und den Verderber nicht kommen lasse in die Häuser der Israeliten ⁴⁾. Dann soll das Lamm ganz und ohne ihm ein Bein zu brechen am Feuer gebraten, und mit bittern Kräutern gegessen werden. Was davon übrig bleibt, soll mit Feuer verbrannt werden. Das Brot für diese Mahlzeit soll ungesäuertes sein. Sie sollen aber essen, als die Hinwegeilenden, den Reisestab in der Hand, mit gegürteten Lenden und beschuhten Füßen ⁵⁾. Zum Andenken aber an die Wichtigkeit des Zweckes und die Grösse des Erfolges soll bei allen ihren Nachkommen dies Fest von Jahr zu Jahr wiederholt werden und zwar in siebentägiger Feier, so dass sieben Tage lang nach dem Genuss des Passahlammes kein gesäuertes Brot gegessen, noch überhaupt in den Häusern gefunden werde. Fremdlinge und Knechte nicht-israelitischer Abstammung sollen am Passahmahle nur Theil nehmen dürfen, wenn sie vorher durch die Beschneidung der Gemeinde einverleibt worden sind. Zugleich wird den Hausvätern zur Pflicht gemacht, ihre Kinder schon frühe über den Sinn der heiligen Handlung zu belehren. Ueberdem soll dieser Monat, weil in ihm die Erlösung Israels stattgefunden und Israels Geschichte einen neuen Anfang genommen, fortan als der erste des Jahres gelten. — Als Moseh Solches dem Volke verkündigte, neigte es sich, betete an und that, wie Jehovah geboten hatte.

Vorbemerk. Es kann hier noch nicht unsre Aufgabe sein, die gesetzlichen Bestimmungen, so wie die symbolischen und typischen Beziehungen des Passah's nach allen Seiten hin und erschöpfend zu behandeln. Da wir nämlich die mosaische Gesetzgebung (und in ihr auch die Cultusinstitutionen) nicht nach ihrer allmäligen stückweisen Promulgation, Erweiterung und Vervollständigung, sondern vielmehr als ein gegliedertes Ganzes im systematischen Zusammenhange zu erläutern gedenken, so können hier nur diejenigen Momente in Betracht kommen, deren nähere Erörterung zum Verständniss der vorliegenden Geschichte unerlässlich ist. — Vgl. die ausführliche Abhandl. Bochart's (im Hieroz. I, 628—703 ed. Rosenm.) de Agno Paschali.

1. Die bedeutsame Feier, die dem Auszuge unmittelbar vorangehen soll, wird bezeichnet als פֶּסַח לַיהוָה (12, 11), als זֶבַח-פֶּסַח לַיהוָה (12, 27), und als זֶבַח חַג הַפֶּסַח

(34, 25). Der Ausdruck פָּסַח (Aramäisch: ܦܫܚܐ, LXX: *πάσχα*, Vulg: Phase, transitus) wird K. 12, 27 davon abgeleitet, dass Jehovah bei den Häusern der Israeliten vorüberging (פָּסַח), als er die Erstgeburten der Aegypter schlug. פָּסַח heisst über etwas hinweg schreiten oder springen. Damit verbindet sich dann der Begriff des Schonens, Verschonens; denn wer über etwas hinweg schreitet, tritt nicht darauf, zertritt es nicht, sondern schonet und verschont es. Darum substituirt Onkelos dem פָּסַח geradezu חַיִּים = misericordia.

Schon die Benennung לֵיכֹהֵן פָּסַח führt mit Nothwendigkeit darauf, die Schlachtung des Passahlammes als eine **Opferhandlung** und den Genuss desselben als eine **Opfermahlzeit** anzusehen. Da nun (mit biblischer Berechtigung, 1 Kor. 5, 7) die Passahmahlzeit als Vorbild des christlichen Abendmahls galt, so hat die katholische Theologie die Opferdignität des Passahlammes mit Begierde ergriffen, um dadurch ihre unbiblische Theorie von der Wiederholung des Opfers Christi bei jeder Abendmahlsfeier zu stützen, da ja bei jeder spätern Passahfeier nicht nur die erstmalige Mahlzeit, sondern auch das erstmalige Opfer wiederholt worden sei. Statt sich nun mit dem Beweis zu begnügen, dass die Nothwendigkeit der Wiederholung des Passahopfers bei jeder Passahfeier aus der Vorbildlichkeit d. h. Unzulänglichkeit des alttest. Opfers resultire, — und die Unzulässigkeit einer Wiederholung des Opfers Christi durch die absolute, ewige Geltung desselben (Hebr. 7, 27; 9, 28) bedingt sei, haben die ältern protestantischen Theologen (Chemnitz, Gerhard, Calov, Dorschnus, Varenius, Quenstädt, Carpzov u. A.) meist, um der katholischen Theorie den Boden ganz und gar unter den Füßen wegzuziehen, lieber von vorn herein die Opferdignität des Passah's geläugnet, und dasselbe nur als sacramentum, nicht als sacrificium wollen gelten lassen. Doch waren auch schon mehrere ältere Theologen, z. B. Hacspan, Dannhauer, Bochart, Vitringa u. A. unbefangen genug, das Gegentheil anzuerkennen. Unter den neuern protestantischen Theologen steht, so viel wir wissen, v. Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 123 und Schriftbeweis II, 1 S. 177 f.) völlig vereinzelt mit seiner repristinirten Bestreitung des Opfercharakters da. Auch M. Baumgarten (I, 1 p. 467) hat sich in diesem Punkte von ihm losgesagt.

Es hat allerdings seine Richtigkeit damit, dass der Name לֵיכֹהֵן an sich noch nicht hinreicht, um dem Passah den Charakter eines Opfers zu vindiciren, wohl aber geschieht dies auf unwidersprechliche Weise durch die Apposition לֵיכֹהֵן; eine Schlachtung für Jehovah kann durchaus nichts Anderes als ein Opfer sein. Ebenso zwingend ist das, was von dem Blute des geschlachteten Lammes ausgesagt wird. Denn wenn die Thürpfosten der Israeliten mit diesem Blute bestrichen werden müssen, damit der richterliche Zorn Gottes sie nicht ebenso sehr wie die Aegypter schlage, und wenn Jehovah nur deshalb schonend an ihren Häusern vorübergeht, weil sie mit diesem Blute bezeichnet sind, so kann das durchaus nicht anders verstanden werden, als dass diesem Blute eine sühnende Kraft beigelegt war, durch welche ihre Sünde, die sie dem Zorne Gottes aussetzte, bedeckt und gesühnt wurde; — eine sühnende Kraft hat aber unwidersprechlich nur das Opferblut. Bei der spätern Passahfeier, die als jährliches Erinnerungs- und Erneuerungsfest der Erlösung Israels schon jetzt angeordnet wurde, kann vollends die Opferdignität nicht in Frage gezogen werden. Schon in Num. 9, 7 wird das Passahlamm geradezu Opfer (זֶבֶח) genannt; es wurde an heiliger Stätte geschlachtet (Deut. 16, 5 ff.), sein Blut wurde an den Altar gesprengt, sein Fett (= הֶעֱלָה) auf dem Altar verbrannt (2 Chron. 30, 16. 17; 35, 11. 12). Als Opfer betrachtet es ferner die gesammte jüdische Tradition; Philo und Josephus nennen es *θύμα* und *θυσία*, und auch der Apostel Paulus braucht von ihm das Verbum *θύειν* (1 Kor. 5, 7).

Die entgegenstehende Auffassung beruft sich freilich nicht ohne Schein Rechtsens darauf, dass Alles, was das Opfer als solches charakterisire, besonders die Handauflegung, die Sprengung des Blutes an den Altar und die Verbrennung gewisser Fleischtheile auf dem Altar, bei der erstmaligen Passahfeier vermisst werde, dass dagegen manche andre Vorschriften gegeben seien, für die bei allen Arten des eigentlichen Opfers auch nicht die mindeste Analogie sich fände. Durch Letzteres wird indess nur bewiesen, dass das Passahopfer den übrigen Opferarten nicht subsummirt, sondern vielmehr ihnen als eine selbstständige und eigenthümliche Opferart coordinirt werden müsse. Das Passahopfer ist ebenso sehr eine besondere Art der Schelamim, wie das Opfer am grossen Versöhntage eine besondere und eigenthümliche Art der Sündopfer ist. Erstres aber findet seine hinreichende Erklärung einerseits darin, dass die mosaische Opfertorah, die jener Behauptung allein als Maassstab gedient hat, damals noch nicht promulgirt war, andererseits muss aber auch dies in Anschlag gebracht werden, dass die ägyptischen Zustände die volle Entfaltung und Bethätigung des Opfercharakters am Passahopfer nicht zuliessen (vgl. z. B. K. 8, 26). Sobald aber diese Hemmungen gehoben und die Opfertorah emanirt war, accommodirt sich, und schon in mosaischer Zeit, das Passahopfer dem gemeinsamen Charakter aller Opfer in dem Maasse, als es sein unterscheidender Specialcharakter zuliess. So befiehlt schon Moseh (Deut. 16, 2. 5. 6 vgl. Exod. 23, 17), dass das Passahlamm beim Heiligthum geschlachtet werden soll; und aus 2 Chron. 30, 16; 35, 11 ersehen wir, dass auch das Blut des Passahlammes an den Altar gesprengt wurde, — ferner aus 2 Chron. 35, 12, dass auch vom Passahopfer, wie von den übrigen Opfern (namentlich den Schelamim, denen es am nächsten verwandt ist) gewisse Theile als (עֹלָה) auf den Altar kamen und verbrannt wurden*). Da wir aber das Passah in diesen beiden Punkten der allgemeinen Opferidee angepasst finden, so werden wir voraussetzen dürfen, dass es auch den dritten wesentlichen Charakterzug dieser Idee, nämlich die Handauflegung, angenommen haben werde. Die Handauflegung war im Kreise der Opfertorah etwas so Wesentliches, dass sie bei keinem Opfer fehlen durfte; sie war aber eben deshalb auch etwas so von selbst sich Verstehendes, dass sie auch ohne ausdrückliche Erwähnung vorausgesetzt werden musste. So wird z. B. auch bei dem nicht minder eigenthümlichen Opfer des grossen Versöhntages dieser Handauflegung nirgends Erwähnung gethan, obwohl sie ohne Zweifel stattfand (vgl. mein Mos. Opfer. Mitau 1842 S. 296).

2. Das Passahlamm (im Nothfall durfte auch eine Ziege [Vs. 5] dazu genommen werden) sollte am 14. des Monats Abib, des Aehrenmonats, der später Nisan hiess, geschlachtet, aber schon am **zehnten** ausgesondert werden. Ueber diese auffallende Bestimmung suchen wir vergebens bei den meisten Auslegern Auskunft. O. v. Gerlach erklärt diese Vorschrift für eine solche, die nur für Aegypten gegolten habe (??),

*) Den Ausdruck עֹלָה in 2 Chron. 35, 12 nicht als Brandopfer im eigentlichen Sinne, sondern als zusammenfassende Bezeichnung der zur Verbrennung bestimmten Opfertheile der Passahlämmer zu deuten, fordert gebieterisch der Zusammenhang, denn in dem ganzen Abschnitte Vs. 10—19 ist und kann nicht von eigentlichen Brandopfern (welche nie mit den Passahlämmern zu gleicher Zeit dargebracht und geschlachtet wurden) die Rede sein. Vgl. Chr. B. Michaelis Annot. in hagiogr. III, 990: „Vs. 12. וַיִּסְרֹךְ הָעֹלָה: Deinde amoverunt holocaustum, i. e. hoc loco: eas partes paschalium victimarum, quae adolebantur et igne comburebantur, ut erant adeps, eademque prosiciae, quae Sacrorum salutarium erant. Lev. 3, 9. 10. 11.“

wo bei den bevorstehenden Strafgerichten und der Eile des Auszugs später keine Zeit zur Auswahl geblieben sei (!!). Als wenn diese Auswahl ein so weitläufiges, zeitraubendes Geschäft gewesen sei, das platterdings nicht unter vier Tagen Zeit hätte abgemacht werden können! M. Baumgarten begnügt sich, die v. Hofmann'sche Deutung als unzulässig abzuweisen, ohne selbst eine bessere zu versuchen. v. Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 123) sagt nämlich: Das Lamm hätte ebenso viel Tage vorher ausgewählt werden müssen, als דורלו verlaufen seien, seit Israel nach Aegypten gebracht worden, um zu einem Volke anzuwachsen. Vier Tage lang hätte das Volk durch den Anblick des ausgesonderten Lammes an die nahe bevorstehende Trennung erinnert werden sollen. Baumgarten meint nun, diese Deutung scheitere daran, dass vom 10. bis zum 14. Tage nach hebräischer Zählungsweise nicht 4, sondern 5 Tage seien. Dieser Einwand beruht aber auf einem Missverständnisse. Wenn es nach jüdischer Zählungsweise allerdings hiesse, dass Christus drei Tage im Grabe gelegen habe, so ist das nur eine im alltäglichen Sprachgebrauche eingebürgerte Ungenauigkeit, wofür genauer gesagt werden müsste, dass er während dreier Tage im Grabe gelegen, oder dass er am dritten Tage aufstanden sei. Fand die Auswahl am 10. Nisan etwa um dieselbe Tageszeit statt, in welcher am 14. das Lamm geschlachtet wurde, so sind das nach jeder Zählung nicht fünf, sondern vier Tage. Betrachtet man aber die Stunde der Schlachtung („zwischen Abends“) als Anfang des 15., so kann man allerdings sagen, dass sie am 5. Tage nach der Auswahl stattgefunden. Aber auch Letzteres würde sich mit der v. Hofmann'schen Deutung reimen, ja es würde dann erst recht genau das Symbol der abgebildeten Sache entsprechen, denn in der That befand sich Israel beim Auszuge bereits in der fünften ליל seit dem Einzuge. Wir tragen demnach kein Bedenken, uns der v. Hofmann'schen Deutung anzuschliessen, wobei aber nicht unerwähnt gelassen werden kann, dass v. Hofmann durch diese Deutung von Exod. 12, 3 vgl. mit seiner Deutung von Gen. 15, 9 (l. c. I, 98) mit sich selbst in offenen Widerspruch tritt, und dass auch ich demnach meine Erörterung von Gen. 15, 9 (Bd. I, § 56, 5) zu Gunsten der dort ebenfalls angegebenen Baumgarten'schen Deutung retractiren muss.

3. Der Ausdruck בין הערבים d. h. zwischen den beiden Abenden, den Luther durch „zwischen Abends“ wiedergiebt, hat mancherlei Umschreibung gefunden. Die Karaiten und Samaritaner verstehen es von der Zeit, wo die Sonne unter dem Horizont verschwindet bis zu der Zeit, wo die Dunkelheit eintritt, also etwa von 6— $\frac{1}{2}$ 8. Der erste Abend beginnt also mit dem Verschwinden des Sonnenkörpers, der zweite Abend mit dem Aufhören des Sonnenlichtes. Auch Aben-Esra spricht sich ebendahin aus. Die Pharisäer zur Zeit des Josephus (bell. jud. 6, 9 § 3) und die Talmudisten verstanden unter dem ersten Abend den Nachmittag, von da an, wo die Sonne sich zum Untergange zu neigen beginnt, und lassen den zweiten Abend da beginnen, wo sie wirklich untergeht; Ben-haarbajim ist also die Zeit von 3—6. Jarchi und Kimchi deuten den Ausdruck von den Stunden unmittelbar vor und nach Sonnenuntergang, also von 5—7. Darauf kommt auch Hitzig (Ostern und Pfingsten p. 16 f.) heraus, indem er den Ausdruck als die indifferente Grenzscheide zwischen dem 14. und 15. Nisan ansieht, und, da doch die Schlachtung und Zubereitung des Lammes nicht Sache eines Augenblickes sein kann, die Grenzscheide vorwärts und rückwärts, so weit das Bedürfniss es fordert, erweitert werden lässt, und so doch, mit sich selbst im Widerspruch, den Zeitpunkt in einen Zeitraum umsetzt. Dass die erstgenannte Auffassung (die karaitische) die allein richtige ist, bezeugt 1) Exod. 16, 12. 13, wo בין הערבים und בערב als identische Begriffe auftreten; ebenso Deut. 16, 4, wonach das Schlachten am Abend

(בערב) stattfinden sollte; der Abend beginnt aber keinesfalls früher als mit Sonnenuntergang; ערב ist die ungenauere, בין הערבים die genauere Zeitbestimmung; — 3) Deut. 16, 6, wonach das Passah geschlachtet werden soll „des Abends, sobald die Sonne untergeht“ (כִּבּוֹא הַשֶּׁמֶשׁ); 4) Exod. 12, 6. 8. 10, demzufolge das zwischen Abends geschlachtete Lamm in derselben Nacht gegessen und nichts davon bis zum Morgen übrig bleiben soll, denn hier wird offenbar die Zeit ben haarbajim mit zur Nacht (im weitern Sinne) gerechnet; 5) der damit übereinstimmende arabische Sprachgebrauch (vgl. Gesenii thes. p. 1065). — Für die pharisäische Praxis scheint dagegen Exod. 12, 6 vgl. mit Levit. 23, 5 („Am 14. Tage des ersten Monats zwischen Abends ist des HErrn Passah“) zu sprechen, denn fand das Schlachten erst nach Sonnenuntergang statt, so gehört es genau genommen nicht mehr dem 14., sondern schon dem 15. Nisan an. Allein wir sehen eben aus der Vergleichung dieser Stelle mit Exod. 12 nur dies, dass der erste Abend (d. h. die Zeit der Abenddämmerung) ebenso gut als Ende des ablaufenden, wie als Anfang des beginnenden Tages angesehen werden kann, was ja auch dem Naturcharakter dieser Mittelzeit entspricht. Es kommt eben darauf an, von wo der Erzähler ausgeht. Geht er vom 14. Nisan aus, bis wohin das Lamm abgesondert aufbewahrt und an welchem die unmittelbaren Vorbereitungen zum Schlachten getroffen werden müssen, so gilt ben haarbajim als Ausgang des 14.; nimmt er aber seinen Standpunct im 15. Nisan als dem ersten Festtage, so erscheint ihm die Zeit des Schlachtens ben haarbajim als Anfang des 15. So kann, ohne dass es ein unversöhnlicher Widerspruch wäre, Exod. 12, 18 festsetzen: Sieben Tage lang soll ungesäuertes Brot gegessen werden, vom 14. Abends bis zum 21. Abends, und Levit. 23, 6 sagen: Vom 15. an sollt ihr sieben Tage lang ungesäuertes Brot essen. — Vgl. die gründliche Untersuchung des Gegenstandes bei J. v. Gumpach, alttest. Studien. Heidelb. 1852 p. 224–237. —

4. Da die Opfertorah noch nicht promulgirt und das gemeinsame Heiligthum noch nicht errichtet ist, da ferner Israels Opfer den Aegyptern ein Gräuel ist (8, 26), so können wir eine Beobachtung der später geltenden allgemeinen Opfergesetze noch nicht erwarten, so muss die Opferhandlung inter privatos parietes vorgenommen werden, so muss die Wohnung einer jeglichen Familie ihr als „Zelt der Versammlung“ dienen, und die **Thürpfosten** als Altar für die Blutsprengung. Die eine Familie Jakobs hat sich zu einer Menge von Familien entfaltet, aber diese Familien stehen noch neben einander, ohne zur Einheit eines Volkes organisirt zu sein. Es kann kein einheitliches Opfer für die Gemeinde dargebracht werden, weil Israel noch nicht als Gemeinde existirt; Israel kann sich nicht bei einem gemeinsamen Heiligthum zur Opferfeier versammeln, weil ein solches noch nicht da ist. Soll Israel in seiner Gesammtheit versöhnt werden, um bei dem bevorstehenden Gerichte verschont werden zu können, so müssen die einzelnen Familiengruppen, aus denen es besteht, eine jede für sich, das sühnende Opfer darbringen, und mit dem sühnenden Opferblute sich decken und schützen vor dem Zorne des Richters. Indem nun das sühnende Blut des Opfers Thürschwelle und Thürpfosten bedeckt, ist durch dasselbe das ganze Haus und Alles, was darinnen ist, gedeckt und geschützt, denn der Eingang repräsentirt das ganze Haus. Es ist allerdings eine Abgeschmacktheit zu sagen, die Häuser der Israeliten hätten mit Blut bezeichnet werden müssen, damit der vorüberziehende Würgengel sie erkennen und von den Häusern der Aegypter unterscheiden könne, aber es ist auch eine Verkehrtheit mit Bochart und Bähr (II, 634) zu sagen: Itaque hoc signum Deo non datur sed Hebraeis, ut eo confirmati, de liberatione certi sint. Dagegen bemerkt Baumgarten mit Recht: „Das Zeichen ist recht eigentlich für den, welcher es sieht, und sich nach ihm richtet; das Blut aber sieht

Jehovah, wie er selber sagt, und nicht die Israeliten, die in ihren Häusern sitzen. Eben dann, wenn das Blut für Jehovah als ein Zeichen gilt, ist es für Israel ein fester Grund der Zuversicht.“ Israel bedarf einer Versöhnung, weil es in seiner Sünde nicht bestehen kann, wenn das Gericht hereinbricht. Gott aber will Israel erretten und verschonen, um seiner Bestimmung und seines Glaubens willen: darum gewährt er dem Blute des Opfers, das Israel schlachtet, die sühnende Kraft. Israel muss sich diese im Glauben aneignen, und dess zum Zeugniss seine Häuser mit dem sühnenden Blute bezeichnen. Unterlassung dieser Vorschrift wäre Trotz und Verachtung der göttlichen Gnade.

Dafür, dass die Oberschwelle und nicht die Unterschwelle bestrichen werden soll, geben Baumgarten und O. v. Gerlach den sonderbaren Grund an, dass der Würgengel von oben und nicht von unten komme. Der wahre Grund liegt vielmehr darin, dass die Unterschwelle nicht zur Thür gehört, sondern nur die Basis ist, auf der die Thür sich erhebt. Zur Darstellung einer Hausthüre ist eine besondere Unterschwelle nicht nöthig, unentbehrlich aber sind die beiden Pfosten und die Oberschwelle. Viel geeigneter erinnert Bähr (II, 633) an Deut. 6, 9, wonach die Oberschwelle der Thür gerade der Theil des Hauses ist, der den Blick des Eintretenden wie des Vorübergehenden am sichersten auf sich zieht, und daher auch am besten sich zu Inschriften des Hauses eignet. — Gerlach meint ausserdem, die Auffassung der Juden, dass das Bestreichen der Thürpfosten nur für die erstmalige Passahfeier in Aegypten habe stattfinden sollen, widerspreche offenbar den Worten der Einsetzung in Vs. 24. 25. Wir können dem nicht beistimmen. Wir dürfen nämlich Vs. 24. 25 nicht aus seinem Zusammenhange mit Vs. 26. 27 isoliren. Durch diese Verse wird aber das Gebot in Vs. 24. 25 (diese Weise ewiglich zu halten und solchen Dienst auch im Lande der Verheissung noch zu halten) der Beschränkung auf das Bestreichen der Thürpfosten, die es im einseitigen Anschluss an Vs. 23 zu haben scheint, entnommen und in die umfassende Allgemeinheit der ganzen Passahfeier gesetzt. Dass nun nach der Organisation der Gemeinde und des Cultus bedeutende Modificationen für die Wiederholungsfeier eintreten mussten, war bei dem Nothcharakter der erstmaligen Feier unvermeidlich. Moseh hat aber noch nicht die Aufgabe, noch auch ein Interesse, schon jetzt auf die spätere Nothwendigkeit einer Modification hinzuweisen, und noch viel weniger, sie jetzt schon ausführlich zu beschreiben. Sie blieb theils der spätern Gesetzgebung, theils dem Selbstverstande überlassen. Zwei Motive lagen jetzt für die Bestreichung der Thürpfosten vor: 1) Das zur Sühnung bestimmte Blut musste, damit seine sühnende Kraft wirksam werde, applicirt werden. Ein Altar war dazu nicht vorhanden, dagegen trat die Hausthüre und mit ihr das Haus unter den Gesichtspunct eines Altars. Durch die Gesetzgebung wurde dies Motiv beseitigt, und der Vorhof der Stiftshütte zur Stätte der Schlachtung und Opfrung des Passah's bestimmt (Exod. 23, 17; Deut. 16, 2. 5 f. vgl. 2 Chron. 30, 16. 17; 35, 11. 12). 2) Die Thürpfosten mussten bestrichen werden, weil der Verderber würgend das Land durchzog. Dieses Motiv waltete aber bei der spätern Passahfeier nicht mehr ob. Man kann nicht entgegen: die spätere Feier war Gedächtnissfest, und zur Erinnerung an das einmalige Vorübergehen des Verderbers sollte auch fortan noch, wie das erstemal, die Thüre mit dem Blute des Passahlammes bezeichnet werden. Denn das Passahfest war nicht bloss Erinnerungsfest, es sollte auch die Erlösung und Heiligung, auf deren historische Begründung es hinwies, vergegenwärtigen und erneuern. Der fragliche Ritus hatte aber nur für die erste Feier Bedeutung, denn nur damals, und später nicht mehr, zog der Würgengel toddrohend durch das Land. Die Thüre wurde mit dem sühnenden Blute bezeichnet, **damit** der Verderber vorübergehe; es wäre eine Entheiligung des heiligen

Blutes gewesen, wenn es nun auch ebenso angewandt worden wäre, **weil** der Verderber einst vorübergegangen ist; es wäre dann aus einem inhaltsschweren Mittel der Errettung zu einem inhaltsleeren Zeichen der Errettung gemacht worden.

5. Die Passahmahlzeit hat dieselbe Bedeutung, wie jede Opfermahlzeit, nämlich Darstellung der auf Grund der Opfersühne zu verwirklichenden Gemeinschaft mit Gott (vgl. mein mosaisches Opfer p. 102 ff.). „Denn der Tod des Lammes ist nicht bloss die Abwendung des Todes, sondern auch ein neues Leben, und dies neue Leben ist in dem Genuss des Fleisches“ (Baumg.). — v. Hofmann, der den Opferbegriff beim Passah ganz wegläugnet, kann die Passahmahlzeit natürlich auch nicht als eine Opfermahlzeit gelten lassen. Er sieht (l. c. 122. 123) ihren Zweck allein in der (leiblichen) Stärkung zur bevorstehenden Reise. Aber sollte denn wirklich in dieser Anordnung, deren symbolischer Charakter durch so viele bedeutsame Nebenbestimmungen so entschieden accentuirt ist, weiter nichts liegen als die triviale Mahnung: „Esst euch in dieser Nacht nur ja recht satt, damit ihr morgen früh die Reise aushalten könnt?“ Sollte ein Mahl zu bloss leiblicher Stärkung wirklich denn für den Gesetzgeber eine solche Bedeutung haben gewinnen können, dass er dessen jährliche Wiederholung zum Gegenstande des ersten und bedeutendsten Gemeindefestes gemacht hätte? v. Hofmann spricht das Prädicat „leiblich“ zwar nicht aus, aber wir glauben ihm nicht Unrecht zu thun, wenn wir es erläuternd hinzufügen. Es ist ja nur die Consequenz seiner Läugnung des Opferbegriffs beim Passah. Denn sollte die leibliche Stärkung dieser Mahlzeit zugleich Symbol und Träger einer entsprechenden geistlichen Stärkung sein, so wüssten wir in der That nicht, woher sie diesen Charakter anders bekommen sollte, als von dem Opferbegriff des dazu verwendeten Lammes her.

Für die Bereitung und den Genuss der Passahmahlzeit sind eine Anzahl eigenthümlicher Bestimmungen getroffen, deren symbolischen Charakter man nicht wird in Abrede stellen können. 1) Das Lamm soll über dem Feuer **gebraten** und nicht gesotten werden (Vs. 9). Die gewöhnliche Deutung dieser Anordnung, die wir auch noch bei v. Hofmann (I, 123), Bähr (II, 636) etc. finden, geht dahin, dass es hätte gebraten werden müssen, weil dies die der Eile des ganzen Vorganges entsprechendste Art der Zubereitung sei. v. Hofmann fügt noch hinzu: „Die Gegenbemerkung Spencer's (ed. Pfaff p. 307), das Sieden des Fleisches würde nicht länger aufgehalten haben, als das Braten, wenn die Geräthschaften alle im Voraus bereit standen, widerlegt sich selbst durch diese unpassende Bedingung und Voraussetzung“. Aber warum ist sie denn unpassend? Hatten die Israeliten denn nicht vier volle Tage Zeit zu solchen äussern und bedeutungslosen Vorbereitungen? Allerdings hatte die Passahmahlzeit den Charakter des Eilens und Drängens. Aber nur die Mahlzeit, nicht die sich durch vier Tage hindurchziehende Vorbereitung. War es nicht unpassend, dass das Lamm selbst schon vier Tage vor seinem Gebrauche ausgesondert und zurechtgestellt werden sollte, was hat es denn Unpassendes, dass das Geräthe zum Kochen (falls dies sonst zulässig gewesen wäre) einige Stunden oder Minuten (denn mehr war nicht nöthig) vorher zurechtgestellt wurde. Und sollten die Vorbereitungen zu dem ungewöhnlichen Braten am Spiesse nicht am Ende gar mehr Zeit gekostet haben, als die Zurechtstellung des zum alltäglichen Gebrauche stets bereit stehenden Kochgeschirres? Wie wir die Sache auch wenden, immer erscheint uns diese Deutung unangemessen. Weiter als v. Hofmann und Bähr führt uns indess Baumgarten (I, 1 p. 466), wenn er sagt: „Mehr aus der Mitte der Sache heraus und richtiger dürfte es sein, wenn man daran denkt, dass durch diese Bereitung jede Zersetzung des Fleisches mit einer fremden Substanz verhindert wurde und das

Fleisch also auch im geniessbaren Zustande immer noch reines Fleisch des Lammes war?“ Freilich hat diese Auffassung zur Voraussetzung, dass das Fleisch des Lammes Opferfleisch war.

Eine zweite Forderung geht dahin, dass dem Lamm **kein Bein zerbrochen** werden solle (Vs. 46). Natürlich ist damit nicht das Zerlegen behufs des Essens gemeint, sondern das Zerlegen behufs des Bratens. Auf den Tisch soll das Lamm als ein unzerteiltes, vollkommenes Ganze kommen. Die Einheit, die das unzerteilte Lamm repräsentirt, geht durch den Genuss desselben gewissermaassen auf die Essenden über. Die von dem einen, einheitlichen Lamm als einer Gottesspeise, am Tische Gottes, als Haus- und Tischgenossen Gottes essen, die sind dadurch zu einer in der gleichmässigen Gemeinschaft mit Gott beruhenden Einheit verbunden. (Vgl. dazu besonders 1 Kor. 10, 17.) Aus demselben Grunde sollen auch das Haupt, die Schenkel und das Eingeweide (Vs. 9), natürlich so weit sie überhaupt geniessbar sind, mit gegessen werden. — Und nicht minder soll, was etwa beim Mahle übrig bleibt, nicht für andre Mahlzeiten aufbewahrt, sondern am nächsten Morgen verbrannt werden. Denn eine Vertheilung auf mehrere Mahlzeiten würde die Idee der Einheit und Ganzheit ebenso sehr aufheben, als wenn etwa nur die Hälfte davon gebraten worden wäre. Es würde „dann auch in die Reihe der gewöhnlichen Speisen kommen und gemein werden, — und dies würde auch die Heiligkeit des Genossen schwächen“ (Baumg.). Aus demselben Grunde ist die Bestimmung hervorgewachsen, dass nichts davon über die Strasse aus einem Hause ins andre getragen werden dürfe (Vs. 46). — Dass das Uebrigbleibende verbrannt werden soll, ist allerdings ein Nothbehelf, der aber den Begriff der Einheit nicht zerstört. Indem es dem Feuer überantwortet wird, wird es vor jedem profanen, alltäglichen Gebrauch bewahrt, es wird im Feuer gleichsam Gott zurückgegeben.

Die dritte Forderung bezieht sich auf die **Zukost**, nämlich bittere Kräuter und ungesäuertes Brot (Vs 8). Die Bitterkeiten (מֵרִיִּם), mit denen es gegessen werden soll, (LXX: ἐν πικρίδων, Vulg: cum lactucis agrestibus, Luth.: mit bittern Salsen), sind ohne Zweifel **bittere Kräuter**. Sie stehen in Beziehung zu der Bitterkeit des ägyptischen Druckes, von welchem K. 1, 14 gesagt war: Sie (die Aegypter) machten ihr Leben bitter (יָמֵיכֶם). Auch sonst erscheint der Genuss bitterer Speisen und Getränke als ein Bild des Erduldens von Leiden und Noth. Ps. 69, 22; Jer. 8, 14 (Bähr). So sehr uns dies nun auch feststeht, so können wir doch nicht davon lassen, dass die bittere Zukost zugleich auch als ein Gewürz anzusehen ist, durch welches die Speise kräftiger und schmackhafter wird. Das süsse Fleisch des gebratenen Lammes soll durch die bittere Zukost nur noch schmackhafter werden, denn ihre Bitterkeit verschwindet in der Süssigkeit des Fleisches und diese gewinnt durch jene erst ihre rechte Würze. Was für die süsse Speise die bittere Würze, das ist für die Erlösung aus Aegypten die Erinnerung an die Leiden in Aegypten. Aber es handelt sich hier noch um mehr, als um die blosser Erinnerung an diese Leiden. Wie beim Mahle Bitterkeit und Süssigkeit einander bedingen und ergänzen, so stehen auch die Leiden in Aegypten zu der Errettung aus Aegypten in einem innern, wesentlichen Verhältnisse zu einander; ohne jene würde diese nicht da sein, und durch dies Bewusstsein erlangt erst die Erinnerung ihre wahre Weihe. Es erfüllt sich des Apostels Wort Hebr. 12, 11: „Alle Züchtigung aber, wenn sie da ist, dünket uns nicht Freude, sondern Traurigkeit zu sein, aber darnach wird sie geben eine friedsame Frucht der Gerechtigkeit denen, die dadurch geübt sind.“

Auch der Anordnung, nur **ungesäuertes Brot** bei dem Mahle zu geniessen, hat man eine ähnliche Bedeutung untergelegt. Man beruft sich dabei auf Deut. 16, 3,

wo das Passahbrot als Brot des Elends (לֶחֶם עֲנִי) bezeichnet ist, und meint (wie Winer in der 2ten Aufl. seines Reallex. II, 231): „Der später lebende Israelit konnte durch nichts wirksamer zum Andenken an die in Aegypten erduldeten Bedrückung gemahnt werden, als durch eine solche eine Woche lang zu geniessende grobe und geschmacklose Speise.“ Darauf entgegnet gewiss mit Recht Bähr (II, 630): Dann wäre ja das ganze siebentägige Fest zu einer Zeit der Kasteiung und des Fastens geworden, während es doch nichts weniger als ein Buss- und Trauer-, sondern recht eigentlich ein Freudenfest (נֶחֱדָה) war. Auch die Schaubrote und Speisopferbrote mussten ungesäuert sein, die doch nach ihrer symbolischen Dignität zur Speise für Jehovah bestimmt waren; sollte man nun Jehovah elendes, geschmackloses Brot dargebracht haben? Doch kann ich mich ebensowenig, wie v. Hofmann (I, 124 f.) in Bähr's eigene Deutung finden („Brot des Elends heisst es, weil es Brot ist, das an Aegypten und an das dort erlittene Elend des Volkes erinnert, aber doch nur insofern, als es bei der Befreiung und Errettung aus dem Elende gegessen wurde“), weil mich dies an die Ableitung: *lucus a non lucendo* allzusehr erinnert. Mit v. Hofmann finde ich die Erklärung des deuteronomischen Ausdrucks in dem unmittelbar folgenden Zusatz: „Denn mit Eile (בְּחֵפְזָא d. i. in gedrängter, ängstlicher Flucht) bist du aus Aegypten gezogen.“ Der Abzug aus Aegypten war, weil er die Form der eiligen Flucht, des חֵפְזָא, annehmen musste, immer noch ein עֲנִי (Elend, Leiden, Bedrückung). Indem die Aegypter Israel nöthigten, Hals über Kopf davon zu eilen und ihm keine Zeit gönnten, in Ruhe und Frieden abzuziehen und die gehörigen Vorbereitungen und Einrichtungen zur Reise zu treffen, üben sie auch jetzt noch Druck und Gewalt über Israel, und Israel isst seine letzte Mahlzeit in Aegypten immer noch בְּעֵנִי d. h. unter dem Drucke und im Elende Aegyptens. (Sehr treffend vergleicht v. Hofmann zur Bestätigung dieser Auffassung das לֶחֶם בְּחֵפְזָא הָעֲנִי in Jes 52, 12.) Ja noch mehr, das rücksichtslose, unausweichliche Drängen der Aegypter brachte es nach Exod. 12, 39 (34) mit sich, dass schon die Noth der Flucht, abgesehen von dem göttlichen Gebote (Vs. 15) und seiner symbolischen Bedeutsamkeit, sie zwang, das Essen ungesäuerten Brotes noch einige Tage lang fortzusetzen. Denn zum Behufe der Feier des Passahmahles hatte aller Sauerteig aus den Wohnungen der Israeliten entfernt werden müssen; und sie mussten fliehen, ehe neuer Sauerteig sich hatte bilden können. —

Man hat Exod. 12, 39 (34) benutzt, um einen Widerspruch aus der Urkunde herauszulesen, denn nach Vs. 8. 15 ff., war schon vorher, und um sein selbst willen, aller Sauerteig für das Passahmahl nicht nur, sondern auch für die folgenden sieben Tage verpönt worden. Aber Vs. 39 denkt nicht daran, den Genuss ungesäuerten Brotes, weder bei dem Grundfeste, noch bei dem spätern Gedächtnissfeste, zu motiviren. Die Sache liegt vielmehr so: die erstmalige Passahfeier nahm nur einen Tag in Anspruch, und an diesem Tage sollte aus symbolischen Rücksichten kein gesäuertes Brot gegessen werden. Die demnächst folgenden Tage waren keine Feiertage, sondern als Reisetage Tage der Beschwerde, der Mühe, Noth und Arbeit. In der siebentägigen Gedächtnissfeier sollte nicht der Tag des Auszuges ~~und~~ die sieben ersten Tage der Reise gefeiert werden, sondern einzig und allein der Tag des Auszuges. Dass aber aus dem einen historischen Tage sieben Gedächtnisstage wurden, hat allein seinen Grund in dem Charakter eines hohen Festes, in welchem die Erinnerung an jenen Tag ausgeprägt werden sollte. Sieben Tage, nicht mehr und nicht weniger, gehörten aber zur vollen Darstellung des Festcharakters, zur vollen Erschöpfung der Festidee. Da nun der Genuss des Passahlammes die einheitliche, untheilbare und nicht zu wiederholende Grundlage des ganzen Festes war, und doch auch der Festcharakter sieben Tage lang festge-

halten werden musste, so konnte dies nur dadurch geschehen, dass der andre wesentliche Bestandtheil der Passahmahlzeit, der Genuss ungesäuerten Brotes, sieben Tage lang fortgesetzt wurde. Dadurch, und nur dadurch ist das siebentägige Essen ungesäuerten Brotes bei der nachmaligen Festfeier motivirt. — Bei der erstmaligen Feier hätte am zweiten, dritten und den folgenden Tagen auch Gesäuertes gegessen werden können (weil hier die Passahfeier auf einen einzigen Tag beschränkt blieb); aber die äussern Umstände brachten es mit sich, dass der Genuss ungesäuerten Brotes auch die zunächst folgenden Tage noch fortgesetzt werden musste. Darauf, und nur darauf, will Vs. 39 aufmerksam machen. Hätte der Verfasser aber das nachmalige siebentägige Essen des Ungesäuerten von diesem äussern Umstande abhängig gemacht wissen wollen, so würde er ohne Zweifel ausdrücklich darauf hingewiesen haben, und gewiss nicht unterlassen haben, auch hier die siebentägige Dauer hervorzuheben. Er spricht aber nur vom ersten Tage nach dem Auszuge und sagt, dass sie an diesem Tage ungesäuertes Brot assen, weil der mitgenommene Teig noch nicht gesäuert war. Am zweiten, dritten oder vierten Tage wird er aber wohl schon gesäuert gewesen sein; und die Israeliten werden da auch ohne Bedenken gegessen haben, was sie gerade hatten, nämlich Brot aus gesäuertem Teige.

Welches ist denn nun aber die **symbolische Dignität der ungesäuerten Brote**? Sie heissen מצות (LXX: *ἄζυμα*, Vulg: *azymi panes*). v. Hofmann (Weiss. I, 124) hat bewiesen, dass dies weder reine, noch auch süsse, sondern dass es trockene Brote heisst. Die Stämme מצה und מצה haben den Begriff des Auspressens der Feuchtigkeit, somit des Trockenmachens, Dörrens. Beim ungesäuerten Brote wird die Feuchtigkeit des Teiges durch die Hitze des Feuers ausgepresst. Es ist nicht eigentlich gebackenes, sondern gedörrtes Brot; denn die Eigenthümlichkeit des Backens besteht darin, dass der Sauerteig oder die Hefe eine Gährung im Teige hervorruft, das Gebäck hebt und lockert, die Feuchtigkeit zurückhält und gegen die dörrende, zusammenpressende Kraft des Feuers reagirt. Wollen wir also aus dem Namen eine symbolische Bedeutsamkeit der Mazzot entwickeln, so kann diese nur daher entnommen werden, dass die Mazzot Brote sind, bei denen bloss der reine Mehlstoff, ohne Alteration seines Wesens und Geschmacks, ohne Rückhalt einer fremden Substanz (des Wassers nämlich, welches durch das Feuer ausgepresst wird), ohne Beimischung eines fremden Geschmacks, ohne Alteration durch die Gährung, — geniessbar gemacht worden ist. Wir werden diese Deutung aber um so weniger abweisen dürfen, als sie ganz dem Verfahren bei der Bereitung des Lammes entspricht, bei dessen Bereitung ebenfalls (indem es gebraten und nicht gekocht werden soll) jede fremde Substanz, jede Alteration seines Wesens ferne gehalten, und seine Genieessbarmachung allein durch das reine, einfache Element des Feuers bewirkt werden soll.

Bei den Mazzot kommt Alles auf die Entfernung des Sauerteiges an, und diese hat symbolischen Charakter. Ob dadurch das Brot schmackhafter oder unschmackhafter wird, kommt gar nicht in Betracht. Der Sauerteig ist in Gährung gerathener Teig, Gährung aber ist Fäulniss, Verderbniss des natürlichen Zustandes, Auflösung des natürlichen Zusammenhanges der Stoffe. Für den symbolischen Gesichtspunct ist also jede Gährung, weil eine Alteration des Zustandes, den Gottes Schöpferhand den Stoffen gegeben hat, ein Bild des Un- und Widergöttlichen im Gebiete der Sittlichkeit, also der sittlichen Verderbniss und Entartung. Wie das Lamm, das zur leiblichen und geistlichen Stärkung, zur Wiederherstellung der Gemeinschaft mit Gott, rein ist, so darf auch das Brot bei dieser Mahlzeit nichts Unreines an sich haben.

Zu der Bestimmung, dass das Mahl in **reisefertiger** Haltung genossen werden soll (Vs. 11), bemerkt Baumgarten: „Nachdem also Israel von dem Tode Aegyptens durch das Blut des Lammes erlöst ist, empfängt es durch den Genuss des getödteten Lammes neue Lebenskraft zu keinem andern Zwecke, als um sogleich seinen Weg aus dem Lande des Verderbens anzutreten und an den Berg Gottes zu kommen.“ — Die Zahl der eine Tischgenossenschaft behufs des Passahmahles bildenden Personen ist nicht angegeben. Am natürlichsten war es, dass jedes Haus eine solche Gemeinschaft bildete. Da aber doch auch das Interesse obwaltete, wo möglich nichts von dem Lamm übrig bleiben zu lassen, so wird kleinen Familien das Zusammentreten mit einer andern anbefohlen (Vs. 4.). Die spätern Juden sahen die Zehnzahl der Theilnehmer als ungefähre Normalzahl an. Die nachträgliche Bestimmung (Vs. 44 ff.), dass kein fremder Knecht, Hausgenoss und Miethling daran Theil nehmen, und kein Fremdling, der unter Israel wohnen werde, selbstständig mit den Seinigen Passah halten dürfe, es sei denn, dass dieselben durch die Beschneidung der Gemeinde Israels einverleibt seien, hat ihre äussere Veranlassung darin, dass nach Vs. 38 sich den ausziehenden Israeliten eine grosse Anzahl gemeiner Aegypter angeschlossen hatte (§ 27, 7). Aber sehr bedeutsam ist es, dass gerade jetzt, wo Alles darauf hindrängt, zu zeigen, wie Jehovah Aegypten und Israel scheide (K. 11, 7), es dennoch zum Grundgesetze gemacht wird, dass jeder Nichtisraelit ohne alle Schwierigkeit in die religiöse und nationale Gemeinschaft Israels eintreten und dadurch zur Theilnahme an allen Gütern des Hauses Israel gelangen könne. Es zeigt sich dadurch, wie, auch bei der schärfsten Scheidung der Heiden vom erwählten Volke, dennoch der Grundgedanke der alttestam. Heilsgeschichte, dass in Abrahams Samen alle Völker gesegnet werden sollen, stets präsent ist.

Der Auszug aus Aegypten.

§ 27. (Exod. 12, 29—13, 16.) — Während die Kinder Israel reisefertig das Passah assen, ergeht über die Aegypter die zehnte Plage ¹⁾. Der Würgengel ²⁾ schlug um Mitternacht alle Erstgeburt der Aegypter an Menschen und Vieh, und es war kein Haus zu finden, darin nicht ein Todter war. Da kam der Schrecken Gottes über Alle; noch in derselben Nacht forderte Pharao Moseh und Aharon zu sich. Er gestattet ihnen den Auszug ³⁾ und ersucht sie um ihre Fürbitte. Das ägyptische Volk aber drängete die Israeliten, dass es sie eilend aus dem Lande triebe, denn sie sprachen: „Wir sind Alle des Todes“. Und was Jehovah vorher geboten hatte, geschah: die Israeliten forderten von den Aegyptern goldene und silberne Geräthe (Geschmeide und Kleinodien) und Kleider (Feierkleider). Jehovah aber gab seinem Volke Gnade in den Augen der Aegypter, dass sie ohne Weigerung ihnen das Geforderte gaben ⁴⁾. An das Gebot einer jährlichen Wiederholung der Passahmahlzeit knüpft sich die Anordnung, alle Erstgeburt von Menschen und Vieh dem Herrn zu heiligen ⁵⁾. So zogen sie aus als eine Kriegsschaar Jehovah's ⁶⁾, triumphirend über ihre Feinde, im festlichsten Aufzuge, von den Aegyptern selbst geschmückt mit Feierkleidern und köstlichem Geschmeide. Jo-

seß's Gebeine nahm Moseh mit, jenem eidlichen Gelöbniß zufolge, das die Väter des Volkes ihm geleistet (Bd. I, § 95), für dessen Erfüllung das ganze Volk solidarisch verantwortlich war. Eine grosse Menge ägyptischen Volkes aus den untern Schichten der Bevölkerung, die mit den Israeliten gleichen Druck von dem stolzen ägyptischen Kastengeiste erduldet hatten, hatte sich ihnen angeschlossen, und diente ihnen fortan als Holzhauer und Wasserschöpfer⁷⁾. Vierhundert und dreissig Jahre hatten Jakobs Nachkommen in Aegypten zugebracht (§ 6, 1). Ihre Anzahl betrug 600,000 Mann an kriegsfähiger Mannschaft (§ 6, 3). Raemeses war der Ausgangspunct des Zuges; Sukkot ihr erster Rastplatz (§ 29).

1. Hengstenberg (die Bb. Mose's und Aeg. p. 126 ff.) erklärt die **zehnte Plage**, nämlich die **Tödtung aller Erstgeburt** an Menschen und Vieh, für eine Pest, wie sie in Aegypten häufig auftritt, geht aber in der Liberalität, mit welcher er dem Wunder eine natürliche Folie vindicirt, gerade hier, wo die natürliche Seite der Begebenheit bis zum Verschwinden zurücktritt, so weit, dass wir es entschieden ablehnen müssen, mit ihm zu gehen. Besonnener sagt Hävernicks (l. c. 182): „Die letzte Plage ist die, welche am entschiedensten auf das Gebiet des rein Wunderbaren führt. Man hat an Pest gedacht, aber damit ist wenig gesagt.“ Das Wort „Pest“ ist ein so weitschichtiger, unklarer Begriff, dass in der That damit gar wenig gesagt ist. Versteht man unter Pest jede plötzlich und rettungslos dahinraffende Krankheit, so haben wir nichts dagegen, dass die zehnte Plage als Pest bezeichnet wird, denn wenn die Hand Jehovah's in einer Nacht eine Menge Aegypter zu plötzlichem Todesfalle schlägt, so wird die Wirkung dieses Schlages sich allerdings als eine tödtliche Krankheit dargestellt haben. Nimmt man aber das Wort Pest im engeren Sinne als eine plötzlich tödtende Krankheit, die durch Ansteckung sich über ganze Gegenden verbreitet, so protestiren wir mit aller Macht gegen eine solche Benennung. Nicht Ansteckung, die wie der elektrische Funke in unvorhergesehener Weise bald hier bald da einschlägt, bedingt die grosse Zahl der Opfer, die dieser Plage fallen; und nicht durch leibliche Disposition für einen vorhandenen räthselhaften Krankheitsstoff sind die Opfer, die ihr fallen, dazu prädestinirt: sondern die Hand Jehovah's, oder des Verderbers, den Er sendet, greift unmittelbar ein; Zahl und Auswahl der Opfer sind schon vorher genau bestimmt und zwar nach einer Norm, die nicht das Mindeste mit den Gesetzen der Ansteckung zu thun hat. Man muss sich in der That wundern, wie Hengstenberg sich zu Behauptungen hat herbeilassen können, wie die: Der Ausdruck: „alle Erstgeburt“ sei nicht zu premiren, ebensowenig der andre: „es war kein Haus, worin nicht ein Todter“, schon deshalb nicht, weil nicht in allen Häusern Erstgeborene gewesen seien. Man könne daraus nicht schliessen, dass gar keine Erstgeborenen am Leben geblieben, und ebensowenig annehmen, dass ausser den Erstgeborenen gar keine Andern gestorben seien. Auch für die Verschonung der Israeliten liessen sich natürliche Analogien beibringen, denn auch jetzt noch habe der Beduine sehr geringe Disposition für die Pest, und nur sehr selten richte dieselbe Verwüstungen unter ihnen an. — Geben wir auch zu, dass der Ausdruck „alles Vieh“ in K. 9, 6 (wegen K. 9, 25) nicht so scharf zu pressen sei, so ist die Sache in K. 12, 29 doch ganz anders angethan. Dort, wo von einer Tödtung des Viehes durch eine Viehseuche im Allgemeinen, ohne nähere Bestimmung der Individuen, die getroffen werden

sollen, die Rede war, konnte der Referent sich in Bausch und Bogen ausdrücken. Hier aber, wo es sich um bestimmte, genau markirte Persönlichkeiten und Individuen handelte, war ein solches Reden in Bausch und Bogen gar nicht am Platze. Die Urkunde sagt: „Jehovah schlug alle Erstgeburt“, und premirt dann selbst diesen Ausdruck, indem sie hinzufügt: „von dem Erstgeborenen Pharaos an, der auf seinem Stuble sass, bis zum Erstgeborenen der Magd hinter den Mülsteinen und des Slaven im Gefängnisse“ (11, 5; 12, 29). Es war die letzte, die entscheidende Plage. Während die vorangegangenen Plagen sämmtlich noch der Ausflucht des Unglaubens, dass bloss Natur und Zufall obgewaltet hätten, Raum liess, sollte die letzte so angethan sein, dass auch der Unglaube und die Verstockung nicht anders konnten, als das Eingreifen des persönlichen, lebendigen, höchsten und allmächtigen Gottes anzuerkennen. Solche Ausnahmen, wie Hengstenberg sie statuirte, würden aber diesen Zweck gänzlich vereitelt haben. Seine Bemerkung, dass nicht in allen Häusern Erstgeborene hätten sein können, will gar nichts besagen. War es auch allerdings möglich, dass hin und wieder ein kinderloses Ehepaar, dessen männlicher Theil kein Erstgeborener war, in einem Hause für sich allein (d. h. ohne andre Einsassen) wohnte, so werden diese drei Momente doch gewiss äusserst selten zusammengetroffen sein, und wir werden den Referenten deshalb nicht tadeln können, dass er dennoch sagte: Alle Häuser. Dass in allen Häusern Leichen sich fanden, lag nicht mit absoluter und ausnahmsloser Allgemeinheit im Zwecke der Plage, wohl aber dies, dass alle Erstgeburten ohne Ausnahme getödtet wurden, und das müssen wir, wenn irgend etwas, pressen. Uebrigens handelt es sich hier um die männlichen Erstgeburten mütterlicherseits (wie aus K. 13, 2 hervorgeht, vgl. unten Erl. 5), so dass auch in einer und derselben Familie mehrere Erstgeborene sein konnten.

Ebenso verfehlt ist es, wenn Hengstenberg das furchtbare Umsichgreifen der angelichen Pest mit dem Chamsin (d. i. der dreitägigen Finsterniss) in Verbindung setzt. Er bringt Zeugnisse der Reisenden bei, „dass bei anhaltendem Chamsin die Pest furchtbar um sich greife und den Angestockten schnell tödte,“ und unmittelbar darauf: „dass eben deshalb die Araber beim Aufhören des Chamsin einander Glück wünschen, diese Periode überlebt zu haben.“ Aber die „Pest“ ging nach der Urkunde nicht dem „Chamsin“ voran, fand auch nicht gleichzeitig mit ihm statt, sondern die „Pest“ trat vielmehr erst viele Tage, vielleicht einige Wochen später ein, als die Aegypter sich schon längst Glück gewünscht hatten, die gefährliche Periode überstanden zu haben.

2. Die Ausrichtung der zehnten Plage wird theils Jehovah selbst (11, 4; 12, 13. 23. 29.), theils einem von Ihm gesandten und von Ihm unterschiedenen **Verderber** (מְשַׁחֵת K. 12, 23) zugeschrieben. Man hat den Ausdruck מְשַׁחֵת zwar als Abstractum = Verderben, fassen wollen, aber Vs. 13, wodurch dies bewiesen werden soll, sagt nicht: „es wird unter euch eine Plage zum Verderben nicht sein“, sondern: „es wird bei euch keine Plage für den Verderber sein“ (d. h. kein Geschäft des Plagens, kein Anlass zum Plagen). So weit wir das Walten Gottes an Israel und für Israel bisher aus der Geschichte erkannt haben, können wir in dem Verderber, den Jehovah sendet, in dem und durch den aber Jehovah auch persönlich erscheint und wirkt, Niemand anders erkennen, als den Engel, den wir als Repräsentanten Jehovah's schon in der Patriarchengeschichte kennen gelernt haben (Bd. I, § 50, 2); — vor dem Moseh, als er ihm im feurigen Busche erschien, seine Schuhe auszog und sein Angesicht verhüllte (K. 3, 2. 5. 6.); — als die Erscheinung Jehovah's, die dem Moseh in der Herberge entgegentrat, um ihn zu erwürgen (K. 4, 24). Insofern das Gericht ein Zornesgericht ist und

Verderben über den Sünder bringt, ist auch der Richter ein Verderber. Da aber Ps. 78, 49 von einem Heere der Engel des Uebels (מַשְׁחֵחַ מְלֹאכֵי רָעִים, denn רָעִים ist, wie חַיִּים = das Leben, ein Abstractum = das Uebel, das Böse, und Engel, die Uebeles wirken, sind noch nicht böse Engel), die bei den ägyptischen Plagen theilhaftig gewesen, die Rede ist, so kann man fragen, ob nicht auch hier eine Vielheit plagerender Engel unter מַשְׁחֵחַ zu verstehen sei. מַשְׁחֵחַ heisst, wie v. Hofmann (Schriftbew. I, 310) richtig bemerkt, das Werkzeug des Verderbens, welches ebensowohl eine Einheit, als eine Vielheit sein, und auch im letztern Falle wegen der Einheit des Principis, das dieselbe in Bewegung setzt, als Einheit gedacht und benannt werden kann. So heisst z. B. 1 Sam. 13, 7 eine ganze Heeresabtheilung, die auszog um das Land zu verheeren, וְהַמַּשְׁחֵחַ, während andererseits auch 2 Sam. 24, 16 der Engel des Herrn, der zu Davids Zeit Jerusalem mit einer Pest schlug, הַמַּלְאָכִים הַמַּשְׁחֵחִים genannt wird. Berücksichtigen wir aber einerseits, dass in der angezogenen Psalmstelle die Thätigkeit der מְלֹאכֵי רָעִים nicht auf die Tödtung der Erstgeburt allein, sondern auf die Gesamtheit aller ägyptischen Plagen bezogen wird, und andererseits, dass das Vorüberziehen des Verderbers (d. h. von einer Thür zur andern) im Exodus so sehr hervorgehoben ist, so werden wir sagen müssen, dass die Psalmstelle uns nicht nöthigt, bei der zehnten Plage an eine Vielheit von verderbenden Engeln zu denken, Exod. 12 dagegen viel natürlicher von einem einzigen Verderber verstanden wird.

3. Die Frage, ob Pharao den Israeliten **bedingte oder unbedingte Erlaubniss** zum Abzuge gegeben habe, d. h. ob die Israeliten mit oder ohne die Verpflichtung zur Rückkehr abgezogen seien, wird verschieden beantwortet. Mir scheint die Erlaubniss als eine unbedingte angesehen werden zu müssen. Zwar hat Moseh anfangs nur um Entlassung zu einer dreitägigen Reise in die Wüste nachgesucht, wobei die Aussicht auf Rückkehr noch offen gelassen war (vgl. § 12, 4); und noch bei der vierten Plage, seitdem aber nicht mehr, tritt Moseh's Forderung in dieser beschränkten Fassung auf. Es liegt in der Natur eines Krieges, dass der Sieger bei jedem neuen Siege die Friedensbedingungen steigert, und der Besiegte immer mehr von seinen Ansprüchen ablässt. Letzteres that Pharao, wie die Urkunde ausdrücklich berichtet. Erstes werden wir auch bei Moseh voraussetzen dürfen, um so mehr als seine anfängliche Forderung aus purer Rücksicht gegen Pharao so beschränkt und geringfügig angelegt war, dass er in keiner Weise damit ausreichen konnte, und auch im Falle der Willfährigkeit Pharao's sie hätte steigern müssen. Wie viel leichter war dies bei der Hartnäckigkeit und stets sich wiederholenden Wortbrüchigkeit Pharao's! Jede frühere Zusage Moseh's wird durch Pharao's wiederkehrenden Treubruch annullirt, — und als nun vollends nach der neunten Plage der König den Boten Jehovah's zur Thüre hinausgeworfen und ihm den Tod angedroht hatte, wenn er es je wieder wagen werde, ihm unter die Augen zu kommen; — als in Folge dessen Moseh gesprochen: „Wie du gesagt hast, ich will nicht mehr vor deine Augen kommen“ und mit „brennendem Zorne“ von Pharao weggegangen war (10, 29; 11, 8), — da waren alle Unterhandlungen auf dem bisherigen Boden für immer abgebrochen. Von jetzt an soll Moseh nicht mehr um die Erlaubniss bitten, in die Wüste ziehen zu dürfen, sondern Pharao selbst und sein Volk sollen Moseh und Israel bitten und flehen, Aegypten zu verlassen, als um eine Gnade und Wohlthat. Wenn aber jetzt die Sachen so stehen, dass der Auszug der Israeliten eine Wohlthat für Aegypten war, dann werden die Aegypter nicht gefordert, nicht einmal gewünscht haben, dass die Israeliten wiederkehren möchten; mussten sie doch befürchten, ja mit Sicherheit vorausschen, dass in diesem Falle über kurz

oder lang das alte Elend sich erneuern werde. Die später eintretende Sinnesänderung Pharao's, die ihn den Israeliten mit Heeresmacht nachjagen lässt, um sie mit Gewalt zurückzuholen, verschlägt dagegen nichts, denn sie war Resultat eigener und göttlicher Verstockung, durch welche sich das Gericht über ihn vollendet. — Wie namentlich Pharao auch nicht im Entferntesten daran gedacht hat, dass die Israeliten zurückkehren würden, vielmehr mit völliger Sicherheit das Gegentheil vorausgesetzt hat, zeigt deutlich seine Verwundrung, als er hört, dass sie nicht geradenwegs nach Asien gezogen, sondern diesseits des rothen Meeres im ägyptischen Gebiete geblieben sind. „Sie sind verirrt“, sagt er (K. 14, 3), die (ägyptische) Wüste hat sie beschlossen.“ Die ganze Situation ist hier so angethan, dass wir unmöglich aus dem Nachjagen Pharao's schliessen können, er habe den Israeliten nur die Erlaubniss zu einer dreitägigen Reise in die Wüste, nicht zu einem völligen Auszuge, gegeben. Denn Pharao jagt ihnen nicht nach, weil sie (der angeblichen Erlaubniss entgegen) die ägyptische Grenze überschritten haben, sondern im Gegentheil, **weil** sie innerhalb des ägyptischen Gebietes geblieben sind. Sie haben also nicht gegen die Erlaubniss, wohl aber gegen die Erwartung Pharao's gehandelt. — Ja, hätten die Israeliten den directen Weg nach Kanaan eingeschlagen, oder wären sie um den Meerbusen herum geradenwegs nach dem Sinai gezogen, so wäre die gegnerische Auffassung wenigstens von dieser Seite her möglich. Da sie aber im ägyptischen Gebiete bleiben, also jedenfalls nicht über die angeblich ihnen zugestandene Competenz hinausgehen, so sieht man nicht ein, warum Pharao sich beeilt, mit Gewalt ihre Rückkehr zu erzwingen. Musste er, wenn die Sachen so lagen, nicht vielmehr daraus die Ueberzeugung gewinnen, dass es den Israeliten wirklich Ernst sei, nach vollbrachtem Opfer zurückzukehren, und wozu dann die Anwendung von Gewalt? Pharao's Unternehmen ist nur dann begreiflich, wenn der Abzug der Israeliten allgemein als ein förmlicher, eigentlicher Auszug angesehen wurde. Und ist das nicht auch ausdrücklich in den Worten Pharao's ausgesprochen: „Warum haben wir das gethan, dass wir Israel haben gelassen, dass sie uns nicht dienten?“ Also er selbst sagt: er habe Israel gelassen, dass es ihm nicht weiter diene. Ist das nicht ein Zeugniss für die unbedingte Entlassung aus Pharao's eigenem Munde? Was bedürfen wir weiter Zeugniss? — Der König denkt, der thörichte Entschluss Israels, der ihm sonst unbegreiflich scheint, sei ein Zeugniss, dass das Volk von seinem Gotte verlassen und mit Unverstand geschlagen sei, — darauf hin ändert er seinen Sinn und jagt ihnen nach.

Man hält uns aber die Worte in Exod. 12, 31 entgegen, wo der König, als er zum letztenmale Moseh und Aharon vor sich fordern lässt, zu ihnen spricht: „Machet euch auf, und ziehet aus von meinem Volke, ihr und die Kinder Israel; gehet hin und dienet Jehovah, wie ihr gesagt habt, nehmet auch eure Schafe und Rinder, wie ihr gesagt habt, gehet hin und segnet mich auch.“ Hier, meint man, spreche Pharao es ja ausdrücklich aus, dass er ihnen den Abzug nur auf Grund der frühern Forderung, also auch in dem Maasse der frühern Forderung, zugestehe. Allein so lange der Grundsatz gilt, dass das Zweifelhafte aus dem Gewissen, das Undeutliche aus dem Deutlichen erklärt und verstanden werden müsse, wird man auch Exod. 12, 31 aus Exod. 14, 5, 6, und nicht umgekehrt, auslegen und verstehen müssen. Denn dass die Worte Pharao's in Exod. 12, 31 platterdings nicht anders als von der Gestattung eines bloss bedingten Abzuges verstanden werden können, wird Niemand behaupten dürfen. Macht ja doch Pharao mit keinem Worte die Rückkehr zur Bedingung, wie man nach Exod. 8, 28 und 10, 10 erwarten müsste. Wenn er aber seiner Gewährung die Worte hinzufügt: „Dienet Jehovah, wie ihr gesagt habt“, so hat das auch bei der Voraussetzung, dass die Er-

Erlaubniss eine unbedingte gewesen sei, einen vollen und gewichtigen Sinn, namentlich, wenn man es zu Exod. 8, 25. 26 und 10, 24—26 in Beziehung stellt, wodurch man berechtigt wird, es dahin zu deuten, dass er ihrem beabsichtigten Opfer keinerlei Beschränkung weiter auferlegen wolle. Dass er aber dieses Opfers ausdrücklich und insbesondere erwähnt, hat seinen Grund im Folgenden: „Gehet hin und segnet mich auch!“ Er bittet sie nämlich, dass das beabsichtigte Opfer auch für seine und seines Volkes Wohlfahrt gelten möge, dass Israel aus Dankbarkeit Jehovah's Gnade durch Fürbitte ihm zuwenden möge. Wenn er aber seine Erlaubniss mit den Worten ausspricht: „Zieheth aus von meinem Volke“, so wird man zugestehen müssen, dass diese Worte viel eher auf unbedingte als auf bedingte Erlaubniss lauten.

4. Ueber das angebliche „**Leihen**“ und „**Entwenden**“ der **goldenen und silbernen Geräte** vgl. besonders Hengstenberg in den Beitr. III, 507—526. Die betreffenden Bibelstellen sind Exod. 3, 20—22; 11, 1—3; 12, 35. 36. An der ersten Stelle tritt die Beraubung der Aegypter als göttliche Verheissung, in der zweiten als göttlicher Auftrag, in der dritten als That der Israeliten auf. Allen drei Stellen ist gemeinsam: dass die Israeliten die Gefässe (und Kleider) von den Aegyptern fordern (entlehnen? לִשְׁאֹל), und dass Gott dem Volke Israel Gnade giebt in den Augen der Aegypter. In der dritten wird das Geben der Aegypter als ein הִשְׁאִיל (Leihen? Schenken?); in der ersten und dritten das Nehmen der Israeliten als ein Berauben (Entwenden? לְרַבֵּץ) bezeichnet; in der ersten wird ausserdem als Zweck der Forderung angegeben: „Damit ihr nicht leer ausziehet.“

Die meisten Ausleger deuten das הִשְׁאִיל als leihen. Dann aber muss, da die Israeliten nicht nach Aegypten zurückkamen und es wussten, dass sie nicht zurückkommen würden, ihr Leihen als ein betrügerisches, als ein Diebstahl, angesehen werden, und was das Schlimmste ist, Gott selbst erscheint als Veranlasser und Urheber dieses Diebstahls. Diese Schwierigkeit hat man auf mannigfaltige Weise zu beseitigen gesucht. Man beruft sich 1) darauf, dass Gott, dem Schöpfer aller Dinge, auch das Eigenthumsrecht über alle Güter der Schöpfung mit unbedingtem Dispositionsrechte zustehe, und er demzufolge diese Güter auch ohne Weiteres von dem einen Lehnbesitzer auf einen andern übertragen könne. So Abenesra, Augustin, Luther, Calvin, Pfeiffer, Calov, Buddeus etc. Augustin motivirt den göttlichen Willensbeschluss noch näher dadurch, dass die Aegypter das ihnen von Gott verliehene Gold zu ungöttlichen Zwecken, nämlich zum Götzendienste verwandt hätten, die Israeliten es aber zum Bau der Stiftshütte hätten verwenden sollen, worin K. v. Raumer ihm beistimmt. — Dieser Auffassung liegt ohne Zweifel ein gewisses Maass auch hier anwendbarer Wahrheit zu Grunde, aber dieses Maass von Wahrheit reicht bei Weitem nicht aus, das fragliche Aergerniss zu beseitigen. Macht Gott auf dem Wege der Weltregierung, durch diese oder jene Schickung, den Einen zum Besitzer dessen, was bis dahin ein Anderer besessen hat, so ist das in keiner Weise befremdlich oder anstössig, und man wird in solchem Falle mit vollem Rechte das absolute Eigenthums- und Dispositionsrecht Gottes geltend machen. Aber in hohem Grade anstössig und ärgerlich ist es, wenn man ein betrügerisches Leihen als ein von Gott gebilligtes und gebotenes Vehikel der Uebertragung angesehen wissen will. Wir müssen daher diesen Rechtfertigungsversuch als ungenügend erkennen, wenn er nicht, wie allerdings auch häufig geschieht, noch eins der später anzuführenden Argumente zur Beseitigung dieses Aergernisses zu Hülfe nimmt, und da kommt es denn darauf an, ob er das richtige trifft.

Man stellt 2) die Entwendung der Kleinodien unter den Gesichtspunct der Repressa-

lien, durch welche die Israeliten sich nach Gottes Willen und Gebot für die langjährigen von ihnen unrechtmässiger Weise erzwungenen Frohndienste bezahlt gemacht hätten. So Philo, Clemens v. Alex., Tertullian, Irenäus, Theodoret, Grotius etc. Auch dieser Auffassung können wir, wie sich unten zeigen wird, nicht alle Wahrheit absprechen; aber sie genügt jedenfalls ebenso wenig wie die unter No. 1 besprochene. Dass der Begriff der Repressalien hier überhaupt keine Anwendung finde, will Hengstenberg daraus beweisen, einmal, dass die Israeliten zu den Aegyptern gar nicht in dem Verhältniss einer unabhängigen Macht zu der andern, vielmehr in dem Verhältniss der Unterthanenschaft zum ägyptischen Könige standen, — und dann daraus, dass es sich hier nicht um ägyptisches Staatsvermögen, sondern um Privateigenthum handele. Allein was das Erste betrifft, so kann ich nicht zugeben, dass hier ein reines Unterthänigkeitsverhältniss obgewaltet habe. Die Israeliten waren als ein freies, selbstständiges und unabhängiges Volk nach Aegypten gekommen und hatten sich in den Schutz, nicht in die Unterthänigkeit des ägyptischen Königs begeben. Indem dieser sie mit ägyptischen Ländereien belehnte, traten sie allerdings in ein Vasallenverhältniss zum Könige, welches gewisse Hoheitsrechte des letztern begründete. Aber diese hafteten an den Ländereien, nicht an den Personen, und sobald die Israeliten jene an Pharaon zurückgaben, hörte alle Verpflichtung zur Unterthänigkeit gegen ihn auf, und Pharaon war nicht berechtigt, sie gegen ihren Willen und mit Gewalt im Lande zurückzubehalten. Versuchte er es dennoch, so konnten die Israeliten, weil durch ihre Erklärung, ausziehen zu wollen, ihr Lehnverhältniss gelöst war, das Recht des Abzuges auch mit Gewalt gegen Gewalt geltend machen. — Was aber den andern Einwand betrifft, dass die Israeliten, weil sie nicht den ägyptischen Privaten, sondern dem Könige und dem Staate Frohndienste geleistet, auch nur am Staatsvermögen, nicht aber am Privatvermögen sich schadlos hätten machen dürfen, so schwindet dies Bedenken durch die Erwägung, dass weil die Schuld der Bedrückung Israels eine solidarische für ganz Aegypten war, auch die Verpflichtung zur Compensation eine solidarische war. — Dennoch ist die Anwendung des Begriffs der Repressalien hier völlig unanwendbar, denn die Israeliten forderten und nahmen ja die Schätze der Aegypter nicht mit Gewalt, sondern sie baten darum und die Aegypter gaben sie ohne allen äussern Zwang. War aber ihr Geben ein Leihen, so kann am allerwenigsten von Repressalien die Rede sein.

Eine eigenthümliche Auskunft hat 3) Justi (über die den Aegyptern abgenommenen Geräthe. Frankf. 1771), dem im Wesentlichen auch Augusti folgt (theol. Blätt. I, 516 f.) beigebracht. Beide meinen nämlich, dass die Israeliten den Aegyptern ihr unbewegliches Vermögen als Ersatz oder als Pfand für das Geliehene zurückgelassen hätten. Die Nichtrückgabe des Geliehenen könne also nicht unter den Gesichtspunct des Diebstahls fallen. — Allein von einer Verpfändung lesen wir nichts; und ausserdem wird diese Auffassung unmöglich gemacht durch das Nachfolgende: „Sie entwendeten (raubten) es den Aegyptern.“

Näher auf die eigentliche Schwierigkeit, die in den Ausdrücken leihen und entwenden liegt, gehen die folgenden Rechtfertigungsversuche ein.

Man*) behauptet nämlich 4): Die That der Israeliten sei allerdings gegen das natürliche allgemeine Gesetz, Gott aber habe als höchster Gesetzgeber das Recht, in einzelnen Fällen das natürliche Gesetz aufzuheben, oder davon zu dispensiren. Wir halten es für überflüssig, die Unzulässigkeit dieser Behauptung des Weitern zu erörtern.

*) So (nach Hase's Hutterus redivivus. 2. A. S. 58) Eschenmayer in seiner Religionsphilosophie. Ich habe jedoch die betreffende Stelle in dem Buche nicht auffinden können.

Man meint ferner 5): Die Israeliten hätten die Geräthe geliehen, mit der Absicht, sie wiederzugeben, aber da Gott als höchster Besitzer ihnen dieselben nachher zum Eigenthum zugesprochen, wären sie dazu berechtigt worden, sie zu behalten. So z. B. Pfeiffer: *Posito mutuo potuit id ex post-facto, intercedente assignatione juris, transire in proprietatem possidentis.* Auch hier erscheint eine Widerlegung unnöthig.

Man sagt 6): Die Aegypter haben die Geräthe geliehen in der Erwartung, sie wiederzuerhalten, und die Israeliten haben sie entlehnt mit der Absicht, sie zurückzugeben, aber der ägyptische König habe durch seinen Wortbruch und heimtückischen Angriff die Israeliten von aller Verpflichtung zur Rückkehr entbunden und die Rückgabe der Geräthe unmöglich gemacht. So J. D. Michaelis, H. Ewald, v. Hofmann u. A. Diese Auskunft erweist sich schon dadurch als unzulässig, dass die Israeliten mit aller Sicherheit des Glaubens an Gottes Verheissung vorher wussten, dass sie nicht nach Aegypten zurückkehren würden (Exod. 3, 16 f.). Auch v. Hofmann's Bemerkung: „Zwar wusste Moseh wohl, dass ihm der Herr verheissen hatte, das Volk nach Kanaan zu bringen, daher er auch Joseph's Gebeine mitnahm, aber er wusste nicht, wie das bewerkstelligt werden würde“ — macht die schlechte Sache nicht gut. Moseh wusste also doch, dass das Volk nicht zurückkehren werde noch solle, und er entlehnte dennoch die Geräthe, mit der ausdrücklichen oder stillschweigenden Bedingung, sie zurückzugeben! Ist das nicht Betrug?

H. Ewald (Geschichte II, 52) sieht 7) die so eben besprochene Rechtfertigung als die im Sinne der Urkunde liegende an. Aber nach seiner Meinung giebt die Urkunde die Sage nicht in ihrer ursprünglichen Gestalt, sondern so entstellt und umgestaltet, dass es nur Ewald's scharfsinnigem und prophetischem Blicke möglich gewesen ist, ihre ursprüngliche Gestalt zu erkennen und wiederherzustellen. Diese war nämlich folgende: „Israel hat den Aegyptern die wahre Religion entwendet (!!), ihnen die rechten Opfergeräthe und damit die rechten Heiligthümer und Opfer selbst (?) entwendet. Das muss offenbar (!) der ursprüngliche Sinn der Sage sein. In jeder solchen Zeit einer grossen Entscheidung der Geschieke und Religionen zweier Völker kommt es erst ja darauf an, welches der beiden streitenden Völker das Bessere an sich reissen (!) und welches es sich entwenden lassen will (!): denn etwas Höheres und Besseres will sich eben im Kampfe bilden, und eine der beiden streitenden Seiten lässt es sich am Ende entreissen (!); Israel aber als Sieger rühmte sich (!!) damals mit Recht (!), das rechte Opfer von den Aegyptern zu sich gebracht zu haben. Aehnlich ist die Erzählung von der Entwendung der Hausgötter Labans durch Rahel, oder die griechische vom Raube des goldenen Vlieses.“ — Wir meinen, dass diese wahre Erklärung Ewald's nicht das Schicksal der wahren Religion und der rechten Opfer Aegyptens haben wird.

Nicht viel gescheiter ist 8) eine nagelneue Deutung von Schröring (in d. luth. Zeitschr. 1850. S. 284 ff.), wonach der ursprüngliche historische Gehalt der Sage darin besteht, dass die Israeliten, im Kampfe mit den Aegyptern siegend, denselben die Reichspalladien entrisen hätten.

Wir kommen endlich 9) zu der Hengstenberg'schen Auffassung, die vor ihm schon von Harenberg, Lilienthal, Rosenmüller, Tholuck, Winer (Lex. Hebr.) u. A., von Keinem aber so eingehend und gründlich vertheidigt worden ist. Sie behauptet, dass die Uebersetzung der bezüglichlichen Worte durch leihen und entwenden eine nachweisbar falsche sei, dass vielmehr nach zwingenden sprachlichen und sachlichen Gründen jenes als ein durch moralische Gewalt, d. h. durch Einwirkung Gottes auf die Herzen der Aegypter, abgenöthigtes Schenken, und dieses als ein dadurch zu erklä-

rendes Berauben oder Spoliiren aufzufassen sei. Indem wir uns dieser Deutung, als der allein richtigen, anschliessen, versuchen wir, die Hengstenberg'sche Argumentation noch nach einigen Seiten hin zu verstärken und zu vervollständigen.

Es fragt sich zunächst, in welchem Sinne die Worte שאל und השאל in Exod. 12, 35. 36 aufzufassen sind? ob in dem Sinne von postulavit und dedit, wie Hengstenberg will, oder in dem Sinne von mutuum petiit und mutuum dedit, wie fast alle übrigen Ausleger sie fassen. Denn jedenfalls stehen beide Formen in dem Verhältniss zu einander, dass השאל die Erfüllung oder Gewährung der in שאל enthaltenen Bitte ausdrückt. Wäre freilich die Uebersetzung der LXX stets maassgebend, so wäre gar kein Zweifel, denn diese übersetzen: ἤτησαν παρὰ τῶν Αἰγυπτίων . . . καὶ ἔχρησαν αὐτοῖς, — danach die Vulgata: petierunt . . . commodaverunt, — und Luther nach Beiden: sie forderten . . . sie leiheten.

Hengstenberg bestreitet nun nicht bloss die Zulässigkeit des Begriffs leihen in diesem Zusammenhange der Rede, sondern auch überhaupt; wenigstens argumentirt er stets so, als sei es von vorn herein, weil schon von sprachlicher Seite her, unzulässig, diesen Begriff herbeizuziehen. Aber darin müssen wir ihm widersprechen. Wie sollten auch sonst die LXX und die Vulgata zu dieser Uebersetzung gekommen sein? Allerdings heisst שאל allenthalben (mit Ausnahme einer einzigen Stelle) bloss einfach hin fordern, verlangen, bitten, ohne den Nebengriff, den das mutuum petiit aufgenommen hat; allerdings kann das Hifil von שאל an der einzigen Stelle, wo es sonst noch vorkommt, nämlich in 1 Sam. 1, 28, unmöglich den Begriff des Leihens, sondern nur den des unbedingten Dahingehens, des Schenkens, haben, denn Hannah giebt den vom HErren erliefhten Sohn nicht leihweise dem HErren, sie schenkt ihn Dem wieder, der ihn ihr geschenkt hat, denn sie giebt ihn dem Heiligthum mit ausdrücklicher Verzichtleistung auf alle Rechte und Ansprüche an ihn, sie weihet ihn zum lebenslänglichen Nasiräat. — Aber es ist doch auch eine Stelle vorhanden, nämlich 1 Kön. 6, 5, wo das שאל unzweifelhaft die Bedeutung des mutuum petiit hat. Wenn dort der Prophetenschüler, dem das Beil ins Wasser fiel, den Verlust um so schmerzlicher empfindet, weil das Beil שאל war, so kann das offenbar nicht anders verstanden werden, als dass das Beil fremdes Eigenthum, also geliehen war. Kann aber שאל ohne nähere sprachliche Bezeichnung mutuum petiit heissen, so kann ohne Zweifel השאל auch in dem Sinne von mutuum dedit gebraucht werden.

Die Sache verhält sich nämlich so: שאל heisst zunächst und ursprünglich: bitten, fordern, verlangen; השאל also: das Erbetene gewähren, das Verlangte geben. In den Worten selbst liegt es nicht ausgesprochen, welcher Art das Bitten und Geben ist, ob ein unbedingtes oder bedingtes, ob das Erbetene zum Eigenthum oder nur zum einstweiligen Gebrauche gefordert und gegeben wird. Ob die Worte da, wo sie vorkommen, mit einer solchen Nebenbedeutung angethan sind, und mit welcher von beiden, muss der Zusammenhang der Rede und die Situation der Begebenheit entscheiden. Fragen wir, welche von beiden die näher liegende, gewöhnlichere und daher auch bei der Auslegung zunächst zu prüfende ist, so muss dies zu Gunsten der erstern beantwortet werden. Denn Jedermann, glauben wir, wird zugeben, dass der bedingte Sinn des Verlangens und Gebens ein von der Grundbedeutung der Worte entfernter ist, als der unbedingte. Auch im Sprachgebrauch bestätigt sich diese Voraussetzung. שאל kommt nur ein einziges Mal im Sinne von mutuum petiit vor; und השאל, das ausser unsrer Stelle überhaupt nur noch einmal vorkommt, wird dort in der völlig gesicherten Bedeutung dedit, donavit gebraucht. Die Sache steht also so, dass wir verpflichtet sind, es

zuerst mit dieser Bedeutung zu versuchen, und erst dann berechtigt und verpflichtet sind, die andre Bedeutung herbeizuziehen, wenn wir mit jener nicht durchkommen, d. h. wenn der Zusammenhang der Rede und die Situation der Begebenheit uns nöthigen, der Bedeutung leihen den Vorzug zu geben.

Situation und Zusammenhang sprechen aber, scheint uns, entschieden für die erste Bedeutung. Das entscheidendste Moment bei dieser Frage ist offenbar dies, ob die Aegypter die Rückkehr der Israeliten erwarteten, oder doch durch deren ausdrückliche oder stillschweigende Zusage zu erwarten berechtigt waren. Ist diese Frage zu bejahen, so nöthigt sie indess noch nicht dazu, nur an ein Leihen und nicht an ein Schenken zu denken, denn auch wenn die Aegypter die Rückkehr der Israeliten erwarten durften, konnten sie ihnen doch kostbare Geräthe und Kleider schenken. Lag die Sache aber so, dass die Aegypter an die Rückkehr der Israeliten gar nicht dachten und denken konnten, dann versteht es sich auch von selbst, dass auf beiden Seiten nur von einem Schenken, nicht von einem Leihen die Rede gewesen sein kann. So lag sie aber in der That, wie wir schon oben in der dritten Erläuterung zu diesem § gezeigt haben.

Auch die an allen drei Stellen wiederkehrende Angabe, dass die Willigkeit der Aegypter zum Geben eine Folge der Einwirkung Gottes auf ihre Herzen gewesen sei („Gott gab dem Volke Gnade in den Augen der Aegypter“), führt viel mehr auf ein Schenken als auf ein Leihen. Und wenn in Exod. 3 gesagt wird: „Fordert von den Aegyptern und ich will euch Gnade geben vor ihnen, dass ihr nicht leer ausziehet“, so ist erstens klar (zumal wenn man die Verheissung in Gen. 15, 14, die hier wieder aufgenommen wird, vergleicht), dass das Geforderte ihnen zum Eigenthum werden soll; zweitens, dass es ihnen nicht durch die Unmöglichkeit der Rückgabe, sondern durch die Einwirkung Gottes auf die Herzen der Aegypter, zum Eigenthum werden soll, und drittens, dass das Fordern nicht in dem Sinne von entleihen gemeint ist.

Doch noch bleibt eine Schwierigkeit, und wie die Gegner unsrer Auffassung meinen, die bedeutendste, nämlich das: וַיִּבְצֹר יְהוָה אֶת־מִצְרָיִם in K. 12, 36. Aber gerade hieraus gewinnt unsre Auffassung ihre grösste Stärke, und es ist Hengstenberg's Verdienst, darauf zuerst mit Nachdruck aufmerksam gemacht zu haben. Die LXX übersetzen dies richtig durch: καὶ ἐσπούλευσαν τοὺς Αἰγυπτίους, die Vulgata ebenso durch: et spoliaverunt Aegyptios, Luther entschieden falsch durch: Sie entwendeten es den Aegyptern. וַיִּבְצֹר hat nie die Bedeutung: entwenden, stehlen, es bezeichnet nie die Wegnahme oder Aneignung einer Sache mit List und Heimlichkeit, durch Betrug und Ränke, sondern hat immer und ausnahmslos nur die Bedeutung des Raubens, Plündern, Spoliirens, oder des Wegnehmens mit Gewalt. Das passt aber platterdings nicht zu dem Leihen, denn ein Leihen mit der Absicht nicht wiederzugeben, ist Betrug, nicht Gewalt. Fragen wir, wie Luther zu dieser Verschiebung des Begriffes gekommen sei, so liegt die Vermuthung nahe, dass die irrige Auffassung des וַיִּבְצֹר, als eines Leihens, ihn dazu veranlasst habe. Er fühlte ohne Zweifel, dass das spoliare schlecht zu dem mutuum petiit und mutuum dedit passe, dass vielmehr das Eine das Andre ausschliesse, und statt von der richtigen Bedeutung des וַיִּבְצֹר aus die falsche Uebersetzung des וַיִּשְׁאִיל zu corrigiren, liess er sich durch das Ansehen der LXX und Vulg. verleiten, von der falschen oder doch wenigstens zweifelhaften Bedeutung des וַיִּשְׁאִיל aus die richtige Bedeutung des וַיִּבְצֹר zu alteriren.

Aber passt denn das „Berauben und Spoliiren“ zu dem Schenken? — Auf den ersten Blick hat es etwas Befremdendes, wenn wir mit Ja antworten. Bei näherer Einsicht verliert sich aber dies Befremden. Der Verfasser will es hervorheben, dass den

Aegyptern Gewalt angethan worden ist, dass sie in Folge des Krieges ihrer Habe beraubt worden sind, dass Israel „gleichsam mit der Beute seiner mächtigen Feinde beladen, zum Zeichen des Sieges, welchen Gottes Allmacht seiner Ohnmacht verliehen, davon gezogen sei. Die Erfüllung entspricht der Verheissung in Gen. 15, 14 („Darnach sollen sie ausziehen mit grossem Gut“) und in Exod. 3, 19 ff.: „Ich weiss, dass man euch nicht wird ziehen lassen ohne durch eine starke Hand, und Ich will meine Hand ausstrecken und Aegypten schlagen mit allerlei Wundern, und will diesem Volke Gnade geben vor den Aegyptern, dass, wenn ihr ausziehet, ihr nicht leer ausziehet.“ Indem die Urkunde, sagt Hengstenberg, „die Geschenke der Aegypter als eine Beute bezeichnet, welche Gott seinem Heere (12, 41) zugetheilt, macht sie darauf aufmerksam, dass die Ertheilung dieser Geschenke, die sich äusserlich als ein Werk der Gutmüthigkeit der Aegypter darstellt, von einem andern Geber herrühre, dass die äusserlich freie Handlung der Aegypter durch einen innerlichen göttlichen Zwang, dem sie nicht widerstehen konnten, bewirkt wurde.“ Ohne diese göttliche Gewalt würden die Aegypter den verhassten und verachteten Hirten, die ihnen so viel Unheil gebracht, lieber alles Böse angethan haben. „Zugleich ist der Ausdruck gewählt mit Bezug auf das Verfahren der Aegypter, für das sie hier Gott und seinem Volke Genugthuung leisten müssen. Sie hatten Israel beraubt (durch die ungerecht erzwungenen Frohndienste); jetzt trägt Israel Aegyptens Raub davon.“ Was aber hier an Aegypten geschah, ist ein Urbild und Vorbild für jeden ähnlichen Conflict Israels mit dem Heidenthum, denn Aegypten ist für das Reich Gottes der Erstling und der Repräsentant des gesammten Heidenthums. Darum heisst es noch Sach. 14, 14 mit offenbarem Rückblick auf unsre Begebenheit: „Es werden versammelt werden die Güter aller Heiden, die umher sind, Gold, Silber und Kleider über die Maassen viel.“ — Es wäre demnach hier, wo es sich um einen principiellen und fundamentalen Kampf und Sieg über das Heidenthum handelt, gegen das göttliche Decorum gewesen, wenn Jehovah sein Volk ohne Ersatz für die Beeinträchtigungen und Beraubungen, die es in Aegypten widerrechtlicher Weise erlitten, hätte abziehen lassen; der Sieg wäre nur ein halber, und als solcher (bei der principiellen Bedeutung dieses Stückes der Geschichte) gar keiner gewesen, wenn Israel nicht auf diese Weise vollständige Satisfaction erhalten hätte.

So und nur so verlieren die angezogenen Stellen des Exodus alles Bedenkliche und Befremdliche; nur so geschieht den Worten und der Sache völlig Genüge; nur so tritt die Begebenheit unter einheitlichen Gesichtspunct mit der Gesamtheit der Wunder, Zeichen und Ereignisse in Aegypten; nur so erklärt es sich, dass sie der Urkunde so wichtig und bedeutungsvoll erscheint, dass sie ihrer dreimal, in jeder möglichen Form der Darstellung (als Verheissung, Gebot und Erfüllung) in aller Ausführlichkeit erwähnt, ja dass schon 650 Jahre vorher die Verheissung an Abraham (Gen. 15, 14) auf sie hinweist. Denn jetzt erkennen wir, dass sie die eigentliche Spitze aller Zeichen und Wunder, aller Ereignisse und Erfolge in dieser Zeit der Erlösung Israels vom Joche der Aegypter war. Jede andre Deutung, die den Begriff des Leihens festhalten will, geräth in Conflict mit der Idee der Heiligkeit Gottes. Alle Momente der Wahrheit aber, welche den oben zurückgewiesenen Rettungsversuchen zu Grunde liegen, finden bei unsrer Auffassung ihre Anerkennung und rechte Würdigung.

Ehe wir jedoch von dieser Begebenheit scheiden, müssen wir noch eine andre Frage in Erwägung ziehen, die meistens gar nicht in Betracht gezogen, und wo dies geschehen, irrig beantwortet worden ist. Ich meine nämlich die Frage, was für Gaben die Israeliten gefordert haben, warum gerade diese, und zu welchem Zwecke?

Ewald meint, die geforderten Gefässe und Kleider hätten unstreitig zu dem von den Kindern Israel zu feiernden Opferfeste (behufs dessen Moseh um Entlassung des Volkes bei Pharaon nachgesucht hatte) dienen sollen, es seien also Opfergeräthe und Priesterkleider gewesen, und zwar solche, die auch schon bei den Aegyptern für diesen religiösen Zweck bestimmt waren. Aber wie reimt es sich dazu, dass nach Exod. 3 „ein jegliches Weib von ihrer Nachbarin und Hausgenossin“ die Geräthe und Kleider fordern soll? Glaubt denn Ewald, dass alle ägyptischen Weiber oder doch wenigstens alle diejenigen, die bei oder unter den Israeliten wohnten, im Besitz von Opfergeräthen und Priesterkleidern gewesen seien? Der Kenner des ägyptischen Alterthums wird doch wohl wissen, dass dies bei der scharfen Kastengliederung des alten Aegyptens geradezu undenkbar ist. Justin (hist. 36, 2. 13) weiss freilich von Moseh zu erzählen: *Sacra Aegyptiorum furto abstulit*, — aber er lässt doch wenigstens nicht die *Sacra Aegyptiorum* den Weibern der ägyptischen Fellah's abgestohlen werden, sondern denkt sich ohne Zweifel die Sache so, dass Moseh an der Spitze eines israelitischen Heeres in die ägyptischen Tempel eingebrochen sei und dieselben geplündert habe. — Wer aber etwa Justin's Bericht in dem Puncte für getreuer hält als den des Exodus, dem wollen wir seine Freude nicht durch unzeitige Bestreitung und Widerlegung seiner Ansicht stören.

Auch v. Hofmann denkt sich, dass die goldenen und silbernen Gefässe der Aegypter von den Israeliten für die bevorstehende Festfeier in der Wüste erbeten (erborgt) worden seien. Aber er sieht darin nicht, wie Ewald, ägyptische Opferschaalen und andres ägyptisches Opfergeräthe, sondern wohl Haus- oder Tafelgeräthe der Aegypter. Doch auch diese Auffassung erweist sich bald als eine irrige und unzulässige. Denn auch gegen sie gilt noch das Gebot in Exod. 3, dass ein jedes Weib von ihrer Nachbarin oder Hausgenossin solche Gefässe fordern solle. Ist es wohl denkbar, dass alle Aegypter, auch die ärmern und geringern unter ihnen (denn diese und nicht die Reichen und Vornehmen haben wir uns doch vorzugsweise als mitten unter den Israeliten, oder gar bei ihnen zur Miethe wohnend zu denken) goldene und silberne Koch-, Haus- oder Tafelgeschirre besessen hätten. Gewiss waren auch die Ansichten über Reinheit und Unreinheit der Geräthe damals bei den Aegyptern nicht minder wie bei den Israeliten viel zu delicat und häkelig, als dass die Israeliten (gleichviel ob heilige oder profane) Gefässe von den unheiligen Aegyptern zu dem heiligsten Opfer hätten brauchen mögen, oder umgekehrt, dass die Aegypter den Israeliten solche zu ihrem Gräueldienste (Exod. 8, 26) hätten leihen mögen. — Auch weiss diese Auffassung nichts mit den Kleidern anzufangen, die doch mit den Geräthen unter denselben Gesichtspunct zu stellen sind. Endlich wird diese Auffassung auch durch den Ausgang widerlegt. Die Israeliten wussten allerdings, als sie die goldenen Geräthe und die Kleider der Aegypter begehrten, noch nicht, wie das Fest und Opfer in der Wüste gefeiert werden solle (Exod. 10, 26), und so ist es wenigstens nicht unmöglich, dass sie sich dachten, ein jedes israelitische Weib (Exod. 3) und ein jeder israelitische Mann (Exod. 11) bedürfe dazu eines oder mehrerer goldenen und silbernen Gefässe. Aber wahrscheinlich ist dies doch gewiss nicht! Ueberdem, wenn auch Moseh und die Israeliten nach Exod. 10, 26 noch nicht wussten, wie das Fest vor sich gehen solle und was dazu nöthig sei, so wusste es Gott doch, und Er ist es, der den Israeliten anbefiehlt, die goldenen und silbernen Geräthe zu fordern. Vergleichen wir nun den Erfolg, nämlich die Art und Weise, wie das beabsichtigte Opfer in der Wüste wirklich gefeiert wurde (Exod. 24), so finden wir hier nicht die mindeste Erwähnung davon, dass die von den Aegyptern geborgten Geräthe dazu gebraucht worden seien; ja

noch mehr, es zeigt sich, dass dazu nur ein einziges Opferbecken (24, 6) gebraucht worden ist. Wir müssen also sagen, im Sinne Gottes wenigstens konnte es nicht liegen, die Gefässe zum Opferdienste verwenden zu lassen. War aber dies nicht der Zweck, um dessen willen Gott den Israeliten anbefahl, die goldenen und silbernen Geräthe zu fordern, so muss Gott einen andern Zweck dabei im Auge gehabt haben. Wir glauben, dass dieser in der Urkunde auch deutlich genug angedeutet ist. Doch darauf können wir erst weiter unten eingehen.

Vorerst müssen wir uns klar zu werden suchen, was denn unter den כְּלֵי כֶסֶף וְכֶלֶי זָהָב eigentlich an diesem Orte zu verstehen ist. Sprachlich haben die Worte gar keine Schwierigkeit. כְּלֵי, plur. כְּלִים, abgeleitet von כָּלָה, bedeutet, wie Gesenius im thes. sagt: quidquid factum, confectum, paratum. Es ist ein „vocabulum late patens“ wie kaum ein andres, denn mit diesem Namen wird im alten Testamente alles mögliche Geräthe benannt, Hausgeräthe, Handwerksgeräthe, Opfergeräthe, Gefässe aller Art und jeglicher Bestimmung, Waffen, Kleider, Geschmeide, Kleinodien etc. Treten die כְּלִים als goldene und silberne auf, so wird natürlich dadurch der weitschichtige Begriff des Wortes bedeutend eingeschränkt. Es sind dann eben nur solche Geräthe darunter zu verstehen, die häufig oder gewöhnlich von kostbarem Metalle angefertigt wurden. Und das geschah in der Regel nur beim Geschmeide (Ringe, Spangen, Ketten etc.), bei Heiligthümern (Opfergeräthen etc.), und bei Haus- und Tafelgeräthe vornehmer und reicher Familien. Da das edle Metall am häufigsten zu dem erstgenannten Zwecke verarbeitet wurde, so liegt es auch am nächsten, unter כְּלֵי כֶסֶף וְכֶלֶי זָהָב, wo der Ausdruck durch Wort oder Zusammenhang nicht näher bestimmt ist, Kleinodien und Geschmeide darunter zu verstehen. So wird es also schon von diesem abstracten Standpuncte aus wahrscheinlich, dass wir hier zunächst und vorzugsweise nicht an Hausgeräthe und Tafelgeschirr, sondern vielmehr an Schmucksachen, Geschmeide und Kleinodien zu denken haben. In diesem Sinne wird der Ausdruck ohne alle nähere Bezeichnung z. B. in Gen. 24, 53 gebraucht: „Und Elieser zog hervor כְּלֵי כֶסֶף וְכֶלֶי זָהָב וּבִגְדֵי יָרֵךְ, und gab sie der Rebekka. Was kann hier, trotz des Mangels aller nähern Bestimmung, unter dem Ausdrucke vernünftiger Weise Anderes verstanden werden, als weibliche Schmuck- und Putzsachen? In demselben Sinne wird כְּלֵי זָהָב in Exod. 35, 22 gebraucht, indem hier unter demselben beispielsweise Agraffen, Ohr- (Nasen-)ringe, Finger- (Siegel-)ringe und Spangen subsumirt werden; ebenso in Num. 31, 50, wo ausser dem genannten Geschmeide noch Fusskettchen und Armbänder unter diesem Namen auftreten.

Diese Stellen zeigen deutlich, dass der Sprachgebrauch unter goldenem und silbernem Geräthe vorzugsweise Geschmeide verstand. Sehen wir nun unsre Stellen näher an, so werden wir uns bald überzeugen, dass auch hier nichts Anderes darunter verstanden werden könne. Schon dies, dass neben den goldenen und silbernen Geräthen auch Kleider genannt sind, führt dazu, jene mit diesen unter gleiche Kategorie zu stellen, d. h. Geschmeide darunter zu verstehen, — da die Kleider offenbar als Feierkleider zu fassen sind. Noch entschiedener werden wir zu dieser Auffassung gedrängt, wenn wir beachten, dass in Exod. 3 allein **Weiber** als die Fordernden, wie als die Gebenden, genannt sind. Es zeigt sich, dass es sich hier um Dinge handelt, die man vorzugsweise bei Weibern zu suchen berechtigt ist, und deren Besitz den Weibern zumeist am Herzen liegt. Dann werden wir aber weder an Opfergeräthe, noch an Haus- und Tafelgeräthe, sondern nur an Geschmeide zu denken haben. Auch löst sich so die Schwierigkeit, die wir oben der v. Hofmann'schen Auffassung entgegenstehend fanden. Goldenes und silbernes Tafelgeschirr, und noch weniger goldene und silberne Opferschaalen,

Opferbecken etc. werden wir gewiss nicht im Besitze jeder einzelnen ägyptischen Familie voraussetzen können, aber den Besitz eines goldenen oder silbernen Ringes, eines Armbandes, einer Spange oder dergl. werden wir auch bei einer sonst armen Aegyptierin, ohne uns in das Gebiet der Unwahrscheinlichkeit zu verirren, voraussetzen dürfen.

Wenn aber in Exod. 11 neben den Weibern auch noch Männer als Gebende und Nehmende genannt werden, so wird, hoffen wir, Niemand meinen, dass dies mit unserer Auffassung im Widerspruch stände. Denn neben den goldenen und silbernen כליים werden auch Kleider genannt, deren die Männer ebenso sehr bedürfen, wie die Weiber. Im Uebrigen entbehrte ja auch der Anzug der Männer nicht ganz des silbernen und goldenen Schmuckes. Judah trug z. B. einen Siegelring (Gen. 38, 18) und Josef einen goldenen Ring und eine goldene Halskette (Gen. 41, 42).

Ein weiterer Beweis für die ausschliessliche Richtigkeit dieser Auffassung liegt in den Worten (Exod. 3, 22): וְשָׂמְתֶם עַל-בְּנֵיכֶם וְעַל-בָּתְּוֵיכֶם. Luther übersetzt dies nach Vorgang der LXX und der Vulgata: „Die sollt ihr auf eure Söhne und Töchter legen“, d. h. behufs des Transportes. Es ist dies ein Missverständniss, welches sich mit Nothwendigkeit aus der falschen Deutung der כליים als Gefässe (σχετή, vasa) ergab, und das bei der richtigen Auffassung von כליים sich auch von selbst erledigt. Schon unter der Voraussetzung, dass כליים Gefässe (Becken, Kessel, Schaaln, Leuchter etc.) seien, hat jene Uebersetzung etwas hoch Befremdendes. Hatten denn, muss man fragen, die Israeliten, die doch vorzugsweise Viehzucht trieben, keine Esel und andre Lastthiere, denen sie das Gepäck hätten aufladen können? so dass sie ihre Söhne und Töchter als Surrogat der fehlenden Lastthiere hätten verwenden müssen? Lesen wir doch Exod. 12, 38, dass die Israeliten mit einer sehr grossen Menge Viehes jeglicher Art ausgezogen seien. — שֵׁם mit der Präposition עַל kann aber, wenn es von Kleidern, Waffen, Geschmeide etc. gebraucht wird, nur heissen: anziehen, anlegen, vgl. z. B. Gen. 37, 34; 41, 42; Lev. 8, 8 f.; Ruth 3, 3; Ezech. 16, 14 und viele andre Stellen, — und das muss es auch hier bedeuten.

Doch noch ein Weg steht uns offen, um uns völliger zu überzeugen, was unter den כליי וְזָרָה in unserm Falle zu verstehen ist. Da ein jegliches Weib von ihrer Nachbarin, und ein jeglicher Mann von seinem Nächsten solche fordern soll und empfangen hat, so müssen derartige כליים bei den Israeliten fortan in grosser Menge vorhanden gewesen sein. Forschen wir nun, ob ihrer im weitern Verlauf der Geschichte nicht Erwähnung geschieht. Wir stossen dabei zuerst auf Exod. 32, wo die Männer und Weiber, Söhne und Töchter Israels die goldenen Ohrringe sich von den Ohren abreissen, damit Aharon ihnen daraus Elohim mache, die vor ihnen hergehen.

Ferner, trotzdem dass zur Anfertigung des goldenen Kalbes eine nicht ganz unbedeutende Masse von goldenen Schmucksachen consumirt und — dann vernichtet (Exod. 32, 20) worden war, lesen wir bald darauf (Exod. 35, 21 f.), dass die ganze Gemeinde, Männer und Weiber, zum Bau der Stiftshütte und ihrer Geräthe freiwillige Gaben darbrachte: „Agraßen, Ohrringe (Nasenringe?), Siegelringe, Spangen und allerlei sonstige goldene Kleinodien.“ Nun berücksichtige man, welch' eine Menge Goldes zum Bau der Stiftshütte, deren Balken sämmtlich mit Goldplatten überzogen waren, und zur Anfertigung ihrer Geräthe, die theils aus gediegenem Golde, theils wenigstens mit Gold überzogen waren, aufgehen musste, — und man wird bekennen müssen: der Vorrath der Israeliten an goldenem Geschmeide muss ausserordentlich, ja wenn wir den Bericht in Exod. 12, 35. 36 nicht kenneeten, unbegreiflich und unglaublich gross gewesen sein.

Man wird uns vielleicht entgegen halten (vgl. K. v. Raumer, Der Zug der Israel.

p. 3. 4. Anm.), dass nach Num. 4 in der Stiftshütte goldene und silberne Schüsseln, SchaaLEN, Becher, Kannen, Lampen, SchneuZEN, Näpfe und Oelgefässe waren, und meinen, das seien eben die כְּלִים, welche die Israeliten von den Aegyptern bekommen hätten. Aber mit Unrecht, denn Exod. 25, 29. 38 lesen wir, dass diese Schüsseln, SchaaLEN, Kannen, Becher, LichtschneuZEN und Löschnäpfe erst in der Wüste verfertigt worden sind und zwar nach Vs. 3 ff. aus den freiwilligen Gaben, welche Männer und Weiber in Geschmeide und Kleinodien darbrachten. Man wird ferner vielleicht auch auf Num. 7 verweisen, wonach jeder der zwölf Fürsten Israels eine silberne Schüssel von 130 Sekel, eine silberne SchaaLE von 70 Sekel, und einen goldenen Löffel von 10 Sekel Gewicht als Weihegeschenke (nämlich als Behälter ihres Speiseopfers) darbrachten, und auch hier meinen, ägyptische Gefässe wiederzufinden. Aber man merke wohl, dort fordert und erhält ein jegliches Weib und ein jeglicher Mann goldene und silberne כְּלִים, hier aber sind es nur die zwölf Fürsten Israels, welche solche Gaben darbrachten; — ferner, diese Darbringung geschah nach Vollendung und Aufrichtung der Stiftshütte, und wahrscheinlich sind diese 12 Schüsseln, SchaaLEN und Löffel ebenso erst in der Wüste zu diesem Behufe angefertigt worden, wie die in Exod. 25, 29. 38 und in Num. 4, 7. 9 genannten Geräthe. Auch dazu mögen noch die Gaben der Aegypter verwandt worden sein; will man das aber nicht annehmen, so bedenke man, dass es die Fürsten Israels waren, welche sie darbrachten, welche als die Vornehmsten und Reichsten im Volke auch wohl Gold und Silber, — meinetwegen auch silberne Schüsseln und SchaaLEN so wie goldene Löffel als selbstständiges Eigenthum besitzen konnten. Daraus jedoch, dass die dargebrachten Schüsseln, SchaaLEN und Löffel bei allen 12 Fürsten genau dasselbe Gewicht haben, sehen wir uns zu der Annahme genöthigt, dass diese Geräthe eben jetzt erst und zu diesem Behufe verfertigt worden sind.

Auch die Situation und Tendenz der ganzen Begebenheit tritt bei dieser Auffassung in ein helleres Licht, so wie es andererseits sich auch von hier bestätigt, dass nicht von einem Leihen und Entwenden, sondern von einem durch moralischen Zwang abgenöthigten Schenken und daraus hervorgehenden Spoliiren die Rede ist.

Nach dem harten Drucke, unter dem Israel so lange geseufzt hatte, war es kaum anders möglich, als dass bei einem grossen Theile des Volkes der frühere Wohlstand sehr gelitten hatte, dass es in Beziehung auf Vermögens- und Besitzstand sehr heruntergekommen war. Unter solchen Umständen hätte, wenn nicht ein Uebriges geschehen wäre, der Auf- und Auszug Israels im Ganzen und Grossen nur ein ärmlicher sein können; der letzte Eindruck, den das Volk Gottes bei seinem Auszuge aus Aegypten zurückliess, wäre dann der eines elenden, verächtlichen Bettler- und Sklavenhaufens gewesen. Das wäre aber hier ohne Zweifel dem göttlichen Decorum entgegen gewesen; denn des Volkes Schmach war in diesem Falle auch Jehovah's Schmach, so wie andererseits des Volkes Ehre auch Jehovah's Ehre. Nicht bloss zu genauer Noth, und kaum mit heiler Haut, sollte Israel abziehen, sondern als ein siegendes und triumphirendes Volk, mit den Schätzen Aegyptens beladen, in festlichem Anzuge, mit Feierkleidern angethan, mit Kleinodien und kostbarem Geschmeide, mit goldenen Halsketten, Armspangen u. dgl. geschmückt. Es ging zur Feier eines Festes, des grössten und herrlichsten Festes seiner Geschichte; dazu gehörte auch ein festlicher Anzug, und diesen müssen dem Volke seine Widerwärtigen und abgesagten Feinde liefern, und das ist der Gipfel des Triumphes — ohne äussern Zwang, ohne Widerstand und Weigerung, auf das bloss, einfache Verlangen Israels hin. So weit ist der Stolz und Uebermuth der Aegypter gebrochen; so sehr hat sich das Blatt gewendet, dass Aegypten um den bis dahin so beharrlich verweigerten

Abzug der Israeliten als um eine Wohlthat bitten muss; dass nun nicht die Aegypter, sondern die Israeliten die Bedingungen des Abzugs vorschreiben, und die Aegypter auf jede noch so demüthigende Bedingung ohne Weiteres eingehen.

5. Das alte Testament unterscheidet zwei Klassen von **Erstgebornen**, nämlich die Erstgebornen des Vaters, und die Erstgebornen der Mutter. Jene allein genossen die bürgerlichen Vorrechte der Erstgeburt, nämlich das Recht auf den Principat in der Familie und auf das doppelte Erbtheil, weshalb man sie auch als primogeniti haereditatis bezeichnet hat (vgl. Deut. 21, 15—17). Diese aber, welche zum Unterschiede von jenen als בְּכֹרֶת פֶּתֶר בְּלִי־רָחִם (Alle Erstgeburt, die jeglichen Mutterleib bricht) bezeichnet werden, hatten keine bürgerlichen Vorrechte, wenn sie nicht auch zugleich Erstgeborne von Seiten des Vaters waren. Hier sind nur die Erstgebornen der Mütter gemeint, und da sie Jehovah geheiligt werden sollen, hat man sie als primogeniti sanctitudinis von jenen unterschieden. Vgl. Seldenus, de success. in bona defuncti. c. 7 p. 26 ff. und Iken diss. II. p. 37. — Es fragt sich nun, was es mit der hier befohlenen **Heiligung der Erstgeburt** auf sich habe. Dass an keine Weihung zum Priesterthum zu denken ist, wird schon durch K. 13, 2. 13, wonach die Erstgeburt der Menschen ganz in demselben Sinne geheiligt werden soll, wie die Erstgeburt des Viehes, ausser Zweifel gesetzt. Die Erstgeburten sollen nicht als sacerdotes, sondern als sacrificia dem Herrn geweiht werden. „Heilige mir alle Erstgeburt an Menschen und Vieh, denn sie sind mein“ heisst es Vs. 12. (Vgl. Vitringa, observ. ss. II, 2 p. 272 ff.) Als Jehovah alle Erstgeburt der Aegypter schlagend das Land durchzogen hatte, da war er zwar an allen mit dem sühnenden Blute des Passahlammes bezeichneten Häusern der Israeliten verschonend vorübergegangen, aber an die Erstgeburten der Israeliten hat er dennoch dieselben Ansprüche wie an die Erstgeburten der Aegypter. Dies Recht Jehovah's auf die Erstgeburten gründet sich darauf, dass er der Herr und Schöpfer aller Dinge ist, und dass alles Geschaffene, wie es ihm sein Leben verdankt, ihm auch sein ganzes Leben weihen soll. Die Erstgeburt kommt hier aber als Repräsentant aller Geburten in Betracht: in der Weihung der Erstgeburt ist ihm die ganze Familie geweiht. Der Unterschied zwischen israelitischer und ägyptischer Erstgeburt ist nun dadurch bedingt, dass die Aegypter sich der schuldigen Weihung an Jehovah weigern, wie sich in ihrem hartnäckigen Widerstreben gegen seinen Willen gezeigt hat, Israel aber sich dieser Weihung nicht entzieht, und die Mängel seiner bisherigen Weihung durch das sühnende Blut des Opferlammes deckt. Nun aber gilt im Reiche Gottes das Gesetz, dass Alles, was sich dem Herrn nicht freiwillig weihen will, um durch diese Weihe Leben und Seligkeit zu empfangen, ihm gezwungen geweiht wird, um dem Gericht und der Verdammniss anheimzufallen. Die Tödtung der Erstgeburt der Aegypter fällt daher unter den Gesichtspunct des Bannes (חֵרֶם), der unfreiwilligen, erzwungenen Weihung. Dass aber auch Israels bisherige Selbstweihung an Jehovah eine unzulängliche war, hat sich in der Nothwendigkeit der Opfersühne gezeigt, die deren Mängel bedecken sollte. Die Versöhnung hat aber zu ihrer nothwendigen Ergänzung die Heiligung. Kraft des sühnenden Passahlutes ist die israelitische Erstgeburt verschont worden; soll nun die Verschonung aufrecht erhalten werden, so muss die Heiligung der Erstgeburt ihr folgen. Wie aber in der ägyptischen Erstgeburt als der Repräsentation aller Geburten das ganze Volk der Aegypter der erzwungenen Weihung anheimgefallen ist, so bethätigt sich auch in der Heiligung der israelitischen Erstgeburt die freiwillige Weihe des ganzen Volkes Israel. Die Verschonung der israelitischen Erstgeburt ist zwar, wie die Erlösung aus Aegypten, geschichtlich nur eine einmalige; aber beide sind eine allen künftigen Geschlechtern zu Gute kommende Thatsache, so dass in der Gene-

ration, die damals verschont und erlöst wurde, alle folgenden Generationen mit verschont und erlöst sind (und um dies stets im Bewusstsein zu erhalten, ist eben die jährliche Wiederholung der Passahfeier anbefohlen worden). Darum genügt es auch nicht, dass die Erstgeburt jener ersten Generation zur subjectiven Ergänzung der objectiven Verschonung und Erlösung dem HErrn geheiligt werden; — auch die Erstgeburt aller folgenden Generationen, die in jener mit verschont und erlöst worden sind, müssen Jehovah geheiligt werden. Darum wird diese erstmalige Heiligung der Erstgeburt bei jeder spätern Erstgeburt zu wiederholen geboten.

Worin die Heiligung der Erstgeburt bestehe, ergibt sich im allgemeinsten Umriss aus K. 13, 2: „Denn sie sind mein“. Die Erstgeburt ist des HErrn, sie ist nicht sui juris, sondern Jehovah's Eigenthum, Jehovah's mancipium. Wissen wir nun, wie es sich aus der nächstfolgenden Geschichtsentwicklung herausstellt, dass Jehovah mitten unter Israel seine Wohnung aufzuschlagen gesonnen ist und dass diese Wohnung das Heiligthum Israels werden soll, das Zelt der Zusammenkunft, wo es mit seinem Gotte zusammenkommt, um ihm zu dienen, so werden wir von vorn herein erwarten, dass die Heiligung der Erstgeburt, d. h. die Mancipation derselben an Jehovah, sich in oder bei diesem Heiligthume vollziehen werde, und diese Erwartung bestätigt sich auch vollkommen durch die spätere Entwicklung. (Vgl. § 57, 3.) Aber das Heiligthum ist jetzt noch nicht errichtet, und so kann die hier geforderte Heiligung vorläufig nur erst eine Bestimmung zur Heiligung sein, noch nicht die Realisation derselben. Israel soll es aber jetzt schon wissen, dass die Erstgeborenen seiner Familien und die Erstgeburt seines Viehes seit jener grossen Nacht der Verschonung und Erlösung nicht mehr sein, sondern Gottes sind. Es kann nicht mehr darüber disponiren nach eigenem Gutdünken, sondern muss in Gehorsam warten, was Jehovah seiner Zeit darüber bestimmen wird. Aber so viel wird doch schon hier kundgethan (K. 13, 13), dass nur das reine, d. h. opferfähige Thier wirklich und unlösbar dem HErrn unmittelbar als Opfer anheimfallen soll, alles übrige Vieh aber entweder getödtet oder durch ein opferfähiges ersetzt, und die Erstgeburt von Menschen gelöst (losgekauft) werden soll. Wie namentlich Letzteres geschehen soll, bleibt späterer Bestimmung vorbehalten (Num. 3, 8; 8, 17; 18, 14—18). Doch was es mit der ganzen Sache auf sich habe, wird schon jetzt (Vs. 14. 15) ihnen deutlich zum Bewusstsein gebracht: „Wenn dich heute oder morgen dein Kind fragen wird: Was ist das? sollst du ihm sagen: Jehovah hat uns mit mächtiger Hand aus Aegypten geführt aus dem Diensthause. Denn da Pharao hart war, uns loszulassen, erschlug Jehovah alle Erstgeburt in Aegypten... Darum opfre ich Jehovah Alles, was die Mutter bricht, das ein Männlein ist, und alle Erstgeburt meiner Kinder löse ich.“ —

Ebenso wie von der jährlichen Feier der Passahmahlzeit in Exod. 13, 9 wird auch in Vs. 16 von der jedesmaligen Heiligung der Erstgeburt gesagt: „Es soll dir sein zum Zeichen auf deiner Hand, und zum Denkkettel (יָלֶצְפָּרֹן; Vs. 16: zum Stirnband = יָלֶצְפָּרֹת) zwischen deinen Augen. Die spätere pharisäische Praxis gründet auf diese Stellen, so wie auf Deut. 6, 8; 11, 18, die Sitte der חֲפָיִימִין oder φυλακτήρια (Matth. 23, 5), d. h. Pergamentstreifen mit Bibelsprüchen beschrieben, die beim Gebete auf Stirn und Hand gebunden wurden; während die Karäer die bezüglichen Bibelstellen nicht buchstäblich, sondern als eine sprüchwörtlich-symbolische Redeweise deuten. Dass unsre beiden Stellen nur die karäische Auffassung zulassen, liegt unzweifelhaft am Tage. Ob aber dasselbe auch von den beiden deuteronomischen Stellen gelte, ist eine Frage, deren Beantwortung wir der zweiten Abtheilung dieses Bandes vorbehalten müssen.

6. Nach Exod. 13, 18 zogen die Kinder Israel aus Aegypten מִצְרַיִם. Die LXX

geben dies wieder durch: *πέμπτη δὲ γενεὰ ἀνέβησαν*. So fasst es auch Clericus mit Beziehung auf Gen. 15, 16 und Exod. 6, 16 ff. (Jakob, Levi, Kahat, Amram, Mose). Die Ableitung des Wortes von *חַמֵּשׁ* = fünf hält auch Fuller (Miscell. ss. 5, 2) fest. Er übersetzt das Wort durch *πεμπταίδες* und deutet es dahin, dass sie in 5 Columnen geordnet ausgezogen seien. Allein zu Beidem passt der sonstige Gebrauch des Wortes *חַמֵּשׁ* nicht (Jos. 1, 14; 6, 12; Richt. 7, 11). In Num. 22, 30. 32 und Deut. 3, 18 werden dieselben, welche in Jos. 1, 14; 6, 12 *חַמֵּשׁ* genannt sind als *חֲלָצִים* (= *accincti*, *expediti ad iter* s. *ad proelium*) bezeichnet. Die Vulg. übersetzt: *armati*, Aquila: *ἐνωπλισμένοι*, Symmachus: *καθωπλισμένοι*. Besser passt zu den angeführten Stellen die Bedeutung „schlachtgerüstet, in Schlachtordnung“, wozu dann freilich auch das Bewaffnetsein gehört. Die Etymologie ist zweifelhaft. Gesenius vergleicht die verwandten Stämme *חֲמִי* = *acer fuit*, *חָמַס* = *violenter egit*, *oppressit* und das Arabische *حَمَس* = *acer*, *strenuus fuit in proelio*. Man wendet gegen diese Auffassung ein, dass

die Israeliten unbewaffnet ausgezogen seien. Aber das wird nirgends gesagt, und der Schrecken, der über sie kommt (K. 14, 10 ff.), beweist noch nicht, dass sie unbewaffnet waren. Vielmehr lesen wir, dass sie bald darauf zu Rafidin den Amalekitern eine förmliche Schlacht geliefert haben (17, 10 ff.). — Eine Vertheilung des abziehenden Volkes nach der Fünffzahl wäre völlig bedeutungslos. Die Uebersetzung der LXX empfiehlt sich noch viel weniger, schon weil ihre Voraussetzung, dass Moseh von Jakob an die fünfte Generation bilde, eine unzulässige ist (§ 6, 1). Dagegen giebt die Deutung durch „schlachtgerüstet, in Schlachtordnung“ einen guten, angemessenen und bedeutungsvollen Sinn. Es gehörte das mit zu der triumphirenden, siegesfreudigen Haltung, in der Israel Aegypten verlassen sollte.

7. Die sich den Israeliten beim Abzuge anschliessenden Aegypter heissen hier (12, 38) *עָרַב* (von *ערב* = *mischen*), Num. 11, 4 *עַם מִצְרַיִם* (von *מִצַּר* = *sammeln*), Luther übersetzt beidemale **Pöbelvolk**, die LXX; *ἐνμικτός*, die Vulg.: *vulgus promiscuum*. Die hebräischen Ausdrücke bezeichnen sie als zusammengelaufenes Volk (Bildung und Bedeutung der Worte sind ähnlich unserm „Mischmasch“) und weisen darauf hin, dass wir uns unter ihnen, ähnlich den Paria's der Indier, die niedrigste Schicht des ägyptischen Volkes, die zu keiner der bevorrechteten Kasten gehörte, zu denken haben (vgl. § 37, 4). Auch bei den Israeliten nehmen sie eine untergeordnete Stellung ein, denn die in Deut. 29, 10. 11 erwähnten Holzhauer und Wassers schöpfer sind ohne Zweifel mit jenem Pöbelvolk identisch. Zugleich aber ersen wir aus dieser Stelle, dass sie trotz dieser niedrigen Stellung, durch die sie zu den niedrigsten Knechtsdiensten bestimmt sind, als ein integrierender Bestandtheil des israelitischen Gemeindegewesens angesehen wurden.

Der Durchzug durchs rothe Meer und Pharaos Untergang.

§ 28. (Exod. 13, 17—15, 21; Num. 33, 3—8.) — Der nächste Weg nach Kanaan, als dem letzten Ziele der Reise Israels (K. 3, 17), hätte das Volk in nordöstlicher Richtung längs der Küste des mittelländischen Meeres binnen wenig Tagen zum Ziele ihrer Wandrung geführt. Aber Jehovah hatte seine guten Gründe¹⁾, sie nicht geradenweges diesem Ziele zuzuführen, sondern sie einen Umweg über die Wüste des Sinai machen

zu lassen ²). Der gewöhnliche Weg von Aegypten aus nach dem Sinai umgeht die Nordspitze des heroopolitanischen Meerbusens (des Schilfmeers) und zieht sich dann längs der Ostküste dieses Busens in südöstlicher Richtung. Diesen Weg schlägt auch der Zug der Israeliten unter Anführung Moseh's ein. Der Ausgangspunct des Zuges war Raëmses, die Hauptstadt des Landes Gosen. Dem Hauptzuge, der von hier ausging, schlossen sich ohne Zweifel unterwegs die Zuzüge aus den entfernteren Landestheilen an. Ihr erster Lagerplatz hiess Sukkot, der zweite Etam „am Ende der Wüste“. Aber statt nun von da aus vollends das Nordende des Schilfmeeres zu umgehen, um möglichst bald ausserhalb des ägyptischen Gebietes und der Tragkraft ägyptischer Waffen zu sein, giebt Jehovah ihnen Befehl, umzulenken und auf der Westseite des Meeres weiter zu ziehen. So bleiben sie im ägyptischen Gebiete und ziehen einen Weg, der, wenn es Pharao etwa einfallen sollte, ihnen nachzujagen, sie dem gewissen Verderben entgegenzuführen scheint. Denn sie waren hier vom Meere, von hohen Bergen und Engpässen umschlossen und jeder Ausweg menschlicher Klugheit war ihnen versperrt. Das war ein Weg, wo alle Einsicht, Gewandtheit und Macht eines menschlichen Führers, und wäre es auch ein Moseh, zu Schanden werden musste. Aber es war Gottes Wille, und Gott fordert nicht, ohne zu geben. Indem Er Israel diesen Weg gehen heisst, hat Er auch die Mittel, hindurchzudringen, zuvorzusehen. Er selbst übernimmt in eigener Person die Führung des Zuges, und zwar in äusserer, sichtbarer Gestalt, in einer so majestätisch grossartigen Erscheinung, dass jeder Einzelne des ungeheueren Zuges sie erblicken kann, dass jeder Einzelne sich von der göttlichen Führung überzeugen kann. Denn Jehovah zog vor ihnen her, des Tags in einer Wolkensäule, dass er sie den rechten Weg führete, des Nachts in einer Feuersäule, um ihnen die Finsterniss der Nacht zu erhellen. Und die Wolkensäule wich nimmermehr vom Volke des Tages, noch die Feuersäule des Nachts ³). — Von Etam aus hat man sich beeilt, Pharao Kunde von der unerwarteten, und, wie es scheint, unbegreiflich thörichten Wendung des Zuges zu geben. Da spricht Pharao: „Sie sind verirret im Lande, die Wüste hat sie beschlossen.“ Der alte Stolz Aegyptens, den die letzte Plage niedergeschlagen hatte, erhebt wieder sein Haupt. „Warum haben wir das gethan, heisst es, dass wir Israel haben ziehen lassen, dass sie uns nicht dienet!“ Pharao sammelt eiligst ein Heer, jagt ihnen nach und ereilt sie, als sie sich zwischen Pihachiot, Migdol und Baalzefon im Angesicht des Meeres gelagert haben. Eingeengt zwischen Bergen, Meer und Pharao's Reisigen und selbst zum Kampfe weder vorbereitet noch tüchtig, dazu noch von der Finsterniss der Nacht umgeben, ohne

alle menschliche Aussicht auf Sieg, Rettung oder Flucht, will das Volk verzagen. „Waren nicht, rufen sie Moseh zu, waren nicht Gräber in Aegypten, dass du uns musstest wegführen, um zu sterben in der Wüste?“ Auch Moseh sieht menschlicher Weise keinen Ausweg. Aber von Jehovah erwartet er Rettung und von Jehovah kommt Rettung. „Fürchtet euch nicht, spricht er zum verzagenden Volke, stehet fest, und sehet zu, was für ein Heil Jehovah heute an euch thun wird. Jehovah wird für euch streiten und ihr werdet stille sein.“ Nun soll es klar werden, wie Gottes Wege, obwohl sie vor der Klugheit der Menschen als thöricht erscheinen, doch am sichersten, schnellsten und herrlichsten zum Ziele führen. Vorwärts! lautet der Befehl des Heerführers Israels, geradenweges mitten durch das tiefe Meer, durch welches seine Allmacht ihm einen trockenen Weg bahnen will. Der Engel Gottes, der vor dem Heere Israels in der Wolken- und Feuersäule herzog, erhob sich, und lagerte sich als eine Schutzwehr zwischen die Aegypter und die Israeliten, nach jener Seite hin als dunkle Wolke die Dunkelheit der Nacht noch mehr verdunkelnd, nach dieser als heller Lichtglanz die nächtliche Finsterniss erhellend. Und Moseh that, wie Jehovah ihm befohlen, er erhob seinen Stab und reckte seine Hand aus über das Meer. Da liess Jehovah einen starken Ostwind wehen, die ganze Nacht hindurch, der den Grund des Meeres trocken legte und die Wasser von einander theilte. Die Kinder Israel gingen auf trockener Strasse mitten durchs Meer, und das Wasser war ihnen für Mauern zur Rechten und zur Linken. Die verblendeten Feinde, von dem ungestümen Drange getrieben, sich die schon sicher gewähnte Beute nicht noch einmal entgehen zu lassen, und durch die Finsterniss, die sie umgab, verhindert, die ganze Gefahr ihres Beginns zu überschauen, stürzen in besinnungsloser Hast den Fliehenden nach. Als nun der Morgen zu dämmern beginnt, ist Israel bereits am entgegengesetzten Ufer angelangt, die Aegypter aber befinden sich noch mitten im Meere. Da schaute Jehovah aus der Feuer- und Wolkensäule auf das Heer der Aegypter, der Schrecken Gottes kam über sie, wilde Verwirrung und besinnungsloses Gedränge hemmt ihren Marsch; sie rufen zur Flucht und Umkehr. Aber schon hat Moseh wiederum seine Hand ausgereckt über das Meer, die Wasser, die bis dahin wie Mauern zu beiden Seiten gestanden, beginnen, zunächst an der Westseite, wieder zusammenzuschlagen, die Aegypter fliehen dem Strom entgegen, und Pharaos wird mit allen seinen Rossen, Wagen und Reitern ⁵⁾ von ihm verschlungen. Als es nun Morgen geworden, schwemmte der Strom die Leichen der Aegypter ans Ufer. Da erkannte Israel Jehovah's erhobene Hand, die es gerettet hatte. Sie fürchteten den HERRN und glaubten an Ihn und seinen Knecht Moseh.

Und der Begeisterung des Dankes, die Moseh's Herz erfüllt, entquillt ein hehrer Lobgesang zum Preise des erhabenen Retters. Moseh und der Chor der Männer singen dies Lied, und Mirjam, die Prophetin, die Schwester Aharon's, an der Spitze des Chores der Frauen, begleitet den Chor-Gesang der Männer mit Pauken, Reigen und hypophonischem Gesange⁶). Es war der Scheidegruss des ersten, mit Heil und Rettung begonnenen, mit Heil und Rettung schliessenden, Passahfestes⁷).

1. Von dem **Umwege über den Sinai** heisst es K. 13, 17: „Gott führte sie nicht auf die Strasse durch der Philister Land (längs der Küste des Mittelmeeres), die am nächsten war; denn Gott gedachte, es möchte das Volk gereuen, wenn sie Streit sähen, und möchten wieder nach Aegypten umkehren.“ — Zunächst muss ein öfter sich einschleichendes Missverständniss abgewiesen werden, als handele es sich hier schon um den vierzigjährigen Aufenthalt in der Wüste, als habe erst eine ganz neue Generation heranwachsen müssen, ehe an die Eroberung Kanaans habe gedacht werden können. Um das hier angegebene Hinderniss zu beseitigen, bedurfte es keiner 40 Jahre. Dazu hätte der ein volles Jahr in Anspruch nehmende Aufenthalt am Sinai, und die Erfahrung der bis dahin zu erlebenden Grossthaten Gottes hinreichen müssen. Nicht sowohl durch die natürlichen Mittel des frischen, freien Lebens in der Wüste sollte die Feigheit Israels überwunden und sein Muth gestählt werden, als vielmehr durch den Glauben, — und zur Kräftigung des Glaubens boten die Ereignisse des ersten Jahres wahrlich hinreichende Nahrung. Das Verwerfungsurtheil, welches die Israeliten zum 40jährigen Umherirren in der Wüste verdammt, war eben eine Strafe für den Mangel des Glaubens, den sie aus den bisherigen Führungen Gottes hätten gewinnen können und sollen. — Wie wohl begründet übrigens jenes Motiv auf Seiten Israels war, zeigt schon bald darauf (14, 10 ff.) seine Verzagtheit, als Pharao mit seinen Rossen und Reisigen ihnen nachjagt. Andererseits waren aber auch, wie die spätere Geschichte zeigt, die Philister ein überaus kriegerisches und mächtiges Volk, das überdem auch noch nicht, wie die eigentlichen Kanaaniter, zur Ausrottung bestimmt, und deren Land vorläufig noch nicht von Israel in Besitz genommen werden sollte.

Vielleicht befremdet es manchen Leser, dass hier nur das negative und untergeordnete Motiv des Umwegs namhaft gemacht wird, nämlich die Rücksicht auf den sonst unausbleiblichen Conflict mit den Philistern, nicht aber (wie man nach K. 3, 12 erwarten sollte) das hauptsächlichste und positive Motiv, nämlich dass dem Einzuge in's gelobte Land die Bundschliessung und Gesetzgebung am Sinai vorangehen müsse. Wir finden dies Bedenken darin gelöst, dass dem Verfasser der Urkunde in diesem Zusammenhange jene negative Motivirung näher lag, indem der unmittelbar darauf zu berichtende Conflict mit Pharao's Kriegsmacht seinen Blick zunächst in diesem Gesichtskreise gefesselt hielt.

2. Mit der Motivirung des Umweges über die Wüste des Sinai ist die Motivirung des **Umlenkens** im ägyptischen Gebiete (K. 14, 3) nicht zu confundiren. Letztere bietet sich uns in Folgendem dar: 1. Dies Umlenken um das Gebirge herum nach dem rothen Meere zu war eigentlich kein Umweg, denn der Weg nach dem Meere zu ist von Aegypten aus der gerade Weg nach dem Sinai. Ein Heerführer, der wie Jehovah seinem Heere auch durch das tiefe Meer einen trockenen Weg zu bahnen versteht, braucht den Umweg der Karawanenstrasse um das Meer herum nicht einzuhalten. Was Pharao und alle Welt als einen Weg der Verirrung (14, 3) ansieht, ist unter der Leitung

Jehovah's (wie Ps. 107, 7 es nennt) ein „richtiger“ Weg. — 2. Wie der Weg durchs Meer der geradeste und somit der äusserlich zweckmässigste war, so war er auch nach andern, mehr innerlichen, Beziehungen der zweckmässigste. Und zwar zunächst in Beziehung auf Pharaon. Diesen Gesichtspunct spricht K. 14, 4 aus: „Ich will sein Herz verstocken, dass er ihnen nachjage, und will an Pharaon und an aller seiner Macht Ehre einlegen, und die Aegypter sollen inne werden, dass Ich der Herr bin.“ Dann in Beziehung auf die umwohnenden Völker, mit welchen Israels unmittelbar bevorstehende Geschichte in Berührung kommen soll. Diese Bedeutung des Ereignisses ahnt und weisagt der Lobgesang Moseh's (K. 15, 14 ff.):

Es hören's die Völker, sie beben,
 Angst ergreift die Bewohner Philistää's.
 Bestürzt sind die Fürsten Edom's,
 Und Zittern erfasst die Mächtigen in Moab,
 Es verzagen alle Bewohner Kanaan's,
 Es fällt über sie Entsetzen und Furcht.
 Bei der Macht Deines Armes erstarren sie wie Stein,
 Bis hindurch ist Dein Volk, Jehovah,
 Bis hindurch ist das Volk, das Du erkaufst.

Endlich in Beziehung auf die Israeliten, deren Glaube dadurch mächtig gekräftigt, deren Zuversicht auf Jehovah, und deren Vertrauen auf Moseh, den Knecht Jehovah's, (14, 31) aufgerichtet und befestigt wird, die es erfahren und preisen, dass Jehovah „der rechte Kriegsmann“ ist (15, 3), dass Jehovah „ein König ist in Ewigkeit“ (15, 18).

3. Ueber die Wolken- und Feuersäule, welche dem Zuge des Volkes Israel von Etam aus voranging und es während der ganzen Zeit seiner Wandrung durch die Wüste begleitete, vgl. besonders Camp. Vitranga, Observv. ss. V. c. 14—17. — Auch für dieses Wunder hat es an natürlichen Erklärungen nicht gefehlt. Herm. v. d. Hardt (Ephemerid. philol. discours. 6 p. 86 und 210 ff., so wie Ephem. illustr. p. 93 ff.) erklärte die Wolken- und Feuersäule für das heilige Opferfeuer der Israeliten, welches seit dem ersten vom Himmel herab entzündeten Opfer durch die Patriarchen vor und nach der Fluth beständig unterhalten, durch Jakob mit nach Aegypten gebracht, und beim Anzuge aus Aegypten als Symbol der Gegenwart Gottes durch Aharon dem Heere vorangetragen worden sei. Aehnliches berichtet Curtius von den Perserheeren (III, 3, 9): Ordo agminis fuit talis. Ignis, quem ipsi sacrum et aeternum vocant, argenteis altaribus praeferebatur. — Mehr Beifall fand die Meinung Toland's (in Tetradynami Disc. I), der nichts weiter darin finden wollte als das gewöhnliche Karawanenfeuer, welches auf einer hohen Stange von dem dazu bestimmten Wegweiser als Signal der Richtung des Zuges vorangetragen worden sei. Dass diese Sitte im Alterthum nicht nur bei grossen Handelskarawanen, sondern auch bei orientalischen Kriegsheeren, besonders wenn dieselben durch unbekannte und unwegsame Gegenden zogen, Anwendung fand, wird durch alte Zeugnisse hinlänglich erhärtet. Curtius sagt von dem Heereszuge Alexanders des Gr. (V, 2, 7): Tuba, cum castra movere vellet, signum dabat: cujus sonitus plerumque, tumultuantium fremitu exoriente, haud satis exaudiebatur. Ergo perticam, quae undique conspici posset, supra praetorium statuit, ex qua signum eminebat pariter omnibus conspicuum. Observabatur ignis noctu, fumus interdiu. Dass die Handelskarawanen noch heutzutage diese Sitte beobachten, bezeugen Harmar (Beobacht. I, 438 f.), die Verf. der Description de l'Egypte (VIII, 128) u. A. Selbst in den Städten des Orients werden bei abendlichen Aufzügen Stangen mit eisernen Körben, worin Kienholz brennt,

vorgetragen (Russegger Reis. II, 1 p. 38). — Toland giebt sich nun noch Mühe, Alles, was die Urkunde von der Wolken- und Feuersäule aussagt, auf Grund dieser Annahme zu erklären. Die neuern Vertheidiger dieser Auffassung (z. B. Winer II, 696; Ewald II, 164 ff. u. v. A.) erkennen es meist unbedenklich an, dass die Urkunde ein Wunder berichten will, sehen aber darin nur mythische Ausschmückung jener einfachen Thatsache. Nur Köster (die Propheten d. A. u. N. Bundes. Lpz. 1838 p. 24) möchte die Geschichtlichkeit der Angaben und die Angemessenheit und Gotteswürdigkeit der Thatsache mit jener natürlichen Auffassung vereinen. Er sagt: „Allerdings hat man das gewöhnliche Karawanenfeuer morgenländischer Heereszüge darunter zu verstehen. . . Die Wolke war Symbol der göttlichen Gegenwart, und in ihr sah Israel den Jehovah Auge im Auge (Num. 14, 14). Ihre ganze Majestät erhielt sie durch den Glauben der Israeliten, dass darin Jehovah unsichtbar unter ihnen sei; und so haben wir auch hier gar nicht mythische Ausschmückung einer einfachen Thatsache, sondern die einfache Thatsache selbst, nur gehoben durch den Glauben und eine religiöse Idee. Unbefangen wird daher berichtet, wie die Führung Jehovah's die eigene Ueberlegung Moseh's und guten Rath von Menschen gar nicht überflüssig machte (Num. 10, 31).“ Wir würden an dieser Kösterschen Auffassung durchaus nicht Anstoss nehmen, wenn der Text allenthalben damit vereinbar wäre. Aber dass dies nicht der Fall ist, liegt klar und unzweideutig vor, und bedarf nicht erst noch eines Beweises. Es bleibt keine andre Wahl, als entweder das Wunder in seiner ganzen Unbegreiflichkeit mit allen einzelnen auch noch so auffallenden Erscheinungen und Wirkungen, welche der Bericht ihm beilegt, als historisch anzuerkennen, oder aber alles Uebernatürliche dabei als mythische Ausschmückung späterer Zeiten anzusehen. Dass wir uns für das Erstere entscheiden, versteht sich nach dem Standpunkte, den wir zur heiligen Geschichte und ihren Urkunden einnehmen, von selbst.

Dennoch können wir nicht umhin, eine Beziehung der Wolken- und Feuersäule, in der Jehovah selbst das Volk begleitete und anführte, zu dem gewöhnlichen Karawanenfeuer, das den Karawanen und Heereszügen des Morgenlandes als Wegweiser, so wie als Signal des Aufbruchs und der Niederlassung dient, anzuerkennen. Denn Zweck und Form beider Erscheinungen stellen sich deutlich unter denselben Gesichtspunct; nur dass jene als ein bloss natürliches Hülfsmittel ihrem Zwecke nur sehr unvollkommen entspricht, und in ihrer Form höchst kleinlich und armselig auftritt, — während diese als ein übernatürliches Phänomen in der Form ausser allem Vergleich grossartig, herrlich und majestätisch auftritt und in Beziehung auf den Zweck nicht nur der Aufgabe eines Signals für Aufbruch, Richtung und Niederlassung des Zuges in ebenso unvergleichlicher Weise genügt, sondern auch noch andern grössern und herrlicheren Zwecken dient.

Wir denken uns die angegebene Beziehung folgendermaassen: Wie die Heereszüge andrer Völker eines vorangetragenen Karawanenfeuers bedürfen, dessen aufsteigende Rauchsäule bei Tage, und dessen Feuerglanz bei Nacht vom ganzen nachfolgenden Zuge gesehen werden könne, so bedarf auch Israel bei seiner Reise durch die Wüste eines solchen weithin sichtbaren Signals. Konnte aber einer Handelskarawane von etlichen Hundert oder auch Tausend Personen, und einem Heereszug von etlichen Tausend oder Zehntausend Kriegern ein vorgetragenes Karawanenfeuer allenfalls genügen, so konnte ein so kleinliches Mittel bei einem Zuge von 2 Millionen Menschen, mit Weibern und Kindern, mit grossen Heerden und viel Gepäck, nicht mehr genügen. Beim Marsche selbst musste den hintersten Haufen ein blosses Karawanenfeuer an der Spitze des Zuges meist unsichtbar sein, und vollends unbrauchbar musste sich ein solches bei erneuertem Aufbruch nach einer Rastung erweisen. Denn die einzelnen Haufen mussten sich bei

einer zeitweiligen Niederlassung weithin zerstreuen, um passende Lagerplätze und fruchtbare Oasen aufzusuchen, auf denen das Vieh Weide fand. Hätte nun Israel bei seinem Zuge keine andern Hilfsmittel für diese Zwecke gehabt, als diejenigen, welche andern auswandernden Völkern auch zu Gebote stehen, so hätte es mit denselben Beschwerden, Hindernissen und Gefährdungen zu kämpfen gehabt, welche diesen unausbleiblich zustossen. Aber Israel sollte eben nicht wie ein anderes Volk auswandern. Jehovah hat es aus der Sklaverei Aegyptens durch seinen mächtigen Arm gerettet und herausgeführt; Jehovah hat ihm ein Ziel seiner Reise gesetzt, und Er selbst will es diesem Ziele zuführen. Wie Er in Aegypten durch Wunder und Zeichen alle Hindernisse beseitigt hat, so will Er es auch noch in der Wüste thun; und wie Er später in der Wüste dem dürstenden Volke Wasser aus dem Felsen hervorquillen lässt, dem hungernden Volke Wachsteln und Mannah in reichster Fülle spendet, so giebt er ihm auch statt des armseligen Karawanenfeuers, das bei einem solchen Zuge ohnehin seiner Bestimmung nicht hätte entsprechen können, ein gar andres und herrlicheres Zeichen der Führung und Leitung durch die Wüste und zwar in einer Wolken- und Feuersäule, die nicht von unten kommt, sondern sich vom Himmel herablässt, in der Er selbst wohnt, die je nach Bedürfniss sich niedersenkt und emporsteigt, sich erweitert und verdichtet, dem Zuge vorangeht, über ihm schwebt und sich hinter ihn lagert, die undurchdringliche Finsterniss verbreitet und zugleich die finstre Nacht erhellte. Die Wolken- und Feuersäule verhält sich zu einem gewöhnlichen Karawanenfeuer wie die armseligen Kunststückchen der ägyptischen Charthummim zu den grossartigen, allumfassenden Wundern, welche Moseh in Aegypten verrichtet hat, — ja der Abstand zwischen beiden ist noch viel bedeutender und augenfälliger wie dort.

Um uns von vorn herein ein möglichst klares Bild von diesem wunderbaren Phänomen zu verschaffen, stellen wir hier die bedeutendsten Momente seiner Erscheinung und Wirkung zusammen, überweisen jedoch die weitere Erörterung derselben dem angemessenen Orte des geschichtlichen Eintretens.

Wenn Exod. 13, 21 berichtet wird, dass Jehovah bei Tage in einer Wolkensäule und bei Nacht in einer Feuersäule vor Israel einhergezogen sei, so könnte man auf den Gedanken kommen, dass zwei verschiedene, und abwechselnd nach einander auftretende Säulen gemeint seien. Dass diese Auffassung aber eine irrige, zeigt sich bald. Denn Exod. 14, 19 und Num. 9, 21 wird nur eine Säule genannt und Exod. 14, 24 ist sie eine Säule von Wolken und Feuer zugleich (עַמֹּד אֵשׁ וְנֶפֶשׁ). Die Wolke war ohne Zweifel die Hülle des Feuers, die, vom Feuer durchleuchtet, dem Sonnenlichte gegenüber, als ein matter Lichtnebel, auf der Folie der nächtlichen Finsterniss aber in feurigem Glanze erschien. Wir haben keinen Grund von der eigentlichen Bedeutung der Worte אֵשׁ und נֶפֶשׁ abzuweichen, und halten demnach dieses für eine eigentliche Wolkenhülle, aus demselben Stoff gebildet, woraus die alltäglichen Wolken entstehen, und jenes für eigentliches Feuer, das nach seiner natürlichen Seite vielleicht elektrischen Ursprungs war. Die gewöhnliche Form des Phänomens war die einer Säule, die dem Zuge Israels voraneilte und dem ganzen Heere bis zu den letzten Reihen hin die Richtung des Zuges kund gab und vorschrieb (Exod. 13, 21; Deut. 1, 33). Doch haben wir uns diese Gestalt wohl nicht als eine stets unwandelbare und starre zu denken. Als sie sich nach Exod. 14, 19, 20 zwischen das Heer der Aegypter und das Heer Israels lagerte, nach dieser Seite die Nacht erleuchtend, nach jener hin Finsterniss verbreitend, so „dass die ganze Nacht diese und jene nicht zusammenkommen konnten“, ist sie wohl mehr in der Gestalt einer ausgedehnten Scheidewand als in der einer eigentlichen Säule zu den-

ken. Wenn das Volk sich zur Rastung lagern sollte, liess sich die Wolke nieder, und wenn es wieder aufbrechen sollte, erhob sie sich (Exod. 40, 35 ff. Num. 9, 16 ff.). Während der Rastung lagerte sie über dem Lager Israels, später über der Stiftshütte (Num. 9, 16). Nach Ps. 105, 39 breitete Jehovah die Wolke wie eine schützende (beschattende) Decke über Israel aus (Vgl. Weish. 10, 17; 18, 3; 19, 7; 1 Cor. 10, 1, 2; — Jes. 4, 5, 6); eine poetische Auffassung, die übrigens durch Num. 10, 34 („die Wolke Jehovah's war des Tages über ihnen, wenn sie aus dem Lager zogen“) auch buchstäblich gerechtfertigt werden kann.

Das Feuer in der Säule ist Symbol der göttlichen Heiligkeit, die vor dem geheiligten Volke einherzieht, es schirmt und deckt. Es ist dasselbe Feuer, das dem Moseh aus dem Dornbusch entgegenleuchtete (K. 3, 2), das später auf den Sinai mit Donner und Blitz, in eine dicke Wolke gehüllt, sich niederliess (19, 16). Moseh verhüllte damals sein Angesicht, denn er fürchtete sich, Gott zu schauen (3, 6). So hätte auch hier ganz Israel sein Angesicht verhüllen müssen, wenn das Feuer, das Gottes Gegenwart repräsentirte, unverhüllt erschienen wäre. Dann aber hätte es seinen Zweck, Israel durch die Wüste voranzuleuchten, nicht erfüllen können. Darum kommt Gott der Schwachheit seines Volkes zu Hülfe, indem Er das Feuer von vorn herein in einer angemessenen Umhüllung erscheinen lässt. Wie das Feuer ein Symbol der göttlichen Heiligkeit, so ist die umhüllende Wolke also ein Symbol der göttlichen Gnade. Aber das Symbol ist nicht ohne die Sache, die es abbildet. In und bei dem Symbol ist Jehovah selbst mit seiner Heiligkeit und Gnade (13, 21; 14, 24), oder der Engel (14, 19), der ihn im alten Bunde repräsentirt und seine zukünftige Menschwerdung vorbildet (vgl. Bd. I, § 50, 2). So wohnt in der Wolken- und Feuersäule die Herrlichkeit des HERRN (יְהוָה; vgl. Exod. 16, 10; 40, 34; Num. 16, 42). Diese Verbindung des Symbols mit dem Inhalte, den es abbildet, bezeichnete die spätere jüdische Theologie mit dem Namen der Schechinah. Aus ihr ergingen alle Befehle Jehovah's, aus ihr schreckt Er die Feinde (Exod. 14, 24), aus ihr droht Er dem murrenden Volke (Exod. 16, 10; Num. 16, 42), aus ihr fährt verzehrendes Feuer aus und tödtet die Ungehorsamen und Empörer (Levit. 10, 2; Num. 16, 35).

Was das Sinnlich-Stoffliche bei der wunderbaren Erscheinung betrifft, so erkennen wir darin mit Sartorius (Meditationen über die Offb. der Herrlichkeit Gottes. Stuttg. 1855. S. 18) „nicht einen blossen Schein, auch nicht ein Element des göttlichen Wesens selbst, sondern eine dynamische Gestaltung, nämlich eine höhere, durch determinirende Einwirkung der persönlich specifischen (speciem faciens) Gegenwart Gottes in das irdische Element aus dessen Sphäre und Atmosphäre gebildete Leiblichkeit, welche Gott annimmt und durchdringt, um seine reale Gegenwart darin zu offenbaren. Die Media solcher göttlichen Offenbarungen sind jedoch im A. T. noch nicht für immer angenommen und aufgenommen, sondern sie sind mit der Erfüllung ihres prophetischen Zweckes vorübergehend und treten dann ohne Gottes Wort und Namen wieder in ihre Elemente zurück.“

Wir haben im Paragraphen die Ansicht ausgesprochen, dass die Wolken- und Feuersäule erst bei Umlenkung des Marsches zu Etam als Führer des Zuges eingetreten sei. Lesen wir K. 13, 17—22 aufmerksam, so werden wir den Bericht der Urkunde kaum anders verstehen dürfen. Denn wenn die Säule den Zug schon von Raëmses aus begleitet hätte, so müssten wir die Angabe dieser Thatsache eben da erwarten, wo berichtet wird, dass sie „gerüstet“ ausgezogen seien und Josef's Gebeine mitgenommen hätten, nämlich in Vs. 18. 19. Das ist aber nicht geschehen, vielmehr wird erst berichtet, dass sie von Raëmses nach Sukkot, und von Sukkot nach Etam gezogen seien, und nun

erst wird erzählt, dass die Säule (fortan) ihnen vorangezogen sei. Die innern Gründe, welche es erklärlich machen, dass diese wunderbare Führung erst jetzt eintrat, und erst jetzt nöthig wurde, sind im Paragraphen angedeutet.

Auch Stickel (in den Studd. u. Kritt. 1850 p. 390) behauptet mit uns, dass die Wolken- und Feuersäule erst zu Etam aufgetreten sei. Aber er sieht darin nichts weiter als ein gewöhnliches Karawanenfeuer. Um dieser rationalistischen Auffassung gerecht zu werden, wollen wir noch die scharfsinnigen Deutungen, mit welchen dieser Gelehrte die Sache erörtert, mittheilen: „Ein Signal von Rauch, wofür jenes Karawanenfeuer bekanntlich zu halten, hätte, so lange sich der Zug auf dem bisherigen fruchtbaren und also wohl bewohnten Wege bewegte, wo überall umher Rauchsäulen aufstiegen, seines Zweckes verfehlt. Aber in Etam, am Ende der Wüste, von wo es in die freie südliche Steppe ging, war eine solche Vorkehrung ebenso zweckgemäss, wie nothwendig.“ Zu K. 14, 19. 20 sagt er: „Die Verordnung Moseh's über die Stellung der Wolkensäule (dass das Karawanenfeuer nämlich nicht mehr vor, sondern hinter den Zug aufgestellt werden solle) erfüllt uns mit tiefer Bewundrung vor seinem erfindungsreichen, den Augenblick ergreifenden Sinn. Als der Durchgang durchs Meer beginnen soll, lässt er das bisher vorangetragene Signalf Feuer hinter das Lager, also nördlich oder nordwestlich davon, zwischen die Aegypter und Israeliten aufstellen, so dass von dem wehenden Ostwinde eine dunkele Rauchwolke zwischen beide hingewälzt werden musste, die, wäre das Feuer den Israeliten durch das Meer vorangetragen worden, diesen ins Gesicht geschlagen hätte. Hierdurch und weil die Säule vorerst feststand, wurde den Aegyptern der Abzug der Israeliten verborgen, während zugleich der Feuerschein, nach Osten auf der Meeresfläche hinleuchtend, die Hindurchgehenden das Feste vom Wasser unterscheiden liess. Als aber schliesslich die Feuersäule auch von dannen entwich, da hatten die Aegypter über die rein abgefegte Stelle das Nachsehen, und ihre Wuth und Hast, sich nachzustürzen auf dem verderblichen Meeresspfade, ist solchergestalt menschlich und wohl zu begreifen.“

Die Abhandlung Stickels, aus der wir diese Stellen entnommen haben, hat uns mit aufrichtiger Bewundrung vor dem Fleisse und der Gelehrsamkeit, der Umsicht und dem Scharfsinne ihres Verfassers erfüllt, denn sie ist in der That ein wahres Meisterstück tief eindringender und gründlichster Forschung auf einem so unwegsamem und schwierigen Gebiete. Um so mehr aber muss es auffallen, dass er eine trotz alles dazu angewandten Scharfsinnes so auffallend verunglückte Reduction des vermeintlich mythischen Stoffes unsres Berichtes auf seine historische Grundlage hat vorbringen können; dass er sich zuvor und dann Andern hat zumuthen können, in einer solchen Maassregel, wie er es Moseh zuschreibt, etwas höchst Kluges, Zweckmässiges, ja wahrhaft Bewundernswerthes zu erkennen. Wahrlich, um das Alles zu glauben, was Stickel uns von den Wirkungen eines Karawanenfeuers erzählt, dazu gehört ein Glaube, der auch „nicht Jedermann gegeben ist“, ein Glaube, gegen welchen der Glaube an von Gott gewirkte Wunder eine wahre Kleinigkeit ist. Man denke sich einen Zug von zwei Millionen Menschen mit einer ungeheuren Masse von Viehheerden, und hinter ihnen ein winziges Karawanenfeuer, so winzig, dass dessen aufsteigende Rauchsäule nicht von einer aus dem ersten, besten Schornstein aufsteigenden Rauchsäule habe unterschieden werden können, — wer anders als ein wunderflüchtiger Kritiker wird es glauben können, dass dessen „Feuerschein“ über die zwei Millionen Menschen und die (gering gerechnet) zwei Millionen Stück Vieh hinüber sich erstreckt habe und noch, „über die Meeresfläche hinleuchtend, die Hindurchgehenden das Feste vom Wasser habe unterscheiden lassen.“ Wer

wird es glauben mögen, dass aus einem Karawanenfeuer eine „dunkle Rauchwolke“ habe aufsteigen können von solchem Umfange und solcher Ausdehnung, dass sie sich wie eine Scheidewand zwischen Pharaos Wagenburg und Israels Heer habe „hinwälzen“ können; eine Rauchsäule, die doch auch andererseits wiederum nicht grösser gedacht werden soll, als diejenige, welche aus einem einzelnen Schornstein emporzusteigen pflegt. Solches und Aehnliches zu glauben, kann diese Kritik in der That nur ihren Gläubigen zumuthen!

4. Die Urkunde lässt das Wunder der Trockenlegung des Meeres allein durch einen „starken **Ostwind**“ bewirkt werden. Von einer Mitwirkung der Ebbe sagt sie nichts. Doch ist es immerhin nicht unwahrscheinlich, dass diese beiden Naturkräfte gleichzeitig und gemeinsam zur Herstellung dieses grossartigen Wunders gewirkt haben. Die Urkunde ignorirt aber jedenfalls die etwa dabei betheiligte Ebbe als das untergeordnete, nebensächliche, alltägliche Moment, und legt alles Gewicht auf den Ostwind als den Träger und Boten der Wundermacht Jehovah's. Nicht die Ebbe, sondern der Ostwind, machte die Bahnung eines trockenen Weges durch das Meer zu einem ausserordentlichen, unerhörten und wunderbaren Ereigniss. So mag es auch immerhin sein, dass an der Stelle des Durchzugs der Boden des Meeres durch Sandbänke mehr erhöht war, als es weiter nördlich und südlich der Fall war; aber auch das kann, wenn der Bericht der Urkunde als treu und wahrhaft gelten soll, nur als ein ganz untergeordnetes, nebensächliches Moment angesehen werden, dessen Erwähnung, weil das Wunder auch dann noch Wunder blieb, ausserhalb des Gesichtskreises der Urkunde lag. Haben aber die wiederkehrenden Gewässer Pharaos ganzes Heer ohne alle Möglichkeit der Rettung begraben, so muss im gewöhnlichen Zustande das Wasser über der Durchgangsstelle so hoch gestanden haben, dass von dem, was man eine Furth nennt, nicht die Rede sein kann. Endlich mag auch der Durchgang immerhin an einer der schmalsten Stellen des Meerbusens stattgefunden haben. Wenn aber Pharaos 600 Streitwagen mit einer entsprechenden Anzahl Reiter, bei der Wiederkehr der Fluthen sich mitten im Meer befindend, in eiligster Umkehr das ägyptische Ufer nicht mehr zu erreichen vermochten, so werden wir uns die Breite doch nicht als ganz unbedeutend zu denken haben.

Ueber die Richtung des Windes, der das Wunder bewirkte, sind die Ansichten verschieden. Die LXX übersetzen auch hier wieder *νότος* (vgl. § 23, 2). Neuere Ausleger behaupten, dass die Bezeichnung *רוח קרים* im Sprachgebrauche die allgemeine Bedeutung eines „starken“ Windes angenommen habe, so dass auch der West- und Nordwind also hätte genannt werden können. Man nimmt dann meist einen Nordwind an, weil man diesen für den geeignetsten hält, um eine Furth am Nordende des Meerbusens trocken zu legen. Aber jene Behauptung entbehrt aller Berechtigung. Ein *רוח קרים* kann nur, wie das Wort lautet, einen von Osten kommenden Wind bezeichnen. Da indess die Urkunde ihren Ausdruck gewiss nicht mit mathematischer Genauigkeit nach der Windrose bestimmt hat, so scheint auch der Annahme nichts entgegen zu stehen, dass er von Nordost oder von Südost gekommen sei. Letzteres hat indess grössere Wahrscheinlichkeit für sich. Denn *רוח קרים* ist dem Wortlaute nach ein von *קדם* kommender Wind; bei *קדם* ist aber im biblischen Sprachgebrauche vorzugsweise an Arabien zu denken. Ein solcher würde dann die Gewässer von der betreffenden Stelle weg nach dem Nordende des Busens zu (der sich damals allem Anschein nach viel weiter nach Norden hin erstreckte, vgl. § 31, 1) getrieben haben. So viel ist aber unter allen Umständen festzuhalten, dass es kein gewöhnlicher, sondern ein mit göttlicher

Allmachtskraft besonders ausgestatteter Wind war, der daher auch Erscheinungen hervorrufen konnte, wie sonst kein auch noch so starker Wind sie zu bewirken vermag. Da indess die Urkunde selbst hervorhebt, dass es ein starker Wind gewesen sei, und dass er die ganze Nacht hindurch geweht habe, so ist der Ausleger berechtigt, neben der besondern Wunderkraft desselben auch seine allgemeine Naturkraft (als den Träger jener) geltend zu machen. Da ist denn nun zunächst daran zu erinnern, dass auch selbst eine geringe Kraft, falls sie regelmässig, ununterbrochen und lange dauernd einwirkt, ganz ausserordentliche, grossartige und fast unglaubliche Wirkungen hervorrufen kann. Eine Hängebrücke z. B., die durch unregelmässig und vereinzelt einwirkende Fusstritte kaum das leiseste Erzitern verspüren lässt, wird, wenn ein Regiment Soldaten mit taktmässigem Fusstritt darüber geht, in die gefährlichsten Schwankungen versetzt.

Wenn die Urkunde berichtet, dass das Wasser zur Rechten und zur Linken wie Mauern festgestanden habe, so wird man die Bildlichkeit des Ausdrucks nicht in so weit verkennen dürfen, dass man etwa glaubt, annehmen zu müssen, das Wasser habe wirklich auf beiden Seiten senkrecht wie Mauern gestanden. Aber man wird ebenso wenig verkennen dürfen, dass damit eine Aufstauchung des Wassers zu beiden Seiten ausgesagt ist, die nur durch die ununterbrochen fortdauernde Einwirkung des Windes vom Wiederzusammenfliessen abgehalten wurde, jedoch so sicher, als wenn Mauern dazwischen errichtet wären.

Schliesslich mag noch bemerkt werden, dass Eusebius (praep. ev. 9, 27) eine Stelle aus Artapanus mittheilt, der zufolge die Bewohner von Memphis behaupteten: Moseh, der die Gegend genau gekannt, habe das Volk, nachdem es von den Aegyptern viele kostbare Geräthe und Kleider zusammengeborgt, die Ebbezeit benutzend, durch das trocken gelegte Meer geführt. Schwerlich wird man darin aber eine alte ägyptische Tradition, sondern vielmehr nur eine neuere, erst in der griechischen Zeit entstandene und durch die Bekanntschaft mit der alexandrinischen Uebersetzung hervorgerufene Deutung des biblischen Berichtes nach ägyptischem Interesse erkennen können. Kaum ein grösseres Gewicht wird man auch der Angabe Diodors v. Sic. (3, 39) beilegen dürfen, der zufolge bei den Ichthyophagen, den Bewohnern jener Gegend, die Sage ging, dass einst durch eine grosse Ebbe der Boden des Meerbusens trocken gelegt worden sei (*μεταπισσούσης τῆς θαλάττης εἰς τὰνανία μέση*). Nachdem aber in der Tiefe der Boden sichtbar geworden, sei plötzlich die Fluth hereingebrochen und habe wieder den vorigen Zustand zurückgebracht.

5. Pharaos hauptsächlichste Heeresmacht besteht in den Streitwagen. Wie genau dies mit der den Denkmälern entnommenen Kunde des ägyptischen Alterthums stimmt, hat Hengstenberg (Mos. u. Aeg. S. 129 ff.) gezeigt. Die Wagen sind auf den ägyptischen Denkmälern mit zwei Rossen bespannt, und meist mit einem Wagenlenker und einem Wagenkämpfer bemannt. Oefter sehen wir aber auch drei Männer auf einem Wagen (auf den assyrischen Monumenten ist dies die Regel); dann ist der dritte ein Waffenträger. Von dieser Praxis aus ist der hebräische Name (14, 7) der Wagenkämpfer = *יִשְׁשַׁבְּזַי* zu erklären. Vgl. Gesenii thes. p. 1429. Befremden kann es, dass die Zahl der Wagen, mit welchen Pharaos den Israeliten nachjagt, so gering ist, nämlich nach Vs. 7 sechshundert auserlesene Wagen, — da doch Sesostrius nach Diodors Angabe 27,000 Streitwagen besass. Aber man übersehe nicht, was dabei steht: *כָּל רֶכֶב מִצְרַיִם* (Luther übersetzt sehr gut: Und was sonst von Wagen in Aegypten war). Pharaos rafft in der Eile Alles, was sich von brauchbaren Wagen schnell herbeischaffen lässt, zusammen und nimmt sich nicht die Zeit, aus den entfernten Militärstationen seine

ganze Kriegsmacht zusammenzuziehen. Die sechshundert „auserlesene“ Wagen gehörten wahrscheinlich zu seiner Leibwache. Ausser den Wagenkämpfern aber begleitete ihn auch noch eine entsprechende Anzahl von Reitern. (פָּרָשִׁים, vgl. 14, 9. 23; 15, 1). Hengstenberg (l. c.) giebt sich zwar alle Mühe, die Reiterei aus dem Texte hinwegzudeuten, indem er dem Worte פָּרָשִׁים die Bedeutung: Wagenkämpfer aufzwingt. Er bezweifelt es sogar mit Champollion, ob die Kriegsführung der alten Aegypter Cavallerie gekannt habe, da sich auf den Monumenten keine Abbildungen derselben fänden. Aber Wilkinson macht auf die Thatsache aufmerksam, dass das Commando über die Reiterei in den Hieroglyphen als ein sehr angesehener Posten aufgeführt sei, und dass nach Diodor das Heer des Sesostris aus 600,000 Mann Fussvolk, 24,000 Mann Cavallerie und 27,000 Streitwagen bestanden habe. Wenn im Folgenden (14, 9. 23; 15, 1) nur Rosse, Wagen und Reiter genannt sind, so sind die Reiter eben Reiter (פָּרָשִׁים) und nicht Wagenkämpfer (שָׁרִישִׁים); die letztern sind vielmehr, wie sich von selbst versteht, in dem Begriff „Wagen“ mit eingeschlossen, zumal Vs. 7 ausdrücklich gesagt hat, dass alle Wagen mit Wagenkämpfern (שָׁרִישִׁים) bemannt gewesen seien. Hengstenberg's Besorgniss, dass, wenn man unter Reiter nichts anders als Reiter verstehe, „ein nicht unbedeutender Zweifel sich gegen die Glaubwürdigkeit der Erzählung erheben würde“, halten wir für eine völlig eitele. — Von Fussvolk ist dagegen gar nicht die Rede, und das ist sehr begreiflich, da es hier auf ein schnelles Nachjagen und Ereilen ankam. Josephus freilich (ant. II, 15, 3) fügt aus eigenen Mitteln den 600 Wagen der Bibel noch 50,000 Mann Reiterei und 200,000 Mann Fussvolk bei, und der jüdische Trauerspieldichter Ezechiel (bei Euseb. praep. evang. 9, 29) lässt Pharao mit einem Heere von einer Million ausziehen.

6. Der **Lobgesang**, den Moseh hier im Namen des ganzen Volkes verfasste, ist gleichsam das Brautlied Israels (vgl. Jer. 2, 2). Jehovah hat seine erwählte Braut den Händen ihrer Dränger entrissen, und will sie nun zum Hochzeitsaltar am Sinai führen. Hinter sich im frischen Angedenken die Erlösung aus der Knechtschaft, vor sich im sehnenden Verlangen die bevorstehende Vermählung (Vs. 17) bricht ihr Jubel in lobpreisendem Gesange hervor. — Was die Kritik gegen die Authentie dieses Liedes beigebracht hat, will nicht viel bedeuten. Am allerschwächsten und keiner Widerlegung werth ist de Wette's Bemerkung (Krit. d. isr. Gesch. S. 216), dass das Lied für ein Impromptu zu lang sei. Offenbare Spuren späterer Zeit hat man in Vs. 14—17 gefunden. Wenn hier die Bestürzung und der Schrecken geschildert wird, welche die Kunde von diesem Wunder den Philistern, Moabitern, Edomitern und Kanaanitern verursacht, so hat man nicht einmal nöthig, den prophetischen Charakter Moseh's dabei geltend zu machen. Dass diese Völker erschrecken werden, wenn die Kunde von der Grossthat des Gottes Israels zu ihnen gelangt, ist auch ohne prophetischen Blick mit Gewissheit vorauszusehen; denn die Besorgniss, dass Israels herannahender Zug sie im Besitze ihres Landes bedrohen könne, und dass sie gegen die Macht eines solchen Gottes, der den Stolz des mächtigen Aegyptens gebrochen, nicht viel ausrichten zu können hoffen dürfen, lag ihnen so nahe, dass auch Israel sie voraussetzen darf. Gewichtiger erscheint Vs. 17:

Bringe sie hin und pflanze sie auf den Berg deines Erbes,
Auf die Stätte, die du dir zur Wohnung bereitet, Jehovah,
Zu dem Heiligthum, Adonai, das deine Hände gegründet.

Aber dass Israels Hoffnungen nach der glorreichen Errettung aus Aegypten über die Wüste hinausreichen; dass es dem Besitz des Landes, welches ihm verheissen ist (Gen. 15, 16; Exod. 3, 17), mit Gewissheit entgegenseht; dass es dort eines Heiligthumes be-

darf, und dass demselben schon von Jehovah eine feste Stätte zuvorversehen ist, — das Alles ist so natürlich und naheliegend, dass eine besonnene Kritik daran keinen Anstoss nehmen kann. Ebenso wenig kann es befremden, wenn der Gesang es so gewiss, als könne es nicht anders sein, voraussetzt, dass Jehovah sich zur Stätte seines Heiligthums einen hohen, stattlichen Berg im gelobten Lande ausersehen habe. Denn der Berg ist die natürlichste und angemessenste Stätte der Anbetung und des Opfers. Abraham muss drei Tage weit reisen, damit er das bedeutsamste Opfer seines Lebens auf einem Berge verrichte (Gen. 22); Moseh erfährt, dass das Opfer der Bundschliessung auf einem Berge stattfinden soll (Exod. 3, 12); wie sollten Moseh und Israel nicht auch erwarten müssen, dass auch im gelobten Lande ein Berg zur Stätte der Anbetung bestimmt sei?

Mirjam, die hier an der Spitze der Töchter Israels auftritt, wird als Schwester Aharons und als Prophetin bezeichnet. Beides kann nicht zufällig oder bedeutungslos sein. Es wird ihr dadurch von vorn herein die Stellung angewiesen, die sie fortan in der Gemeinde Israels einnehmen soll. Dass sie Schwester Aharons, und nicht Schwester Moseh's genannt wird, weist darauf hin, dass sie nicht Moseh, sondern Aharon coordinirt, Moseh aber subordinirt sein soll. Aharon war, obwohl Moseh's Bruder, in seiner amtlichen Stellung nur der Mund, der Prophet Moseh's, und Moseh Aharon's Gott (§ 12, 8). So ist auch Mirjam, obwohl sie die Retterin und Pflegerin der Jugend Moseh's gewesen ist (2, 4 ff.), dem geretteten Bruder, den Jehovah zum Mittler seines Bundes erwählt, und an die Spitze Israels gestellt hat, untergeordnet; und es war eine totale Verkennung ihrer Stellung, wenn sie sich später (Num. 12) unterfing, ihn meistern und tadeln zu wollen.

7. Die jüdische Tradition besteht darauf, dass der Durchzug durch das Meer und der Jubelgesang Moseh's dem siebenten Tage nach der Passahmahlzeit in Aegypten angehöre. Wir finden keinen entscheidenden Grund, dem zu widersprechen, doch lässt es sich aus der Urkunde auch nicht positiv nachweisen. Dass aber die Urkunde die nächsten Tage der Reise noch mit in das Bereich der ersten Passahfeier hineinzieht, deutet sie K. 12, 39 selbst an. Das Passahfest war das Fest der Errettung aus Aegypten, und diese Errettung vollendete sich erst im Durchzuge durch das rothe Meer. Dass nun die sieben Tage, welche die spätere Gedächtnissfeier dieser Errettung in Anspruch nehmen soll (12, 19), auch neben der Heiligkeit der Siebenzahl eine historische Begründung haben mögen, kann nicht als unwahrscheinlich gelten, wenn man bedenkt, wie so häufig das ideell-normative Moment in der Weissagung und Offenbarung mit dem accidentell-historischen Momente in der Abwicklung der Ereignisse der heiligen Geschichte in bedeutsamer Weise zusammentrifft, ohne dass dem letztern eine besondere Bedeutung zugesprochen wird, und deshalb auch keine andre Bedeutung haben kann, als die, dem sinnigen Beschauer des göttlichen Waltens in der Geschichte den wohlthuenden Eindruck vollendeter Harmonie und Symmetrie auch im Zufälligen und Nebensächlichen zu gewähren.

Diese jüdische Tradition müsste freilich ohne Weiteres fallen, wenn die Auffassung der meisten Ausleger richtig wäre, dass die Israeliten vom Aufbruche in der Nacht des Passahs an bis zur Lagerung am Meere bei Baalzefon nur **drei Tagereisen** gebraucht hätten, da nur drei Lagerplätze (Sukkot, Etam und Baalzefon) angegeben werden. Allein es ist schon wiederholt (Raumer, Beitr. S. 2 ff.; Lengerke, Kanaan I, 432) entgegnet und des Weiteren erörtert worden, dass das Wort **עֲרֵב** nicht eine Tagereise, sondern eine Station oder Lagerstätte bezeichne, wo Zelte aufgeschlagen und

Alles zu einer längern Rastung bereitet wird. Die Tagereisen werden durch יָמִים bezeichnet. Wie sehr Tagereisen und Stationen auseinanderzuhalten sind, zeigt z. B. Num. 33, 8. Danach zogen die Israeliten, nachdem sie durchs Schilfmeer gegangen waren, drei Tagereisen (יָמִים) durch die Wüste Etam und lagerten sich dann in Marah. Hier liegt offenbar eine Reise von drei Tagen zwischen zwei Stationen. Ebenso heisst es Num. 10, 33: „Also zogen sie von dem Berge Jehovah's drei Tagereisen, und die Lade des Bundes zog vor ihnen her die drei Tagereisen, um ihnen Ruheplätze (מִקְדָּחַיִם, nicht לַיָּמִים = Lagerplätze) zu weisen.“ Und gesetzt auch (aber nicht zugegeben), dass Ruheplatz und Lagerplatz identisch wäre, so ist es doch in der That an sich schon sehr unwahrscheinlich, dass die Israeliten auf ihrer Reise von Raëmses bis zum Lagerplatz am rothen Meere bei Baalzefon nur drei Tage zugebracht haben sollten. Man wird auch dann mit Tischendorf (de Israel. transitu p. 23) zwischen den drei Tagemärschen Ruhezeiten von längerer Dauer, d. h. eigentliche Rasttage sich denken müssen. Man denke sich zwei Millionen Menschen, mit grossen Viehheerden und allem Gepäck der Auswanderer, mit Weibern, Kindern und Greisen, die Hals über Kopf auszuziehen gedrängt werden (K. 12, 33), — welche Unordnungen und Wirren, Beschwerden und Hemmnisse sind da, zumal in den ersten Tagen des Zuges, unvermeidlich. Während eine geordnete Karawane 6—8 Stunden am Tage macht, mag ein solcher Zug kaum die Hälfte dieses Wegs an einem Tage zurückzulegen im Stande gewesen sein. Dazu nehme man nun noch, dass auf dem ganzen Wege immer neue Zuzüge sich anschlossen, was auch nicht ohne Aufenthalt und Störung geschehen konnte. (Denn dass sich die zwei Millionen Israeliten, die zerstreut über das ganze Land Gosen wohnten, Alle ohne Ausnahme in Raëmses gesammelt hätten, um zum Theil wieder desselben Weges zu ziehen, den sie gekommen waren, ist undenkbar; ja es zeigt sich als geradezu unmöglich, wenn man bedenkt, dass dann die Israeliten in ihren Häusern das Passah beim Beginn der Nacht gegessen, die ganze Nacht über bis zum Morgen ihre Häuser nicht verlassen haben (K. 12, 22) und doch am folgenden Morgen schon Alle, auch aus den entferntesten Gegenden Gosens, sich versammelt haben müssten. Raëmses war die Hauptstadt des Landes, dort hielten sich auch ohne Zweifel Moseh und Aharon auf, von dort begann daher der Aufbruch und Abzug, und demnächst erst eilten von allen Seiten kleinere Züge herbei, um sich auf dem nächsten Punkte von ihrer Wohnung dem Hauptzuge anzuschliessen.) — Die Nothwendigkeit, dass die Israeliten länger als drei Tage auf dem Zuge bis zum Lagerplatze vor dem Meere zugebracht haben müssen, ergibt sich auch noch aus andern Betrachtungen. Man kennt allerdings die Lage des Ausgangspunctes Raëmses nicht mit Sicherheit. Aber gewiss ist, dass derselbe ganz in der Nähe der königlichen Residenz gelegen haben muss, so nahe wenigstens, dass eine Communication zwischen beiden Städten in wenig Stunden möglich war. Mag man als Residenz Heliopolis, Bubastis oder Zoan ansehen (und nur unter diesen dreien Punkten möchten wir zu wählen haben, vgl. § 33, 2), so ist jedenfalls der kürzeste Weg von Raëmses bis zum Meere, mit Einschluss des Umweges, den K. 14, 2 fordert, doch so lang, dass einem jeden der drei Tagemärsche 7—8 Stunden zugetheilt werden müssten. Dass ein Volkszug, wie der oben beschriebene, drei Tage nach der Reihe, ohne Zwischenrast, täglich 7—8 Stunden Wegs zurückzulegen im Stande gewesen sei, das glaube, wer es vermag; ich kann es nicht. — Ferner: nach K. 14, 5 wird es dem Könige gesagt, dass die Israeliten von Etam aus umgekehrt seien und sich in die ägyptische Wüste westlich vom Schilfmeere hineingezogen haben. Diese Botschaft kann dem Könige nur von Etam aus zugesandt worden sein, und natürlich erst nachdem die Israeli-

ten die gedachte Umbiegung gemacht haben. Die Israeliten haben nun von dem Auszuge aus Raëmses bis zur Ankunft in Etam wenigstens zwei Tage verbraucht und zwar auf geradem Wege. Die Residenz des Königs lag aber jedenfalls entfernter von Etam als Raëmses. Der Bote, der von Etam ausgesandt war, wird also doch wohl einen Tag gebraucht haben, ehe er zum Könige gelangte, und ebenso wird Pharaos Wagenburg und Kriegsheer doch auch (wenn wir den Gegnern zu Liebe das Unmögliche als möglich ansetzen) wenigstens einen (!) Tag gebraucht haben, um im Eilmarsche von Heliopolis, Bubastis oder Zoan aus in die Gegend von Baalzefon am Meere zu kommen. So hätten wir also, auch unter Anerkennung der gegnerischen Voraussetzungen, schon vier Tage zwischen dem Auszug aus Raëmses und dem Durchzuge durchs Meer. Man sieht, auf wie schwachen Stützen die Versicherung beruht, dass „drei Tage der längste Zeitraum sei, den die biblische Erzählung für diese Ereignisse gestatte.“

Geographische Orientirung über den Auszug.

Literatur: J. Clericus, Diss. de Maris Idumaei trajectione, ad calcem comment. in Exod. — S. Deyling, Observv. ss. P. III p. 45 ff. und P. V p. 31 ff. — A. Calmet, bibl. Untersuchungen, mit Anm. v. Mosheim. II, 56 ff. — Du Bois-Aymé in der Description de l’Egypte T. VIII, sur le séjour des Hébreux en Egypte. — K. v. Raumer, der Zug der Israeliten aus Aeg. nach Kanaan. Lpz. 1837; — Ders., Beitr. zur bibl. Geogr. Lpz. 1843. S. 1—5; — Ders. Palästina. 3. A. Lpz. 1850. S. 437—42. — J. V. Kutscheit, H. Prof. Dr. Lepsius u. d. Sinai. Berl. 1846. — Const. Tischendorf, De Israelitarum per mare rubrum transitu. Lps. 1847; — Ders., Reise in d. Orient I, 174 ff. — J. G. Stickel, der Israeliten Auszug aus Aeg. bis zum rothen Meere. In den Studd. u. Kritt. 1850, II p. 328—98. — Robinson, Palästina I, 82 ff. — Hengstenberg, die Bb. Mos. u. Aeg. S. 48—59. — L. de Laborde, commentaire géogr. sur l’Exode et les Nombres. Par. et Leipz. 1841. p. 75 ff. — C. v. Lengerke, Kanaan I, 430 ff. — Ewald, Gesch. II, 52 ff.

§ 29. Das Terrain, auf welchem wir uns hier zu orientiren haben, ist umschlossen im Süden von dem s. g. Thal der Verirrung; im Westen und Nordwesten von dem Nil und dem tanitischen oder bubastischen Nilarme; im Norden von dem See Menzaleh und im Osten von einer Linie, welche von der Südspitze des Menzalehsee’s aus durch den Birket-Temseh (den s. g. Krokodilensee), die Bitterseen und den heropolitanischen Meerbusen geht. Wir beginnen die nähere Beschreibung mit der *südlichen Grenze*. Das Thal der Verirrung (Wady et-Tih) nimmt seinen Anfang bei dem Dorfe Besâtin am Nil, und erstreckt sich in gerader östlicher Richtung bis an das Schilfmeer, wo es in die weite Meeresebene Bede ausläuft. Häufig wird der Name Wady et-Tih auf die westlichste Strecke des Thales beschränkt; weiter östlich heisst es dann Wady er-Ramljeh, und noch näher dem Meere Wady et-Tawârik. Das ganze Thal, vom Nil bis zum Meere, ist von beiden Seiten, im Norden und Süden von hohen Gebirgszügen eingeschlossen.

Von ihnen verdient der nördliche eine nähere Beachtung. Er erhebt sich unweit Kairo aus dem Nilthale, streicht in gerader Richtung nach Osten und fällt in dem Vorgebirge (Räs-) Atâkah in den Meerbusen von Suez ab. Ungefähr in der Mitte jedoch ist dieser Gebirgszug seiner ganzen Breite nach durchbrochen. Etwa neun Stunden von Besâtin nämlich, wo in der Nähe die Quelle Gândelhi (ausser welcher im ganzen Thale kein trinkbares Wasser ist) sich findet, zweigt sich aus dem Wady et-Tih ein Thal ab, das den nördlichen Gebirgszug in nordöstlicher Richtung durchbricht und zum Nordende des Meerbusens führt. Die westliche Hälfte des Gebirgszuges führt den Namen Dschebel Mokattem, die östliche Dschebel Atâkah. Noch jetzt gehen bisweilen Karawanenzüge von Kairo nach Suez durch den Wady et-Tih, biegen aber natürlich bei der Quelle Gândelhi in das nordöstliche Thal ein. Man bezeichnet jetzt diesen Weg als Derb el-Besâtin. Im Alterthum war dies ohne Zweifel die eigentliche Strasse von Memphis nach Klysma (od. Suez) und von da nach Asien.

Verfolgen wir nun die *Westgrenze* unsres Gebietes vom Dorfe Besâtin an längs dem Nil und seinen beiden östlichsten Armen bis zum See Menzaleh, in den sich die letztern ergiessen. Am Nil selbst stossen wir zunächst auf das alte Latopolis oder Babylon (Alt-Kairo), noch etwas weiter nördlich auf Kairo, demnächst weiter östlich vom Nil abgelegen auf das alte On oder Heliopolis. In dieser Gegend zweigt sich der pelusische, — und etwa sechs Meilen weiter nördlich der bubastische Nilarm vom Hauptstrome ab. Der bubastische Arm ergiesst sich in den Menzalehsee auf der Westseite desselben, nicht weit davon auf der Südseite des See's der tanitische. Oberhalb der Mündung des Letztern lag das alte Zoan oder Tanis, und weiter südlich am bubastischen Arme nicht gar zu ferne vom Orte seiner Abzweigung lag Bubastis (jetzt Pi Beset). Der pelusische Nilarm ergiesst sich in den südlichen Ausläufer des Menzalehsee's. Auf dem fruchtbaren Saum Landes, der auf der Ostseite dieses Nilarmes denselben umgiebt, sind oder waren die bedeutendsten Städte Belbeis (Raëmses?) und Abasieh (Pitom od. Tum), beide mehr nach Süden zu. — Die nördliche Grenze unsres Gebietes bildet die Südküste des Menzalehsee's.

§ 30. Am meisten Schwierigkeit bietet die *Ostgrenze*, sofern man darauf ausgeht, sich den muthmaasslichen Zustand derselben zur Zeit Moseh's zu vergegenwärtigen. Denn der leicht bewegliche Sand der Wüste hat hier offenbar, von heftigen Winden getrieben, während der vier Jahrtausende, die zwischen uns und der mosaïschen Zeit liegen, nicht unbedeutende Alterationen des Terrains bewirkt, ohne dass wir bei noch immer sehr mangelhafter Untersuchung der Gegend im Stande sind, die-

selben mit Sicherheit zu beurtheilen und zu bestimmen. — Die Hauptmomente des gegenwärtigen Zustandes stellen sich uns in Folgendem dar: Die Breite der Landenge von der Südspitze des Menzalehsee's bis zur Nordspitze des Meerbusens von Suez beträgt in gerader Linie etwa 11 geogr. Meilen. Von da an bis zum Râs Atâkah (§ 29.) hat man längs der Westküste des Meerbusens noch einen Weg von ungefähr acht Stunden. Im Süden dieses Vorgebirges mündet der Wady et-Tawârik in die Meeresebene Bede, im Norden desselben ist ein Engpass, der bei Suez sich zu einer grössern, wüsten Ebene erweitert. Hier springt auch eine Landzunge in den Meerbusen so weit vor, dass die ganze Breite des Busens an dieser Stelle nach Niebuhr nur 3450 Fuss oder zwei Drittel einer englischen Meile beträgt. Im Süden von Suez zieht sich das Meer durch eine starke Umbiegung so weit westwärts, dass es sehr bald eine Breite von 3—4 engl. Meilen erhält, die es bis zum Râs Atâkah einhält, sich von da an nach Süden zu aber noch bedeutend mehr erweitert. Auch nordwärts von Suez wird der Busen wieder breiter. Hier lag das alte Klysmâ, der frühere, jetzt versandete, Hafenplatz, dessen Lage durch die Ruinen bei Tel el-Kolzum unzweifelhaft bezeichnet ist. Nördlich von el-Kolzum verengt sich der Busen wieder und zieht sich als ein schmaler Wasserstreifen von 1500—1000 Schritt Breite noch eine Strecke weit nach Norden hin. — Bei Suez, da wo der Busen am schmalsten ist, reichen Sandbänke vom westlichen bis zum östlichen Ufer, die bei starker Ebbe zum Theil trocken gelegt, zum Theil nur so hoch mit Wasser bedeckt sind, dass sie mit Leichtigkeit durchwatet werden können. Bei starker Fluth steigt dagegen das Wasser bis zu sieben Fuss Höhe.*) Bei Suez und rings um den nördlichen Theil des Meerbusens herum „finden sich deutliche Spuren, dass dieser Theil des rothen Meeres sich nach und nach ausfüllt“ (Robinson I, 78). „Rings um die Spitze des Meerbusens herum giebt es ganz deutliche Spuren, dass das Wasser einst viel weiter nach Norden ging und sich wahrscheinlich auch über eine weite Strecke nach Osten hin ausdehnte. Der Boden hat alle Anzeichen, dass er noch immer von Zeit zu Zeit überfluthet wird“ (Eben-das. I, 79).

§ 31. Von der Spitze des Busens aus nach Norden zeigen sich

*) Im Jahre 1799 versuchte Napoleon bei seiner Rückkehr von Ayun Musa am östlichen Ufer, über die Furth zu gehen. „Es wurde schon spät und finster, die Fluth stieg und strömte mit grösserer Gewalt, als man erwartet hatte, so dass der General und sein Gefolge der grössten Gefahr ausgesetzt waren, obwohl er Führer hatte, die mit dem Boden sehr genau bekannt waren.“ Robinson I, 95 nach du Bois-Aymé in der Descr. de l'Eg. Mem. I, 127 ff.

noch die Spuren des alten Kanals, der schon frühe behufs einer Verbindung des Nils mit dem rothen Meere angelegt und öfter erneuert wurde. Er ging vom Nile aus in gerader östlicher Richtung durch den Wady Tumulât, durchstach den Damm von Arbek, um in die Bitterseen zu gelangen, und durchstach dann zuletzt den Damm von Adschrud. — Die *Bitterseen* bilden eine drei bis vier Stunden breite Vertiefung des Bodens, bis auf 40—50 Fuss unter dem Niveau des rothen Meeres, die jetzt meist trocken liegt und nur hin und wieder seichte Salzwasserlachen und sumpfige Stellen zeigt. Ihre von Nordwest streichende Länge wird verschieden angegeben. Nach Seetzen sind von Arbek am nordwestlichen Ende der Bitterseen bis nach Suez hin nur acht Stunden; dagegen behauptet du Bois-Aymé, dass das grosse Bitterseebecken etwa 16 Stunden nördlich von Suez endige. Stickel (Stud. und Krit. 1850. S. 367 f.) löst diesen Widerspruch zweier zuverlässiger Forscher durch die Annahme, dass „eine aus dem vier Stunden breiten Becken, auf der Ostseite noch viel weiter nördlich als Arbek reichende Zunge vorauszusetzen sei“, womit es wohl vereinbar sei, „dass auf der westlichen Seite, an der Seetzen hingegangen ist, das Ende viel südlicher falle. Der Nordrand der Bitterseen möge demnach eine aus Südwest nach Nordost gestreckte Krümmung bilden.“ Nach der Seite des Meerbusens hin hemmt ein breiter, sandiger Strich Landes, der nur etwa drei Fuss höher als der Spiegel des Busens sich erhebt, den Zufluss der Gewässer. Am südöstlichen Abfall dieser Erhebung liegt jetzt die Festung Adschrud. Vom Wassergebiete des Nils und von der Verbindung mit dem Krokodilensee ist das Becken der Bitterseen abgedämmt durch eine ähnliche nur viel höhere Erhebung des Bodens, an deren westlichen Abdachung Arbek liegt (vgl. Stickel p. 366). Eine Menge von Thatsachen zeugen mit grosser Bestimmtheit dafür, dass der Meerbusen von Suez sich einst bis zu diesem Damm erstreckt habe und also das Becken der Bitterseen den nördlichsten Theil des Busens gebildet habe¹⁾. — Der Isthmus zwischen dem Krokodilensee und dem Menzalehsee hat eine Breite von etwa drei deutschen Meilen.

1. Eine eingehende und gründliche Abhandlung über die **alten Grenzen des rothen Meeres** giebt du Bois-Aymé in der Descr. de l'Egypte T. XI, 371 ff.; vgl. auch Rosenmüller's Alterthumskunde III, 263, und Stickell. c. p. 369 ff. Dass der Wüstenstrich um das gegenwärtige Nordende des Meerbusens herum die unzweideutigsten Spuren ehemaligen Meeresbodens an sich trage, darin stimmen alle Reisenden überein. Die Gegend der Bitterseen ist von den Reisenden sehr selten untersucht worden. Aber du Bois-Aymé, der das Becken derselben mehreremal durchgangen ist, sagt darüber (nach Rosenmüller's Alterthumsk. III, 263): „Dies Becken giebt durch seinen Anblick zu erkennen, dass es einst vom Meere bedeckt war; man

findet daselbst Lagen von Meersalz, welche hie und da gleichsam Gewölbe bilden; die Erde hallte dann unter unsern Tritten wieder; man wurde kleine Spalten gewahr, und in einer Tiefe von 4—5 Metern fanden wir Wasser, welches den Geschmack des Meerwassers hatte; übrigens ist der Boden morastig mit Pfützen von Salzwasser. An den sandigen Stellen findet man, wenn man nur 12—15 Decimeter gräbt, Salzwasser unter einer Lage von Thon und Lehm. Der Boden ist mit Muscheln bedeckt und viel niedriger als das rothe Meer, von welchem es durch eine Sandbank getrennt ist, deren Höhe selten mehr als ein Meter über das Wasser des arabischen Meerbusens hervorragt. Endlich bemerkt man an den Hügeln, welche dieses Becken umgeben, eine Linie, die durch die Ueberreste von Meerespflanzen gebildet wird, ganz ähnlich der Spur, welche die Fluth auf dem Ufer zurücklässt; und was sehr merkwürdig ist, diese Linie hält die gleiche Höhe mit der Fluth des Meerbusens.“

Man könnte nun freilich der Meinung sein, dass die Anfüllung des Bitterseebeckens mit den Gewässern des rothen Meeres erst mittelst einer Durchstechung des Dammes bei Adschrud behufs Herstellung eines Kanals bis zum Nile hin bewirkt worden sei. Allein Stickel hat diese Meinung durch historische Zeugnisse beseitigt (l. c. p. 372 ff.). Zunächst berichtet Strabo (XVII, 1, 25. 26), durch das Graben des Kanals von Aegypten her nach den Bitterseen, der früher entstand, als der andere von den Bitterseen nach dem arabischen Busen, hätten sich die Gewässer der Seen, die früher bitter waren, vermöge der Mischung mit dem Nilwasser verändert. Daraus ergibt sich, dass die Bitterseen schon vor der Kanalisierung mit dem rothen Meere verbunden gewesen sein müssen. Und gerade die dadurch dem Nile (dessen Gewässer bei Ueberschwemmungen durch den Wady Tumilât bis zum Arbekdamme vordringen) so naheliegende Nordgrenze des Meerbusens, „macht es, wie Stickel (p. 373) bemerkt, erst recht erklärlich, dass schon Sesostri eine Kanalverbindung zwischen beiden in Angriff nahm, und dass, weil das Meer von der Versandung im Laufe der Jahrhunderte sich von Norden nach Süden zurückzog, solche Kanalarbeiten in verschiedenen Perioden, von Necho, Darius, Ptolemäus II wiederholt und in derselben Richtung von Norden nach Süden weiter geführt wurden, so zwar, dass das südlichste Stück auch am spätesten entstanden ist und, unserer Meinung nach, nur als Durchstich einer Sandbank, die sich zwischen dem Becken der Bitterseen und der heutigen Meeresspitze allmählig durch Flugsand aufgethürmt hatte. Diese Bank, unser Adschrud-Isthmus, musste in ihrem allmählichen Aufwachsen den Uebergang in die nördlichen Tiefen den Schiffen erschweren, — wodurch die Anlage von Klysma nothwendig wurde; — und als sie bis an das Niveau des Meeres aufgestiegen war, eine Furth durch das Meer bilden, die nach dem Wechsel von Ebbe und Fluth unter Wasser gesetzt oder trocken gelegt, in ganz gleicher Weise, wie es jetzt südlicher bei Suez vor Augen liegt, zwischen zwei wassergefüllten Becken in der Ebbezeit einen trocknen Weg aus Afrika nach Arabien darbot.“ Dieselbe Ansicht hatte auch schon du Bois-Aymé (sur le séjour des Hébreux in der Description VIII, 114 ff., vgl. Rosenmüller III, 264 ff.) entwickelt.

Durch die Annahme, dass das Bitterseebecken noch zur Zeit der Ptolemäer ein Theil des Meerbusens von Suez gewesen sei, erklären sich auch manche sonst unerklärliche Angaben von Städtelagen, Entfernungsmaassen etc. bei den alten Schriftstellern; so z. B. wenn Ptolemäus die Stadt Klysma sechs Meilen südlicher als die Nordspitze des arabischen Busens angiebt, — ferner, wenn Heroopolis (welches mit Abu-Keischid im Wady Tumilât identisch ist, vgl. § 32, 1) nur zu zwei geographischen Meilen von der Nordspitze des Busens entfernt berechnet wird; — wenn Strabo (XVI, 4, 2. 5) sagt, dass

die Richtung von Heroopolis zur Spitze des arabischen Meerbusens einen Winkel mit diesem bilde. Auch wird es nur durch die dann unvergleichlich grössere Nähe von der Stadt bis zum Busen begreiflich, dass letzterer den Namen des heroopolitanischen bekommen konnte.

§ 32. Wenden wir uns nun dem Innern des Landstriches zu, dessen Grenzen wir im Vorigen beschrieben haben, so finden wir, dass es durch den Wady Tumilât in zwei Hälften, eine nördliche und eine südliche, getheilt wird. Dieser Wady erstreckt sich aus den Nilniedrungen bei Abasieh (dem alten Pitom) beginnend in gerader Richtung nach Osten hin bis zu den Dünen, die die Bitterseen gegen die Gewässer des Krokodilensees und der Nilüberschwemmung abdämmen (§ 31). Südlich von diesem weiten, reich bewässerten und daher fruchtbaren und zu Ansiedelungen wohl geeigneten Wady beginnt die ägyptische Wüste, die auf den übrigen Seiten von den Nilniedrungen im Westen, dem Thal der Verirrung im Süden, dem rothen Meer und den Bitterseen im Osten umschlossen ist. Das fruchtbare Land im Westen und Norden dieser Wüste bis zum bubastischen Nilarme und dem Menzalehsee bildet jetzt die Provinz es-Scharkijeh, und hiess zur Zeit Moseh's das Land Gosen. Am westlichen Abfall der Wüste liegt die Stadt Belbeis, am nordwestlichen Winkel derselben (am Eingange zum Wady Tumilât) Abasieh, und nahe am östlichen Ausgange des Wadys befinden sich die Ruinen von Abu-Keischid. Die neuern Untersuchungen haben es wahrscheinlich gemacht, dass Abu-Keischid identisch ist mit dem alten Heroopolis und Abasieh mit dem alten Pitom¹⁾. Zweifelhafter ist es, ob Belbeis mit einer alten, bekannten Ortslage zu identificiren sei, und mit welcher? Vgl. § 33.

1. Die Identität von Heroopolis mit Abu-Keischid, und von Abasieh mit Pitom wurde zuerst durch die französische Expedition nach Aegypten erwiesen. Vgl. Hengstenberg, Mos. und Aeg. S. 46 ff. Erst Lepsius ist wieder davon abgewichen, und sucht zu beweisen (Chronol. I, 345 ff.), dass Heroopolis vielmehr mit den etwas mehr westlich liegenden Ruinen von el-Mukfâr identisch sei. Für uns hat diese Streitfrage keine Bedeutung, weshalb sie hier unerörtert bleiben kann.

§ 33. Um den Weg, welchen der Zug Israels durchwandert hat, aufsuchen zu können, müssen wir uns zunächst nach dem Ausgangspunkte desselben umsehen. Als solchen finden wir allenthalben *Raëmses* angegeben. Da das Land Gosen auch öfter als das Land Raëmses bezeichnet wird (vgl. Bd. I, § 92, 5), so hat man geglaubt, der Name Raëmses sei ebenso als Bezeichnung des Landes, wie als Bezeichnung der Hauptstadt desselben in Gebrauch gewesen; und darauf fussend, haben K. v. Raumer, L. de Laborde u. A. angenommen, wenn Raëmses als Ausgangs-

punct bezeichnet werde, so habe man darunter das Land, nicht die Hauptstadt zu verstehen. Aber diese Auffassung erweist sich bald als unzulässig. Tritt Raëmses sonst als eine Stadt auf, und dies ist noch nie bestritten worden, so kann die Bezeichnung אַרְרַץ רַעַמְסֵס (Gen. 47, 11) nur gefasst werden als das Land von Raëmses, d. h. als das Land, in welchem Raëmses die Hauptstadt ist. Sind die ersten Lagerungsplätze Sukkot und Etam in Exod. 12, 37 Ortsnamen, so ist es über allen Zweifel gewiss, dass der dort als Ausgangspunct genannte Name Raëmses ebenfalls einen Ort und nicht ein Land bezeichnet. Schwieriger ist aber die Frage, wo denn diese Stadt Raëmses zu suchen sei. Hengstenberg, Robinson u. A. identificiren sie mit Heroopolis im Wady Tumilât (§ 32). Allein diese Annahme wird durch so viele und grosse Schwierigkeiten gedrückt, dass wir sie mit Entschiedenheit als irrig bezeichnen müssen¹). Dagegen hat Stickel zu erweisen gesucht, dass das heutige Belbeis mit dem alten Raëmses zusammenfalle²). Die dafür beigebrachten Gründe wiegen schwer genug, um uns zu überzeugen, dass kein anderer uns bekannter Ort so viel Anspruch darauf hat wie dieser, für die Stätte des alten Raëmses gehalten zu werden.

1. Hengstenberg (Mos. u. Aeg. 49 ff.) will die Identität von **Heroopolis** und **Raëmses** durch folgende Gründe stützen: Die LXX geben Gen. 46, 28, wonach Josef seinem Vater Jakob Boten entsandte ins „Land Gosen“, erläuternd wieder durch καὶ Ἡρώων πόλιν εἰς γῆν Ραμεσσοῦ und Vs. 29, wonach er ihm selbst entgegensuhr „nach Gosen“, durch: καὶ Ἡρώων πόλιν. Nun hat Hengstenberg ohne Zweifel Recht, wenn er behauptet, der Zusatz der LXX könne nicht als ein willkürlicher Einfall angesehen werden. Und wenn seine Meinung, dass die LXX dem zu ihrer Zeit veralteten Namen Raëmses den damals gebräuchlichen Namen Heroopolis substituirt hätten, richtig wäre, so würden auch wir ihnen ohne alles Bedenken so viel geographisch-antiquarische Kenntniss ihres Vaterlandes zutrauen, ihnen aufs Wort hin zu glauben, dass Heroopolis und Raëmses identisch sei. Aber so liegen die Sachen nicht. Von einer solchen Substitution kann schon deshalb nicht die Rede sein, weil im hebräischen Texte der Name Raëmses gar nicht vorkommt. Das καὶ Ἡρώων πόλιν ist ganz einfach ein erläuternder Zusatz, und weiter nichts. Die Angabe des Textes, dass Josef seinem Vater ins Land Gosen (wofür die LXX ebenso wie der hebr. Text in Gen. 47, 11 „das Land Raëmses“ setzen) entgegengesandt habe und selbst ihm entgegengekommen sei, erschien ihnen zu weitschichtig und unbestimmt. Sie hielten es deshalb für zweckmässig, aus ihrer eignen Kenntniss des Landes die Angabe näher zu bestimmen und zu erläutern. Dass sie dabei das Richtige getroffen haben, dafür bürgt schon die seit der französischen Expedition wiedergewonnene Erkenntniss von der Lage des alten Heroopolis. Denn wenn Josef vom Herzen Aegyptens dem aus Palästina kommenden Jacob entgegengehen wollte, so konnte dies kaum auf einem andern Wege, als durch den Wady Tumilât geschehen, und auch Jakob konnte, von Kanaan kommend, und die Landenge zwischen dem Menzalehsee und dem arabischen Meerbusen durchschneidend, kaum einen andern Weg einschlagen, als die gebahnte Karawanenstrasse durch den Wady Tumilât. Und soll das

Ziel des Entgegenkommens bestimmter angegeben werden, so hat Heroopolis, als die östlichste Stadt Aegyptens auf diesem Wege, die höchste Wahrscheinlichkeit für sich, als dieses Ziel zu gelten. Wenn Hengstenberg aber Gen. 41, 45, wo die LXX dem On des Textes ohne Weiteres Heliopolis substituiren, als beweisende Analogie anführt, so verkennt er wiederum ganz, dass an unserer Stelle Heroopolis nicht statt Raëmses, sondern als nähere Bestimmung zu Gosen auftritt. Dagegen liegt es am Tage, dass die Analogie dieser Stelle ganz entschieden gegen Hengstenbergs Auffassung zeugt. Denn wäre Raëmses der veraltete, Heroopolis der gangbare Name gewesen, so wäre für die LXX in Exod. 12, 37, und nirgends anders, der Platz gewesen, dieses jenem zu substituiren. — Das weitere Argument Hengstenbergs aus der Bedeutung des Heroopolis als Heroenstadt, welches sich als griechische Uebersetzung des alten Namens Raëmses kund gebe (da die Stadt offenbar zum Gedächtniss der diesen Namen führenden Heroen-Könige so genannt worden sei), — hat, scheint uns, als rein aus der Luft gegriffen, gar keine Bedeutung.

Gegen die Identität von Raëmses und Heroopolis sprechen aber auch positive Gründe. Ganz nahe an der östlichen Grenze Aegyptens liegend, konnte Heroopolis unmöglich als Ausgangspunct des Zuges, so wahrscheinlich es auch ist, dass derselbe die Stadt oder ihre Umgegend berührt hat, angegeben werden. Der Ausgangspunct muss, wie sich aus Exod. 12—14 mit unzweifelhafter Sicherheit ergibt, ganz in der Nähe der ägyptischen Residenz gelegen haben. Mag man nun On, Bubastis oder Zoan als solche ansehen (Erl. 2), so erscheint doch immer die Identität von Heroopolis und Raëmses als eine Unmöglichkeit.

Dieselben Gründe sprechen auch gegen die Annahme von Lepsius (Chronol. I. 348 f.), der zwar die Identität von Raëmses und Heroopolis (= Mufâr) bestreitet, dagegen für die Identität von Raëmses und Abu-Keischid ein neues, wie er meint, entscheidendes Argument beibringt. Auf den Ruinen von Abu-Keischid ist nämlich schon zur Zeit der franz.-ägypt. Expedition eine Gruppe von drei Figuren aus einem Granitblocke gehauen entdeckt worden, welche die Götter Ra, Tum und zwischen ihnen den König Ramses II darstellen. — Wir können darin durchaus nicht ein zwingendes Argument erkennen. Denn das Vorhandensein eines Denkmals mit dem Bilde und Namen des grossen Königs Ramses in einer Stadt erscheint uns noch keineswegs als ein Beweis, dass diese Stadt von Ramses gebaut, oder nach ihm benannt gewesen sein müsse. Ramses der Grosse, der so glänzende Erobrungszüge nach Asien hin gemacht hat, kann sehr wohl etwa bei seinem siegreichen Wiedereintritt in Aegypten in Abu-Keischid, als der ersten bedeutenden Stadt Aegyptens, die er betrat, sich ein solches Denkmal haben setzen lassen, mochte die Stadt nun damals heissen, wie sie wollte.

2. Der Beweis Stickel's (l. c. S. 377 ff.) für die Identität von **Belbeis** und **Raëmses** führt diese Annahme wenigstens zu einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit. Zunächst tritt dafür die Autorität des in Sachen seines Vaterlandes Aegypten so genau unterrichteten Geographen Makrizi ein. Er berichtet, Belbeis sei eine alte Stadt, die vor der Erobrung durch die Moslemen bestanden habe, und die Hauptstadt des im Pentateuch genannten Landes Gosen sei. Ihre Lage passt vortrefflich zu allen Voraussetzungen, die wir dem Pentateuche entnehmen können. Denn dieser Lage, an einem der westlichsten Punkte Gosens, entspricht die Angabe, dass von ihr aus der Zug der Israeliten seinen Anfang genommen habe. So weit alte Zeugnisse hinaufreichen, erscheint Stadt und Umgegend von Belbeis als der eigentliche Ausgangspunct der Expeditionen gen Osten, so wie des Verkehrs nach dem arabischen Busen. Es lag an einem

alten Hauptkanale des Nils, durch den es mit den südlichen Gegenden Aegyptens in Verbindung stand.

Auch die Angabe in Exod. 1, 11, dass die Israeliten gezwungen worden seien, die Vorraths- oder Magazinstädte **Pitom** und **Raemes** für Pharao zu bauen, mag man dies nun von einem gänzlichen Neubau, oder von einer Erweiterung und Befestigung schon vorhandener Orte verstehen, passt sehr gut zu der oben beschriebenen Lage. Diese Städte wurden nicht, wie Ewald (I, 479) meint, zu königlichen Handelsstädten bestimmt, sondern zu Proviant- und Kriegsmagazinen, zu grossen Waffenplätzen, behufs Versorgung der weiter östlich in der Wüste stationirten Truppen mit Proviant und Munition, also nicht eigentlich zu Festungen selbst, die viel mehr weiter östlich angebracht werden mussten, wohl aber zu Vorrathskammern für dieselben. Als solche mussten sie so gelegen sein, dass die Communication zwischen ihnen und den Festungen selbst, so wie andererseits die Zufuhr aus dem Nilthale leicht und bequem herzustellen war. Pitom (*Πύτουμενος*), das, mit Abasieh identisch, am Eingange des Wady Tumilât, als der Hauptstrasse nach Osten, lag, entsprach dieser Forderung in hohem Grade. Schon die Zusammenstellung von Pitom und Raëmses berechtigt uns aber dazu, beide Städte, die zu gleichem Zwecke bestimmt waren, auch in demselben, zwischen dem Nilthale und der Ostgrenze vermittelnden, Landstriche zu suchen. Wie Abasieh auf dem Wege von Bubastis zur Ostgrenze, so liegt Belbeis auf dem Wege von Memphis zur Ostgrenze.

Ein schwieriger Punct, der weiter hier in Betracht kommen muss, ist die Bestimmung der damaligen **königlichen Residenz**. Denn dass Raëmses nicht ferne von derselben gelegen haben kann, ergibt sich mit Nothwendigkeit aus der Geschichte der Nacht, in der Israel sich zum Auszuge rüsten sollte. Wäre nun, wie auch wir noch im ersten Bande § 92, 5 als wahrscheinlich angenommen haben, Zoan oder Tanis, welches nahe beim Ausfluss des bubastischen Nilarmes in den Menzalehsee lag, als Residenz anzunehmen, so müsste das Resultat der voranstehenden Untersuchung, dass Raëmses mit Belbeis identisch sei, oder doch in der Gegend von Belbeis gelegen habe, fallen. Jene Annahme stützt sich auf zwei Bibelstellen. Die eine, Num. 13, 23, nach welcher „Hebron sieben Jahre vor Zoan Aegyptens“ gebaut ist, beweist nur, dass Zoan zu Moseh's Zeit schon eine verhältnissmässig alte und bedeutende Stadt in Aegypten war. Ueber die dermalige Residenz Aegyptens sagt sie nicht das Mindeste aus. Auch sonst nirgends im Pentateuch wird die Residenz namhaft gemacht. Gewichtiger aber erscheint die Angabe in Ps. 78, 12, 43, dass die Wunderplagen im Lande Aegypten, im Gefilde Zoan (*צִיִּן צוֹאן*), geschehen seien. Aber eine zwingende Beweiskraft kann auch dieser Stelle nicht zukommen. Das „Gefilde Zoan“ kann auch gar wohl das ganze Delta bezeichnen; und dies ist um so wahrscheinlicher, als ja doch die ägyptischen Plagen sich nicht auf die nächste Umgebung von Zoan beschränkt haben, sondern wie wiederholt ausdrücklich hervorgehoben wird, sich über ganz Aegyptenland erstreckten. Wenn aber der Psalmist das Delta nach Zoan benennt, so beweist dies allerdings, dass damals Zoan die bedeutendste Stadt, vielleicht die Residenz des Landes war, aber weiter auch nichts. — Bedenkt man aber, dass wir uns jetzt in einer Zeit befinden, wo vor nicht allzulanger Zeit das Joch der fremdländischen Hyksosdynastie zerbrochen, und die Hyksos nach Osten hin über die ägyptische Grenze vertrieben waren, von wo her stets ein Wiedereinbruch derselben zu befürchten stand (Exod. 1, 10), so erscheint es fast undenkbar, dass die ägyptischen Könige so weit im äussersten Norden ihre Residenz gewählt haben sollten. Die gegenwärtige nationale Dynastie, die aus Oberägypten vorgedrungen war, und dort also auch ihre Hauptstärke und ihren Stützpunkt hatte, konnte sich nicht so

weit nach Norden hin niederlassen. Tanis liegt über die vom Osten kommende Angriffslinie viel zu weit nördlich hinaus. Ein Angriff von da aus würde sich jedenfalls mehr nach Süden hin, nach dem Herzen des Landes zu, wohin auch der Wady Tumilât eine bequeme und gebahnte Strasse bot, gewandt haben, und würde, wenn die königliche Macht so tief im Norden stand, dieselbe leicht von Oberägypten haben abschneiden können. Viel mehr eignete sich daher eine der südlicher liegenden Hauptstädte des Landes, entweder Heliopolis, wie der arabische Geograph Kaswini (bei Stickel p. 383) angiebt, oder, noch besser zu der wahrscheinlichen Lage von Raëmses (= Belbeis) passend, das alterühmte Bubastis. Alle übrigen im Pentateuch gegebenen Voraussetzungen passen ebenso gut und noch besser auf eine dieser beiden Städte, als auf Zoan.

§ 34. Nehmen wir nun auf Grund der voranstehenden Untersuchung Belbeis als den muthmaasslichen Ausgangspunct des Zuges an, so haben wir weiter die Richtung festzustellen, in der er sich weiter bewegte. Der Zug soll dem Sinai zuwandern. Zu diesem Zwecke musste er die Nordspitze des arabischen Meerbusens umziehen. War nun die nördliche Begrenzung dieses Busens zur Zeit Moseh's wesentlich dieselbe, wie jetzt, so wird der Zug wahrscheinlich geradenweges auf der Karawanenstrasse, die von Belbeis nach Suez geht (Derb el-Bân), gewandert sein; Sukkot wird dann etwa in der Mitte dieser Strasse, Etam nördlich von Suez zu suchen sein. Da es nun aber in § 31, 1 fast bis zur Gewissheit wahrscheinlich geworden ist, dass damals das Nordende des Busens viel weiter nördlich, bis zu den Dünen von Arbek, die mit Belbeis ungefähr in gleicher Richtung liegen, sich erstreckt habe, so müssen wir statt jener südöstlichen, eine gerad-östliche Richtung voraussetzen, und den Zug durch den wasserreichen und bebauten Landstrich des Wady Tumilât ziehen lassen. Die Lage der ersten Station, Sukkot (= Hütten), bestimmt sich darnach von selbst. Der zweite Lagerplatz wird Etam genannt, und durch den Zusatz „am Ende der Wüste“ näher bezeichnet. Wir werden denselben auf den Arbekdünen (§ 31), zwischen den Bitterseen und dem Krokodilensee, zu suchen haben¹). Hier nun erhält Moseh den Befehl umzukehren, und das Volk zwischen Pihachiroth im Norden, Migdol im Westen, dem Meere im Osten und Baalzefon im Süden zu lagern. Mit Gewissheit ergibt sich wenigstens so viel aus den betreffenden Worten, dass der bereits an der Grenze zwischen Aegypten und Arabien angelangte Zug nicht, wie es Moseh's anfängliche Absicht war, das Nordende des Meerbusens umzog, sondern im ägyptischen Gebiete bleibend, längs der Westküste des Busens sich nach Süden wandte, und dort in eine Gegend kam, wo der Zug nach vorne und den beiden Seiten hin durch Meer und Berge und im Rücken durch Pharao's nachjagende Wagenburg umschlossen und eingeeengt war. Suchen wir auf der Westküste des Busens eine Gegend, die diesen Anforderungen entspricht, so finden wir sie in der Ebene

von Suez. Diese Ebene ist ausgedehnt genug, um zwei Millionen Menschen aufzunehmen; sie ist im Westen und Südwesten durch das Gebirge Atâkah (§ 29) abgeschnitten, welches hier so nahe an das durch eine rapide westliche Krümmung (§ 30) sich erweiternde Meer vorspringt, und die Küste so sehr einengt, dass nur wenige Menschen nebeneinandergehend sie passiren können. — Kam der Zug aus Norden, oder Nordwesten, so kann nur die Ebene von Suez der dritte Lagerplatz gewesen sein, und auch nur hier der Durchgangspunct durchs Meer gesucht werden²⁾. —

1. Den Namen **Etam** erklärt Jablonsky aus dem Aegyptischen durch Meeresgrenze. Wäre er semitischen Ursprungs, so müsste er mit $\text{יַתָּן} = \text{perennitas}$ combinirt werden. Er würde dann im Gegensatze zu den bald versiegenden Bächen der Wüste einen von perennirenden Wasserfluthen bespülten Ort bezeichnen. Die Frage, ob das „Ende der Wüste“, wo Etam gelegen war, von der ägyptischen (wie 14, 3. 11) oder von der arabischen Wüste, die sich beide bei Etam berührten, zu verstehen sei, möchte zu Gunsten der letztern Auffassung zu entscheiden sein, wenn man berücksichtigt, dass auch der ganze Wüstenstrich an der Ostküste des Meerbusens den Namen Wüste Etam führte (Num. 33, 8 vgl. § 39, 5).

2. Die **Ebene von Suez** „ist beinahe zehn englische Meilen lang und ebenso breit, dehnt sich in allmäliger Senkung von Adschrud (§ 31, 1) nach dem Meere westlich von Suez aus, und von den Hügeln am Fusse des Atâkah bis zum Meeresarme nördlich von Suez“ (Robinson I, 71). In den hier angegebenen Grenzpunkten der Ebene glauben wir, mit verhältnissmässig grosser Sicherheit die in Exod. 14, 2 gegebenen Orte wiederzufinden. Hier heisst es: „Rede mit den Kindern Israel, dass sie umkehren und sich lagern vor Pihachiot, zwischen Migdol und dem Meere, und vor Baalzefon; ihm gegenüber sollen sie sich lagern an dem Meere“. Pihachiot finden wir, selbst auch dem Namen nach, wieder in Adschrud; denn Pi ist bloss ägyptischer Artikel, weshalb der Ort auch anderwärts bloss Hachiot genannt wird (Num. 33, 8), und für die dann sich ergebenden Lautvertauschungen giebt es Analogien genug (vgl. Stickel p. 391). Migdol ist jedenfalls in der dem Meere gerade entgegengesetzten Richtung zu suchen (nach Ex. 14, 2), also beim Berge Atâkah, sei es nun, dass Migdol (= Thurm) eine Festung im oder am Gebirge war, oder dass, wie Tischendorf vermuthet, der Gipfel des Atâkah selbst diesen Namen geführt habe. Die LXX geben es durch Μαγδών , und Hengstenberg (p. 59) hält sich deshalb für berechtigt, an die spätere, 12 römische Meilen südlich von Pelusium liegende Festung Magdolum zu denken. Aber die Undenkbarkeit, dass während die drei übrigen Grenzpunkte des Lagerplatzes sich in der Gegend von Suez befinden, der vierte 15 geographische Meilen nördlicher liegen soll, wird durch die Bemerkung, dass dort eine militärische Grenzbesatzung gelegen, nicht aufgehoben. Auch würden, selbst von der Entfernung abgesehen, die Israeliten dann nicht sich zwischen Migdol und dem Meere, sondern vielmehr das Meer sich zwischen Migdol und den Israeliten befunden haben. Baalzefon (= Typhon's Stätte) ist nicht weiter nachweisbar. Nach der Beschreibung in Exod. 14, 2 muss es im Süden der Suezebene gesucht werden.

Den Durchgangspunct durch das Meer werden wir demnach wahrscheinlich bei Suez zu suchen haben. Ob aber damals schon die Suez-Furth vorhanden war, und ob das Meer an dieser Stelle auch damals nur, wie jetzt, die Breite von 3450 Fuss gehabt

habe, ist wenigstens stark zu bezweifeln. Denn in diesem Falle würde eine Wiederkehr der durch den Ostwind gespaltenen Gewässer schwerlich im Stande gewesen sein, das ganze Heer Pharaos zu begraben. Indess ist auch die eigenthümliche Configuration des Meeres bei Suez zu berücksichtigen. Ging der Weg durch das Meer, wie es gar nicht unwahrscheinlich ist (§ 28, 2. 4), nicht in gerader östlicher, sondern etwas mehr in südöstlicher Richtung, (was von der Richtung des Windes, der die Trockenlegung bewirkte, abhängig war,) so war die Strecke auch nach der jetzigen Begrenzung des Meeres breit und tief genug, um Pharaos ganzes Heer aufzunehmen und zu begraben.

Die Auffassung des Zuges, welche du Bois-Aymé und Stickel ausgesprochen haben, weicht von der unsrigen nur in Beziehung auf den letzten Lagerplatz und den Durchgangspunct ab. Jene Gelehrten verlegen nämlich den Durchzug nicht nach Suez, sondern an die vorausgesetzte Furth bei Adschrud (§ 31, 1). Aber dem widerstrebt Mancherlei. Zunächst entspricht die Gegend um Adschrud herum durchaus nicht den Forderungen, welche wir dem Texte zufolge an die letzte Lagerstätte machen müssen. Hier fehlt eine Ebene, die weit genug wäre, um zwei Millionen Menschen aufzunehmen, hier fehlen ferner die unzugänglichen schroffen Bergwände, welche mit dem Meere zusammen Israel von drei Seiten hätten einengen können. Zwar sagt du Bois-Aymé (bei Rosenmüller III, 265): „Die biblische Beschreibung passt vollkommen auf die Stellung, die ich dem israelitischen Heere gebe; denn die Bergkette, die man gegen Süden erblickt, scheint sich bis an das Ufer zu verlängern.“ Man fühlt es aber dieser Rede an, dass dem Verfasser, trotz der Sicherheit seiner Worte, doch eine gewisse Incongruenz der Gegend mit der biblischen Schildrung zum Bewusstsein gekommen ist. — Auch die Reihenfolge der Grenzpunkte in Exod. 14, 2 fügt sich dieser Auffassung nicht, denn danach müsste Adschrud im Südosten des Lagerungsplatzes liegen, während es doch nach Exod. 14, 2 im Norden desselben gelegen haben muss. Du Bois-Aymé fügt hinzu (bei Rosenm. III, 268): „Ueberdiess sind beide Meinungen (die Annahme des Durchzugs bei Adschrud einerseits und bei Suez andererseits) so wenig von einander unterschieden, dass es beinahe gleichgültig ist, ob man die eine oder die andre annimmt. Die Lage des Kastells Adschrud, vor welchem sich die Israeliten gelagert hatten, und die grosse Wahrscheinlichkeit, dass damals das Meer bei Suez viel tiefer war, als jetzt, bestimmen meine Meinung“, — sehr begreiflich, weil sich der Durchzug nach der Meinung des gelehrten Franzosen ganz natürlich, ohne alle wunderbare Mitwirkung Gottes, zugetragen haben muss. Für uns ist gerade die grössere Tiefe des Meeres bei Suez ein Grund mehr für die Bevorzugung dieses Punctes, nicht aus Wundersucht, sondern weil wir dem Texte gerecht werden wollen. — Stickel bevorzugt Adschrud aus einem andern Grunde. Dieser scharfsinnige Gelehrte würde ohne Zweifel den Durchgangspunct nach Suez hin verlegt haben, wie die Beschreibung des Textes im Vergleich mit der Configuration des Bodens es unbedingt fordert, wenn nicht seine vorgefasste Meinung, dass zwischen dem Aufbruch aus Raëmses und der Ankunft am jenseitigen Ufer des Meeres nur drei Tage gelegen haben könnten (§ 28, 7), ihn gezwungen hätte, davon abzulassen. Denn freilich die Entfernung von Etam bis zur Ebene von Suez ist so gross, dass man sich schwerlich wird überreden lassen können, der Heereszug Israels habe diesen Weg in einem einzigen Tage zurückgelegt. Aber wir haben schon oben darauf aufmerksam gemacht, dass die Reise von Etam bis zum Durchgangspunct des Meeres längere Zeit in Anspruch genommen haben müsse, da in derselben Zeit die Botschaft von Etam nach der Residenz und der Marsch des königlichen Kriegsheeres von der Residenz nach dem Durchgangspunct (also wenigstens zwei Tage) liegen (§ 28, 7).

3. Schliesslich geben wir noch eine kurze Uebersicht und wo nöthig Beurtheilung der **anderweitigen Auffassungen des Durchzuges**. Eine der ältesten ist die neuerdings mit grosser Zuversicht und Beharrlichkeit von **K. v. Raumer** vertheidigte, der auffallender Weise auch v. Lengerke Beifall gezollt hat (Kenaan I, 432 ff.). In allem Wesentlichen stimmt ihr auch J. V. Kutscheit l. c. bei. Sie ist zuerst von Sicard (vgl. Paulus, Samml. V, 211 ff.), der den betreffenden Weg selbst bereist hat, aufgestellt worden. Sicard setzt jedoch die Stadt Raëmses, den Ausgangspunct des Zuges, in die Gegend des Dorfes Besâtin (§ 29), während Raumer Raëmses nicht als Namen einer Stadt, sondern als Namen des Landes Gosen fasst, und sich die Gegend von Heliopolis oder On als den ersten Sammelpunct des Zuges denkt, der sich von da südlich nach Latopolis oder Babylon, dann östlich durch das Thal der Verirrung gewandt habe, zunächst in der Absicht, den gewöhnlichen Karawanenweg, der durch dies Thal nach Suez führt, zu ziehen, um die Nordspitze des Meerbusens zu umgehen. Sukkot läge dann in der Gegend des Dorfes Besâtin, Etam in der Nähe des Brunnens Gandelhi, da wo die Karawanenstrasse eine nordöstliche Richtung, zwischen den beiden nördlichen Gebirgsstöcken hindurch, nimmt (§ 29). Statt nun aber die anfängliche Absicht wirklich auszuführen, hätte der Zug, auf Gottes ausdrücklichen Befehl, von dem gewöhnlichen Karawanenwege ablenkend, den Weg durch den Wady er-Ramljeh und den Wady et-Tawârik nach der Meeresebene Bede einschlagen müssen. Hier holte sie nun Pharao mit seinem Kriegsheere ein. Vor sich das tiefe Meer, das hier gegen 3 deutsche Meilen breit ist, im Norden den Berg Atâkah, gegenüber im Süden den Berg Kuaibe, und hinter sich Pharao's Wagenburg waren sie nach menschlichen Aussichten verloren. Aber Gott bahnte ihnen durch einen die ganze Nacht wehenden Ostwind einen Weg durchs Meer, und ihn wandernd, befanden sie sich am andern Morgen jenseits des Meeres an einem Orte, der noch jetzt bei den Arabern Mosehsquellen (Ayun Musa) heisst. — Diese Auffassung hat auf den ersten Blick sehr viel Ansprechendes. Aber eine nähere Erwägung zeigt, dass sie von unüberwindlichen Schwierigkeiten gedrückt wird. Sie ruht in ihren Hauptmomenten nicht auf Schriftdaten, sondern auf den Angaben des Josephus, (ant. 2, 15, 1), dass die Israeliten von Raëmses aus über den Ort gezogen seien, wohin später Babylon gebaut worden (Latopolis, Alt-Kairo). Wie gering aber die Autorität des Josephus in solchen Sachen ist, bedarf keiner besondern Erörterung. Sie beruft sich ferner auf die Tradition, die das Thal als Wady et-Tih (Thal der Verirrung) bezeichne, und die die Stelle bei Ayun Musa als Durchgangspunct bezeichnet. Aber was Erstres betrifft, so ist der Name Wady et-Tih erst durch Sicard aufgekomen, und in Betreff des Zweiten ist Niebuhrs warnende Bemerkung (Beschreib. v. Arabien S. 404), dass die Araber die Kinder Israel jedesmal an derjenigen Stelle durch das Meer gegangen sein lassen, wo man sie deswegen fragt, wohl zu beachten. Als entscheidende Gegengründe sind besonders anzuführen: 1) Raëmses ist stets Städte-, nie Landes-Name (vgl. § 33); 2) das **אֶרֶץ**, welches immer ein Umkehren bezeichnet, kommt nicht zu seinem Rechte; 3) ebenso wenig der Ausdruck „Etam, am Ende der Wüste“, denn nach Raumer's Hypothese lag Etam nicht am Ende, sondern gerade mitten in der Wüste; 4) sie statuirt ohne alle Berechtigung ein doppeltes Etam, nämlich eins in der ägyptischen Wüste und eins in der Wüste des peträischen Arabiens; 5) sie lässt den Durchzug durchs Meer an einem Puncte vor sich gehen, der zwar nicht für das Wunder der Trockenlegung, wohl aber für den natürlichen Vorgang des Hindurchwanderns in der angegebenen Zeit zu breit ist. Die Breite des Busens beträgt nämlich hier sechs Stunden. Von der Nacht, in welcher der Durchzug stattfand, wurden gewiss ein Paar Stunden consumirt, ehe das Meer so

weit durch den Ostwind trocken gelegt war, dass der Durchzug beginnen konnte; und bei der Morgenwache (um 2 Uhr) waren sie auf dem gegenüberliegenden Ufer.

Eine zweite Klasse von Auslegern lässt die Israeliten bei Suez durchs Meer ziehen. So Niebuhr, Robinson, Hengstenberg, Laborde, Ewald, Tischendorf u. v. A. Doch weichen dieselben in der Bestimmung des Weges, auf welchem der Zug in die Gegend von Suez kam, mehrfach von einander ab. **Hengstenberg** lässt den Zug von der Stadt Raëmses, das ihm gleich Heroopolis ist, ausgehen. Etam liegt an der gegenwärtigen Nordspitze des Meerbusens. Von da kehrte der Zug um, d. h. wieder ins ägyptische Gebiet zurück, und zog längs der Westküste des Busens bis Suez, wo er durch das trockengelegte Meer wanderte. Im Allgemeinen stimmt damit auch **Robinson** überein, der zwar die Frage, ob Heroopolis mit Raëmses identisch sei, offen lässt, aber doch nicht im Geringsten daran zweifelt, dass Raëmses im Wady Tumilât, nicht weit vom nördlichen Ende der Bitterseen lag. Die Widerlegung dieser Ansicht ergibt sich aus den voranstehenden Untersuchungen von selbst. **Ewalds** Auffassung ist mit der Hengstenberg'schen nahe verwandt, nur viel confuser als sie (vgl. Stickel's Beurtheilung ders. p. 358 ff.). **Laborde** fasst Raëmses als Bezeichnung des ganzen Landes Gosen, lässt die Israeliten sich erst zu Sukkot sammeln, und von da aus in gerader östlicher Richtung nach Etam, das er in die Gegend von Adschrud legt, ziehen. Dort hätten sie aber auf Gottes Befehl die gerade östliche Richtung verlassen und sich südöstlich nach Suez zu gewandt, von wo sie in südöstlicher Richtung den Busen durchziehend bei Ayun Musa herausgekommen seien. Eine Beurtheilung d. h. Widerlegung dieser Ansicht halten wir nach dem Voranstehenden für unnöthig. **Tischendorf** lässt den Zug von Heliopolis ausgehen, führt ihn bis nahe an das Nordende der Bitterseen (die auch nach seiner Ansicht damals die Nordgrenze des Meerbusens bildeten) und von da umbiegend in südöstlicher Richtung nach Suez, und trifft somit mit unserer eigenen Auffassung in mehreren wesentlichen Puncten zusammen.

Schliesslich und bloss der Vollständigkeit halber mag noch die abentheuerliche Meinung **Thierbach's** (Erfurter Osterprogramm 1830) erwähnt werden. Nach ihm ziehen die Israeliten von Heliopolis = Raëmses aus, gelangen über Pitom = Etam an das Schilf- oder mittelländische Meer und ziehen durch den Menzalehsee, wo das Phosphoresciren des Meeres und eine stark elektrische, säulenartig herabhängende Wolke, die durch das Umsetzen des Windes hinter sie getrieben wurde und sich dann als Feuerwirbel entlud, ihnen Licht, Schutz und Rettung, den Aegyptern aber Tod und Verderben brachte. Vgl. Stickel p. 331 f.

Die Hyksos und die Israeliten.

Quellen sammlungen in Bunsen's Urkundenbuch, als Beigabe zum 3. Theile seines ägyptolog. Werkes, in C. Meier, Judaica. Jen. 1832; und in Stroth, Aegyptiaca. Goth. 1782.

Literatur: Jac. Perizonii Aegyptiarum originum investigatio. Lugd. Bat. 1711. c. 19 p. 327 ss. — Fr. Buddei, Hist. ecclst. V. T. I. III § 24 Ed IV p. 560 ss. — Thorlacius de Hycosorum Abari. Copenh. 1794. — J. Chr. C. Hofmann, Unter welcher Dynastie haben die Israeliten Aegypten verlassen? In den Studd. und Kritt. 1839, II p. 393 ff. Ders. Aegyptische und israelitische Zeitrechnung, ein Sendschreiben an Dr. Böckh. Nördl. 1847. — E. Heng-

stenberg, Manetho und die Hyksos, in dess. Schrift: Die Bb. Moses und Aegypten. Berl. 1841. p. 236 ff. — E. Bertheau, Zur Gesch. d. Isr. p. 227 ff. — H. Ewald, Gesch. d. Isr. I, 445 ff. — C. v. Lengerke, Kanaan I, 360 ff. — A. Böckh, Manetho und die Hundssternperiode. Berl. 1845. — Chr. C. J. Bunsen, Aegyptens Stelle in der Weltgesch. 5 Bde. Hamb. 1845—56. — R. Lepsius, die Chronologie der Aegypter. I. Berl. 1849; Ders. in Herzogs Realencyklop. d. prot. Theol. I, 144 ff. — J. L. Saalschütz, Forschungen auf d. Gebiete d. hebr. ägypt. Archäologie. Königsb. 1851, III. Die manethonischen Hyksos p. 41 ff. — M. Uhlemann, Israeliten u. Hyksos in Aegypten. Leipz. 1856. — A. Knötel, de pastoribus qui Hyc-sos vocantur deque regibus pyramidum auctoribus Lps. 1856. — Vgl. auch: J. G. Müller, krit. Untersuchung der Taciteischen Berichte über d. Urspr. der Juden, in d. Studd. u. Kritik. 1843. IV p. 893 f. — Fr. Delitzsch, Commentar zur Genesis. 2. Aufl. 1853. II, 71 ff. und Nachtr. S. 221 f. — A. Knobel, Die Völkertafel der Genesis. Giessen 1850 p. 208 ff. Ders., Genesis p. 271 ff.

§ 35. Unter welcher ägyptischen Dynastie und unter welchem Könige zunächst die Einwanderung, dann der Beginn des Druckes und endlich der Auszug der Israeliten stattgefunden habe, — darüber giebt der Pentateuch gar keine Auskunft. Wir sind daher für die Beantwortung dieser Fragen an die ägyptischen und anderweitigen profanen Geschichtsquellen gewiesen, und es kommt darauf an, aus ihnen diejenigen Zeiten ausfindig zu machen, welchen die im Pentateuche berichteten Zustände und That-sachen angehören. Das einfachste und nächstliegende Mittel, hierüber ins Klare zu kommen, wäre freilich die Synchronistik; leider herrscht aber gerade im Gebiete der Chronologie, auf ägyptischer wie auf biblischer Seite, so grosse und vielfache Unsicherheit, Unklarheit, ja Verwirrung, dass vorläufig noch die Synchronistik ein höchst unsicheres und daher unbrauchbares Mittel zur Erkenntniss der Coincidenzpunkte ägyptischer und israelitischer Geschichte ist. Unsere Kunde vom Thatsächlichen der ältesten ägyptischen Geschichte beschränkt sich aber meist auf nackte Dynastienkataloge, die an und für sich noch keine Anhaltspunkte für eine Nebeneinanderstellung mit der israelitischen Geschichte bieten. Doch hat uns Josephus aus dem alten Geschichtswerke Manetho's zwei grössere Fragmente erhalten, deren Inhalt sich mehrfach mit der pentateuchischen Geschichte berührt. Der erste manethonische Bericht handelt von der Hyksosdynastie und enthält unverkennbare Spuren von Beziehungen der Israeliten zu dieser Dynastie¹⁾; der zweite identificirt die Israeliten mit einer Anzahl Aussätziger, die der König Amenophis aus Aegypten vertrieben haben soll²⁾. Dieselbe Sage in theilweise modificirter Gestalt finden wir auch bei Chaeremon und Lysimachus wieder, und von diesem letztgenannten Gewährsmann ist sie auf Apion, Diodor von Sicilien, Tacitus und Justinus übergegangen³⁾.

1. Der erste manethonische Bericht (über die Herrschaft der Hyksos) ist aufbewahrt bei Joseph. c. Apion. I, 14. Hier heisst es: „Manetho, ein in griechischer Bildung wohl erfahrener Aegypter, hat in griechischer Sprache seine vaterländische Geschichte, wie er selbst bezeugt nach den heiligen Urkunden seines Volkes, beschrieben und den Herodot sehr oft der Unwissenheit und des Irrthums in ägyptischen Dingen bezüchtigt. Dieser Manetho nun hat im zweiten Buche seiner Aegyptiaca Folgendes (ich will seine eigenen Worte hierhersetzen) über uns (Juden) geschrieben: „Bei uns (Aegyptern) herrschte ein König mit Namen Timaus. Unter diesem fielen, ich weiss nicht „wie, in Folge göttlichen Zornes unerwartet aus den östlichen Ländern Leute von un- „berühmtem Geschlechte, aber grossem Muthe, in Aegypten ein und eroberten es leicht „und ohne Kampf. Sie machten sich die Fürsten des Landes unterthänig, verbrannten „die Städte, zerstörten die Tempel der Götter, misshandelten die Einwohner aufs Grausamste, indem sie dieselben theils tödteten, theils mit Weibern und Kindern zu Sklaven „machten. Endlich wählten sie einen aus ihrer Mitte, mit Namen Salatis, zum Könige. „Dieser residirte zu Memphis, trieb von Ober- und Unterägypten Tribut ein und legte in „die dazu geeigneten Städte militairische Besatzungen. Mit besonderm Fleisse befestigte „er die östlichen Landestheile, um einem etwaigen Einfall der Assyrier, welche damals „sehr mächtig waren, begegnen zu können. Da er im saitischen Nomos eine sehr „gelegene Stadt fand, die im Osten des bubastischen Stromes lag, und in einem alten „theologischen Berichte Avaris genannt wird, so befestigte er dieselbe aufs Stärkste „und versah sie mit einer Besatzung von 240,000 Bewaffneten. Hieher kam er alle Jahre „um die Zeit der Aernte, theils um den Ort zu verproviantiren und die Besatzung zu besolden (*σιτομετρῶν καὶ μισθοφορίαν παρέχόμενος*), theils um zur Einschreckung der „Ausländer seine Truppen in den Waffen zu üben. Er starb nach 19jähriger Regierung. „Nach ihm regierte Beon 44 Jahre, dann Apachnas 36 J. und 7 Monate, dann Apophis 61 Jahre und Janias 50 J. und 1 M., nach diesen Allen Assis 42 J. und 2 M. „Dies waren ihre sechs ersten Könige, die fortwährend Krieg führten und Aegypten von „Grund aus zu verderben trachteten. Das ganze Volk wurde Hyksôs, d. i. Hirtenkönige (*βασιλεῖς ποιμένες*) genannt, denn Hyk bedeutet in der heiligen Sprache König und „Sôs ist in dem gemeinen Dialekte so viel wie Hirte. Aus der Zusammensetzung beider „ist Hyksôs geworden. Einige halten sie aber für Araber.“ — In einer andern Handschrift (*ἐν δ' ἄλλῃ ἀντιγραφῇ*), schaltet Josephus ein, habe ich gefunden, dass Hyk nicht Könige, sondern vielmehr gefangene Hirten anzeige; denn Hyk oder Hak, mit Aspiration gesprochen (*δασυνόμενον*), bedeutet im Aegyptischen Gefangene; und das erscheint mir wahrscheinlicher und mehr mit der alten Geschichte übereinstimmend. — „Diese Hirtenkönige und ihre Nachkommen hätten“, fährt Manetho fort, „über Aegypten „511 Jahre geherrscht. Darauf aber hätten sich die Könige der Thebais und des übrigen „Aegyptens gegen die Hirten erhoben und einen grossen und langwierigen Krieg gegen „sie geführt. Unter einem Könige mit Namen Alisphragmuthosis seien sie besiegt, „aus dem übrigen Aegypten vertrieben und in dem Gebiete von Avaris, das 10,000 Morgen Landes umfasste, eingeschlossen worden. Dieses hätten die Hirten mit einer grossen und starken Mauer umringt, damit alle ihre Habe und ihre Beute sicher und wohl- „verwahrt sei. Aber Thummosis, der Sohn des Alisphragmuthosis habe mit 480,000 „Mann den Ort belagert und zu erobern versucht. Da er aber bald an dem Erfolge der „Belagerung verzweifelte, habe er mit ihnen eine Capitulation abgeschlossen, der zufolge „sie freien Abzug erhalten und Aegypten verlassen sollten. Sie seien dann mit Weib und „Kind, mit Hab und Gut, an Zahl nicht geringer als 240,000 Personen, durch die

„Wüste nach Syrien gezogen. Weil sie sich aber vor der assyrischen Macht, welche damals Asien beherrschte, gefürchtet, hätten sie sich in dem heutigen Judäa niedergelassen und dort eine Stadt gebaut, die so viel tausend Menschen aufnehmen könnte, und sie Hierosolyma genannt.“ — In einem andern Buche der Aegyptiaca erzählt Manetho von den Hirten, dass sie in den heiligen Büchern als Gefangene bezeichnet würden. Denn unsere Vorfahren haben sich stets mit Viehzucht beschäftigt, deshalb hiessen sie Hirten; auch sind sie nicht ohne Grund von den Aegyptern Gefangene genannt worden, da unser Ahnherr Josef sich selbst vor dem ägyptischen Könige einen Gefangenen nannte.“

2. Der zweite manethonische Bericht (über die Vertreibung der Aussätzigen) findet sich bei Josephus (c. Apion. I, 26 f.) und lautet: „Manetho, der versprochen hat, die ägyptische Geschichte aus den heil. Schriften zu erläutern, erzählt zuerst, dass unsre Vorfahren, in vielen Myriaden nach Aegypten gekommen, dessen Einwohner unterjocht hätten. In der nachfolgenden Zeit aber seien sie verjagt worden, hätten Judäa eingenommen und daselbst Jerusalem und den Tempel gebaut. Soweit folgt er alten Aufzeichnungen. Dann aber nimmt er sich die Freiheit, unglaubliche Fabeln und Sagen (*μυθεύμενα καὶ λεγόμενα, λόγους ἀπιθάνους*; — nach L. I. c. 16: *οὐκ ἐκ τῶν παρ' Αἰγυπτίοις γραμμάτων, ἀλλ', ὡς αὐτὸς ὡμολόγηκεν, ἐκ τῶν ἀδεσπότως μυθολογουμένων προστέθεικεν*) von den Juden vorzubringen, indem er unsre Vorfahren mit einer Anzahl aussätziger Aegypter vermischt, die ihres Aussatzes und andrer Krankheiten wegen aus Aegypten verjagt wurden. Zu dem Zwecke führt er einen König Amenophis auf, dessen Name erdichtet ist, weshalb er auch nicht wagt, seine Regierungsdauer zu bestimmen, was er sonst allenthalben mit grosser Sorgfalt thut. An diesen Amenophis knüpft er nun jene Fabeln, und vergisst dabei, dass nach seinen eigenen Angaben seit der Vertreibung der Hirten 518 Jahre vergangen sein müssten. Denn als sie auszogen, regierte Thutmosis (Thummosis). Von ihm bis auf Sethos sind 393 J. verflossen, Sethos regierte 59 J., und dessen Sohn Rampses 66 J. Dann erst schiebt er den falschen Amenophis ein, und erzählt: „Amenophis begehrte, wie einst vordem der König Horos, die Götter zu sehen. Diesen Wunsch offenbarte er einem weisen Manne, der gleichfalls Amenophis hiess, und erfuhr von ihm, dass er zuvor das ganze Land von allen Aussätzigen und Unreinen säubern müsse. Der König liess nun alle Unreinen aus ganz Aegypten zusammenbringen, 80,000 an der Zahl, und schickte sie in die östlich vom Nil gelegenen Steinbrüche zu Zwangsarbeiten. Unter den Aussätzigen waren aber auch einige gelehrte Priester. Unterdess gereute es jenen Amenophis, dass er dem Könige den Rath zur Vertreibung der Aussätzigen gegeben, weil er befürchtete, dass der Zorn der Götter über dieser Gewaltthat erregt sei, und da er bald darauf eine Offenbarung hatte, dass die Aussätzigen, von Auswärtigen unterstützt, dreizehn Jahre über Aegypten herrschen würden, und es nicht wagte, dies dem Könige zu sagen, so tödtete er sich selbst und hinterliess eine schriftliche Nachricht darüber, die den König in grosse Angst versetzte. Nachdem die Aussätzigen nun lange Zeit schwere Arbeit in den Steinbrüchen verrichtet hatten, räumte der König ihnen auf ihre Bitte die einst von den Hirten bewohnte, jetzt aber verödete, Stadt Avaris ein. In den alten theologischen Berichten heisst diese Stadt Typhonsstadt (*Τυφώνιος*). Als nun die Aussätzigen dort eingezogen waren, wählten sie sich einen Priester von Heliopolis, mit Namen Osarsiph, zum Oberhaupte, und schworen, ihm in allen Dingen zu gehorchen. Dieser befahl ihnen zuerst, keine Götter zu verehren, sich der in Aegypten als göttlich verehrten Thiere nicht weiter zu enthalten, sondern sie ohne Unterschied zu schlachten

„und zu essen, und ausserdem mit keinem Menschen Gemeinschaft zu haben, der nicht zu ihnen gehörte. Auch gab er ihnen noch viele andre Gesetze, die den ägyptischen Sitten geradezu entgegen waren. Dann liess er die Stadt mit Mauern befestigen und rüstete sich zum Kriege gegen Amenophis. Zu den von Thutmosis vertriebenen Hirten in Jerusalem sandte er Boten und forderte sie zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung gegen Aegypten auf. Die Hirten folgten mit grosser Freude diesem Rufe und kamen mit 200,000 Mann nach Avaris. Der König Amenophis verlor, an jene Weissagung sich erinnernd, allen Muth. Er nahm die heiligen Thiere zu sich, verbarg die Bildnisse der Götter, brachte seinen fünfjährigen Sohn Sethos, der auch nach seinem Vater Rampses Ramesses genannt wurde, zu einem Freunde in Sicherheit und zog dann mit 300,000 Mann gegen die Feinde. Doch wagte er nicht, aus Furcht vor den Göttern, sie anzugreifen, sondern zog sich mit seinem Heere und den heiligen Thieren zu einem freiwilligen 13jährigen Exile nach Aethiopien zurück, dessen König ihm durch Bande der Dankbarkeit verbunden war. Die Solymiter aber in Verbindung mit den Aussätzigen verübten gegen die zurückgebliebenen Aegypter die grössten Grausamkeiten, sie zündeten die Städte und Dörfer an, zerstörten die Tempel und brauchten das Holz der Götterbilder, um das Fleisch der heiligen Thiere damit zu kochen. Die Priester wurden gezwungen, mit eigener Hand die heiligen Thiere zu schlachten und wurden dann nackt davon gejagt. Der Gründer dieses Staates war ein vormaliger Priester von Heliopolis, der nach dem Gotte Osiris, welcher dort verehrt wird, Osarsiph hiess, jetzt aber sich Moyses nannte. Nach Ablauf des 13jährigen Exils kamen Amenophis und sein Sohn Rampses, jeder an der Spitze eines starken Heeres, aus Aethiopien nach Aegypten zurück, sie besiegten die Hirten und die Aussätzigen und verfolgten sie bis an die syrische Grenze.“ — Im Folgenden weist dann Josephus die Absurdität dieses Märchens nach.

3. Der manethonische Bericht über die Aussätzigen findet sich in mehrfach veränderter Gestalt auch noch bei andern Schriftstellern. **Chaeremon** (bei Joseph. c. Ap. I, 32) erzählt: Dem König Amenophis erschien die Göttin Isis im Traume, und beklagte sich, dass ihr Tempel im Kriege zerstört worden sei. Auf den Rath des Priesters Phritiphas, er werde von der Göttin nicht mehr beunruhigt werden, wenn er Aegypten von allen Aussätzigen reinige, habe er 25,000 derselben vertrieben. Ihre Anführer, die Schriftgelehrten Moyses und Josepos (deren ägyptische Namen Tisithes und Peteseeph lauteten) führten sie nach Pelusium; dort vereinigten sie sich mit einer Schaar von 380,000 Mann, die Amenophis, mit dem Verbote nach Aegypten zu kommen, dort gelassen hatte, und fielen in Aegypten ein. Amenophis vermochte nicht, ihren Angriff Widerstand zu leisten, und floh nach Aethiopien. Seine hochschwangere Gemahlin konnte ihn nicht auf der Flucht begleiten und verbarg sich in einer Höhle. Sie gebor einen Sohn, der, als er herangewachsen war, die Juden, gegen 200,000 Mann stark, nach Syrien vertrieb und seinen Vater aus Aethiopien zurückberief.

In noch abentheuerlicherer Gestalt tritt dieselbe Sage bei **Lysimachus** (bei Joseph. c. Ap. I, 34) auf: Unter der Regierung des Königs Bokchoris habe das Volk der Juden, weil mit Aussatz, Krätze und andern Krankheiten behaftet, bei den Tempeln eine Zuflucht gesucht, und sich mit Betteln ernährt. In Folge dessen wurde das Land von Seuchen, Unfruchtbarkeit und Theuerung heimgesucht. Das Orakel des Ammon gab den Rath, die Tempel von den unreinen und gottlosen Menschen zu reinigen, und dieselben in die Wüste zu deportiren, alle Aussätzigen und Krätzigen aber zwischen bleierne Tafeln gebunden ins Meer zu werfen. Dies geschah auch. Die Deportirten hielten in

der Wüste Rath, was zu thun sei, zündeten bei hereinbrechender Nacht Fackeln und Lichter an, stellten Wachen aus, und fasteten, um sich die Götter geneigt zu machen. Am andern Morgen gab ihnen ein gewisser Moyses den Rath, in geordnetem Zuge vorwärts zu gehen, bis sie in bewohnte Länder kämen. Ausserdem befahl er ihnen, in Zukunft keinem Menschen mehr wohlzuwollen, und alle Tempel und Altäre, so viel sie deren anträfen, zu zerstören. Nach vielen Beschwerden kamen sie in Judäa an, plünderten und verbrannten alle Tempel, und bauten eine Stadt, die sie zum Andenken an ihre Thaten Hierosyla nannten. Da aber später dieser Name ihnen zur Schmach gedeutet wurde, änderten sie ihn in Hierosolyma.

Apion im 3. B. seiner ägyptischen Geschichte (bei Joseph. c. Ap. II, 2) hält sich an den Bericht des Lysimachus, schmückt denselben jedoch noch mit der „glaubwürdigen“ Nachricht aus, wie bei dieser Gelegenheit der Sabbath entstanden sei. Die Juden seien nämlich nach sechstägigem Marsche durch die Wüste in Judäa angekommen; da hätten aber Geschwüre in den Eingeweiden sie genöthigt, den siebenten Tag zu ruhen, und weil diese Krankheit in Aegypten Sabbatosis heisst, hätten sie diesen Tag Sabbath genannt.

Tacitus (Hist. 5, 2—5) geht bei Gelegenheit der Zerstörung Jerusalems auf den Ursprung des Judenvolkes zurück. Er führt die ihm bekannten Meinungen über dieses Problem an, ohne sich selbst für eine von ihnen zu entscheiden. Nach den Einen seien die Juden aus Kreta gekommen, damals als Jupiter den Saturn vom Throne stiess, und hätten sich dann zunächst an den Grenzen Lybiens niedergelassen; — der Beweis für diese Ansicht liegt in der Zurückführung des Namens Judaei auf die Idaei, die Bewohner des Berges Ida auf Kreta. Andre leiten die Herkunft der Juden aus Aegypten ab. Als nämlich Isis auf dem Throne sass, sei die Menschenmenge in Aegypten zu gross geworden, und daher ein Theil derselben unter der Anführung des Hierosolymus und Juda in die Nachbarschaft ausgewandert. Noch Andre machen die Juden zu Abkömmlingen der Aethiopier, die Furcht und Hass vor dem äthiopischen Könige Kepheus zur Auswanderung getrieben habe. Nach einer vierten Ansicht waren sie Assyrer, die zuerst eines Theiles Aegyptens sich bemächtigten, dann aber in den benachbarten hebräischen und syrischen Ländern sich niederliessen. Eine fünfte Meinung geht gar dahin, dass sie die bei Homer erwähnten Solymier seien. Am weitesten verbreitet sei aber die Ansicht, dass die Juden ursprünglich aussätzige Aegypter gewesen seien. Die Darstellung des Lysimachus wird nun aufgetischt, und durch folgenden eigenthümlichen Zug erweitert: Auf dem Marsche durch die Wüste waren Alle durch Wassermangel mit dem Untergange bedroht. Da erschien aber eine Heerde wilder Esel, weidete und zog sich auf einen Felsen zurück, der mit einem schattigen Haine bedeckt war. Moses dachte, wo Gras ist, da muss auch Wasser sein, ging den Eseln nach und fand auch wirklich reichliche Wasserquellen. Nach weiterm sechstägigem Marsche kamen sie am siebenten ins jüdische Land, vertrieben die Einwohner und gründeten Stadt und Tempel. Moses führte nun viele Gebräuche ein, die denen der übrigen Völker entgegen sind; unter Anderm liess er auch das Bild des Thieres, das sie in der Wüste vom Verdursten errettet hatte, im Allerheiligsten aufstellen und verehren. — Vgl. die angef. Abhandl. v. J. G. Müller in d. Studd. u. Krit. 1843.

Justin (Hist. 36, 2) leitet den Ursprung der Juden aus Damaskus ab. Der erste König dieser Stadt, der ihr ihren Namen gab, war Damaskus, dann folgten Azelus, Adores, Abraham und Israel. Israel hatte zehn Söhne, unter die er sein Reich vertheilte. Bald nach der Theilung starb einer der Söhne, Juda. Sein Antheil wurde

unter die Andern vertheilt, und das ganze Volk nach ihm Judäer genannt. Den jüngsten unter den Brüdern verkauften die übrigen an fremde Kaufleute, die ihn nach Aegypten brachten. Dort erlernte er die magischen Künste, deutete Prodigien und Träume, sagte eine bevorstehende Unfruchtbarkeit des Landes viele Jahre lang vorher und rettete dadurch Aegypten vom Untergang durch Hunger. Sein Sohn war Moses, der, ausser dem Erbe väterlicher Wissenschaft, sich auch durch besondere Schönheit auszeichnete. Als nun die rändigen Aegypter in Folge eines Orakelspruches ausgestossen wurden, warf er sich zum Führer derselben auf, und stahl den Aegyptern ihre Heiligthümer. Diese setzten ihnen nach, um sie ihnen mit Waffengewalt wieder abzunehmen, wurden aber durch widrige Stürme zur Rückkehr genöthigt. Nun zog Moses nach seiner väterlichen Heimath Damaskus und nahm den Berg Syna ein. Weil er nach siebentägigem Fasten mit seinem ermatteten Volke dort angekommen war, weihte er den siebenten Tag, den Sabbath, zum beständigen Fasttage. Um auch den Bewohnern dieser Gegend, wie vordem ihren ägyptischen Landsleuten, verhasst zu werden, mieden sie alle Gemeinschaft mit ihnen. Allmählig wurde ihnen diese Absonderung zu einem religiösen Gesetze. Moses Sohn Aruas verband mit der priesterlichen die königliche Würde, und seitdem herrschten fortwährend Priesterkönige über die Juden.

§ 36. Die älteste uns bekannte Auffassung und Vereinbarung dieser Berichte mit der pentateuchischen Geschichte identificirt die Aussätzigen mit den Hyksos und beide mit den Israeliten. So Josephus. Er erklärt die erste manethonische Relation, die aus alten ägyptischen Documenten geflossen, für eine im Wesentlichen historisch-glaubwürdige und benutzt sie, um den Lasterungen und Verleumdungen des Apion gegenüber, das hohe Alterthum und die historische Bedeutsamkeit seines Volkes aus ihr zu erweisen. Der zweiten manethonischen Relation hingegen, die mit der ersten in offenem Widerspruch stehe, und nach Manetho's eigenem Geständniss gar keinen Rückhalt in den schriftlichen Geschichtsquellen der Aegypter habe, sondern bloss einer vagen, bodenlosen Volks-sage entnommen sei, will Josephus nicht die mindeste Glaubwürdigkeit zuerkennen. Doch ist auch Grund genug vorhanden, die Aufrichtigkeit seines Glaubens an die Historicität des ersten Berichtes, oder doch an die Richtigkeit der hier von ihm geltend gemachten Deutung desselben stark zu bezweifeln¹⁾. Der Auffassung des Josephus, wie derselbe sie in dem Buche gegen Apion ausspricht und vertheidigt, kommt am nächsten die Ansicht von Delitzsch, der geneigt ist, eine Unterjochung und mehrhundertjährige Beherrschung Aegyptens durch die Israeliten als ein historisches Factum anzuerkennen²⁾. — Perizonius, Buddeus, Thorlacius, von Hofmann, Hengstenberg und Uhlemann halten beide Berichte zwar auch für zwei verschiedene Fassungen einer und derselben Sage, behaupten aber, dass beide im national-ägyptischen Interesse den Thatbestand, wie er im Pentateuch allein glaubwürdig vorliegt, umgebildet haben, und zwar so, dass alle Grausamkeit, Gewaltthat und Bedrückung,

überhaupt alles Gehässige, dessen die Aegypter sich gegen die Israeliten schuldig gemacht haben, auf die Letztern gewälzt worden ist, wozu die staatsökonomischen Maassregeln Josef's (Gen. 47, 13—26) gewissermaassen einen Anhaltspunct geboten hätten. Hengstenberg bahnt sich den Weg zu seiner Argumentation durch die Behauptung, der angebliche Manetho sei ein „elendes Subject“ und ein „Windmacher von Profession“ aus der römischen Kaiserzeit³⁾, der diese Verdrehung der pentateuchischen Geschichte rein aus eigenen Mitteln bewerkstelligt habe. Eine nähere Prüfung der für die ursprüngliche Identität der Hyksos mit den Israeliten beigebrachten Gründe zeigt die gänzliche Unzulässigkeit dieser Auffassung⁴⁾.

1. Es war dem **Josephus** darum zu thun, die Lästungen des Apion gegen das jüdische Volk zurückzuweisen und Zeugnisse für die Respect und Hochachtung in Anspruch nehmende Geschichte dieses Volkes beizubringen. Dem Heiden Apion gegenüber konnten biblische Data als Zeugnisse in eigener Sache nur wenig Gewicht haben, desto mehr aber Zeugnisse heidnischer Schriftsteller, die nicht mit dem Vorwurf der Parteilichkeit belastet werden konnten. Je ungünstiger nun sämtliche heidnische Schriftsteller sich über die Juden aussprechen, um so willkommener musste es ihm sein, wenn er einen so angesehenen Geschichtschreiber wie Manetho seinem Zwecke dienstbar machen konnte. Manetho's Bericht über die Hyksos war, wenn er von den Juden gedeutet wird, ganz und gar so angethan, wie Josephus für seine Zwecke ihn sich kaum anders hätte wünschen können. Denn einem Manne von Apions profaner Sinnesart konnte kaum etwas Anderes in dem Maasse imponiren, als der Nachweis, dass die von ihm so verachteten Juden ein ganzes halbes Jahrtausend lang über das mächtigste, glänzendste, weiseste, reichste und angesehenste Volk der ältesten Geschichte geherrscht hätten. Wir halten uns nun völlig überzeugt, dass Josephus selbst nicht an die Identität der Hyksos und der Juden geglaubt habe. Den Beweis für diese Behauptung finden wir theils darin, dass er in seiner Archäologie, wo es doch ganz am Platze gewesen wäre, darauf einzugehen, gar nicht daran denkt, die manethonische Nachricht von den Hyksos herbeizuziehen, ja ihrer nicht einmal erwähnt, — theils darin, dass er auch hier (in dem Buche gegen den Apion) sich wohl hütet, näher auf die Schwierigkeiten, welche die Combination der Hyksossage mit der pentateuchischen Geschichte darbietet, einzugehen. Jedem, der nur einigermaassen mit der Letztern bekannt ist, drängen sich doch gewiss eine Menge Fragen, Zweifel und Bedenken sowohl an der Zulässigkeit der Identification der Juden mit den Hyksos, wie an der Historicität so mancher Angaben des manethonischen Berichtes unabweisbar auf, die ein aufrichtig von Beidem überzeugter Schriftsteller nicht verschweigen und umgehen, sondern beantworten, beseitigen und widerlegen musste. Davon findet sich aber in der ganzen ausführlichen Argumentation des Josephus keine Spur. Er redet und argumentirt durchaus nur so, als sei die Identität der Hyksos und Juden eine völlig ausgemachte Sache, an deren Realität kein vernünftiger Mensch zweifeln könne, noch je gezweifelt habe. Das Buch des Josephus gegen Apion will nicht die Interessen der Geschichtsforschung verfolgen, es hat ausschliesslich polemischen Zweck. Es greift daher Alles auf, gleichviel ob gute oder schlechte Gründe, wenn sie nur scheinbar sind, und verschmäht es auch nicht, bei gelegener Zeit dem Gegner Sand in die Augen zu streuen. Sicherheit und Zuversichtlichkeit der Behauptung muss die Schwäche

der eigenen Ueberzeugung verdecken. Bei einem andern Gegner als Apion, der genauer mit dem Pentateuch bekannt gewesen wäre, würde er wohl nicht so kühn ins Blaue hinein solche unerwiesenen Behauptungen ungezüchtigt haben aufstellen können, würde auch schwerlich gewagt haben, es zu thun. Einem so unwissenden und aufgeblasenen Menschen wie Apion gegenüber, der allem Anschein nach seine ganze Kenntniss der alten israelitischen Geschichte vom blossen Hörensagen hatte, liess sich aber schon etwas wagen, zumal die Erwähnung des Zuges durch die Wüste, der Niederlassung in Judäa und der Erbauung Jerusalems im manethonischen Berichte für einen Ignoranten, dem die an Zahl und Gewicht bei Weitem überwiegenden Incongruenzen und Widersprüche nicht zum Bewusstsein gekommen waren, schon hinreichte, die Identität als zweifellos hinzunehmen.

2. Delitzsch sagt l. c. S. 75: „Wie wenn die drei Hyksosdynastien aus verschiedenen israelitischen Stämmen wären? Ist es nicht möglich, dass seit Josefs fast königlicher (nach Artapanus bei Eus. praep. ev. 9, 23 zuletzt königlicher) Herrschaft über Aegypten die einheimischen Fürsten in ein Abhängigkeitsverhältniss gekommen sind, welches die Stämme Israels, indem in Aegypten ihr unüberwundener Naturgrund hervorbrach, mit kriegesischer Grausamkeit behaupteten, und dass die Bedrückung Israels erst da begonnen hat, als Amosis nach langwierigem Kriege sich wieder zum Herrn beider Aegypten gemacht hatte? Die vier Jahrhunderte, über welche die Thora schweigt, weil sie heilsgeschichtlich bedeutungslos waren, können weltgeschichtlich um so bedeutungsvoller gewesen sein. Wenn Exod. 1, 7 gesagt wird: Die Israeliten mehrten sich und wurden zahlreich und stark über die Maassen und voll ward das Land derselben, — so liegt darin eine Ausdehnung des Volkes über die Grenzen seines ursprünglichen Wohnsitzes, und wenn gleich darauf folgt, dass ein neuer König über Aegypten aufstand wider die Israeliten, der die „zahlreicher und stärker als die Aegypter“ gewordenen durch drückenden Frohndienst niederzuhalten suchte, so liegt es nahe, darunter den ersten König der bisher nach Thebais zurückgedrängten und nun wieder aufgekommenen einheimischen Dynastien zu verstehen. Dass für das alttest. Bewusstsein die Weissagung Gen. 15, 13 („Sie werden ihnen dienen und sie werden sie drücken 400 Jahre lang“) mit einer steigenden Obmacht Israels in Aegypten nicht in Widerspruch steht, zeigt z. B. Deut. 26, 5 u. Ps. 105, wo es mit Bezug auf Exod. 1, 7 heisst, dass Jehovah das Israel in Aegypten mächtig über seine Feinde gemacht habe. Sodann wissen wir, dass in die Zeit des ägyptischen Aufenthaltes kriegesische Bewegungen fallen aus 1 Chron. 7, 21, wonach die Ephraimiten einen Raubzug nach Philistäa unternahmen, und aus 1 Chron. 4, 22, wonach Abkommen Juda's sich zu Herren über Moab machten. Auch die Nachricht, dass ein Israelit, Namens Mered, eine Pharaotochter zur Frau hatte, und dass der Name dieser Bitjah semitisch lautet 1 Chron. 4, 18 (vgl. auch K. 7, 18 die Bezeichnung einer Schwester des Manassiten Gilead durch גִּלְעָד בַּת־מְרֵדִי), ist der Annahme einer israelitischen Herrschaft über Aegypten günstig. Der Chronist nennt das K. 4, 22 „alte Geschichten“ (הַדְּבָרִים הַקְּדִמִּים).“

So weit Delitzsch. Wir haben seine ganze Argumentation unverkürzt aufgenommen, weil wir sie einer eingehenden Prüfung werth erachten. Sie hat in der That viel Ansprechendes. Auch kann sie noch ergänzt und verstärkt werden durch Hinweisung auf Gen. 34, 25 ff., insofern die Frevelthat der Söhne Jakobs gegen die Sichemiten uns beweist, dass schon vor der Uebersiedelung nach Aegypten, und schon in den Stammvätern selbst eine tief in dem noch ungebrochenen Naturgrunde dieses Geschlechtes begründete Disposition für kriegesische Grausamkeit und übergreifende Gewaltthat vorhan-

den war, von deren Entfaltung wir uns gar wohl einer solchen That wie der Erobrung und Unterjochung Aegyptens versehen können. — Dennoch müssen wir diese Hypothese als unzulässig abweisen.

Zuvörderst erscheinen uns die Gründe ungenügend, mit welchen Delitzsch das Schweigen der pentateuchischen Urkunde über eine so gewaltige, grossartige und beispellos merkwürdige Thatsache, wie eine derartige Unterjochung Aegyptens wäre, begreiflich zu machen sucht. Wir müssen den Satz: „Die vier Jahrhunderte, über welche die Thora schweigt, weil sie heilsgeschichtlich bedeutungslos waren, können weltgeschichtlich um so bedeutungsvoller gewesen sein“, für irrig und irreführend und der sonstigen Analogie der heiligen Geschichte widersprechend erklären; wir müssen diesem Satze vielmehr den andern entgegenstellen: Alles, was an der Geschichte Israels weltgeschichtlich ist, hat eo ipso auch heilsgeschichtliche Beziehung und Bedeutung, entweder eine die heilsgeschichtliche Tendenz fördernde, oder wenn das nicht, sie hemmende und störende. Indifferent und bedeutungslos für die heilsgeschichtliche Entwicklung kann keine weltgeschichtliche Begebenheit innerhalb Israels Geschichte geblieben sein, denn der Charakter der Geschichte Israels ist eben der, dass Israels weltgeschichtliche Stellung der Träger der heilsgeschichtlichen Entwicklung war, dass Israels politische Geschichte zugleich eine Heilsgeschichte war. Wäre Delitzschens Kanon richtig, so müsste gar viel aus den Geschichtsbüchern des alten Testaments als ungehörig angesehen werden. Wenn der Pentateuch die Gewaltthat der Söhne Jakobs gegen die Schemiten zu berichten für nöthig hielt, so musste er sich noch viel mehr veranlasst und genöthigt sehen, die angebliche Unterjochung Aegyptens zu melden, denn dies Factum hätte, wenn es stattgefunden, eine unendlich reichere, mächtigere und tiefer greifende Bedeutung für die heilsgeschichtliche Entwicklung, oder vielmehr für die zeitweilige Hemmung und Alteration derselben gehabt. Wie würde hier der verwerfliche, ungöttliche, ungebrochene Naturgrund Israels, den die heilige Geschichte stets mit solcher Absichtlichkeit erkennen lässt, ins klarste und hellste Licht getreten sein? Wie würde in dem Druck der Aegypter, in all dem Elend, das dadurch über Israel kommt, die göttliche Nemesis, welche die heilige Geschichte allenthalben nicht minder nachdrücklich hervorhebt, hier einen laut redenden Ausdruck gefunden haben? Welch eine die ganze Geschichte Israels durchtönende Predigt, Lehre, Mahnung und Warnung wäre diese Thatsache für die zukünftigen Geschlechter Israels gewesen? und die Urkunde sollte eine so mächtig, so eindringlich zu dem Israel der Zukunft redende Begebenheit als völlig bedeutungslos verschwiegen haben! Und der Geist Gottes, der Geist der Weissagung, der auch in der Geschichtsschreibung Israels die zukünftigen Bedürfnisse dieses Volkes vorhervorsehend waltete, der es wusste, dass Israels zukünftige Geschichte sich immer und immer wieder zu ihrem eigenen Verderben in das fremde Gebiet reinpolitischer Actionen und Reactionen verirren werde, — sollte diese eclatante Gelegenheit unbenutzt haben vorübergehen lassen, an das Portal der Volksgeschichte Israels eine so lehr- und warnungsreiche Thatsache für das Gedächtniss der Zukunft einzugraben! Und in welchem andern Lichte würde dann auch die Erlösung Israels aus Aegypten durch den starken Arm des HERRN erscheinen! Wie würde da die durch die ganze alttestamentliche Geschichte sich hindurchziehende Erkenntniss von der Gnade und Treue des Berufers trotz aller Schuld, Verkehrtheit und Unfügsamkeit des Berufenen, Raum gewonnen haben! wie lebendig und tröstlich würde es sich da, am Portal der Geschichte schon, herausgestellt haben, dass Jehovah sein erwähltes Volk, so oft es auch Gottes Wege verlässt, um seine eigenen, ungöttlichen Wege

zu gehen, doch nicht lässt, dass er immer mit der Geissel der Nemesis es züchtigt, um es mit Seilen der Gnade zurückziehen zu können!

Wir glauben nach dem Voranstehenden behaupten zu müssen, dass, hätte eine solche Unterjochung Aegyptens stattgefunden, die Urkunde sie auch berichtet haben würde, und dass, da sie nicht berichtet wird, sie auch nicht stattgefunden hat. — Aber die Urkunde weiss nicht nur nichts von einem solchen Factum, sie schliesst es auch deutlich genug aus. Wenn sie es aber gewusst und doch verschwiegen hätte, so hätte sie sich einer partielschen und dolosen Verschweigung schuldig gemacht, hätte Schuld und Frevel, die auf dem eigenen Volke lasteten, durch trüglisches Schweigen auf die unschuldigen Aegypter zu wälzen gesucht. — Nach Delitzschens Auffassung waren nämlich die Aegypter zur Unterdrückung und Bedrückung der Israeliten wohlberechtigt, sie übten nur Wiedervergeltungsrecht an ihnen; die Urkunde aber verschweigt dies nicht nur, sondern belastet umgekehrt die Aegypter mit der Schuld des Undankes und Treubruches (Exod. 1, 8; vgl. Deut. 26, 6; Ps. 105, 25 etc.). Nach Delitzsch war der Druck der Aegypter eine Reaction gegen schon geschehene Uebergriffe der Israeliten, nach der Darstellung der Urkunde giebt aber die starke Vermehrung der Israeliten den Aegyptern erst Grund zu der Befürchtung möglicher Uebergriffe, der Druck soll denselben vorbeugen und sie unmöglich machen.

Was Delitzsch von biblischen Daten zur Unterstützung seiner Hypothese beibringt, ist von geringer Bedeutung. Wenn Exod. 1, 7 sagt, die Israeliten hätten sich so sehr gemehrt, dass das Land voll von ihnen geworden sei, so liegt darin noch nicht eine „Ausdehnung des Volkes über die Grenzen seines ursprünglichen Wohnsitzes“, denn unter dem Lande, das voll von ihnen wird, ist gewiss nur das ihnen angewiesene Land Gosen zu verstehen. Als Jakobs (70 Seelen starke) Familie mit etlichen tausend Knechten sich im Lande Gosen niederliess, da konnte sie unmöglich dies weitausgedehnte Land ausfüllen, aber sie vermehrte sich bald so sehr, dass das ganze Land voll von ihr wurde. Wenn ferner nach K. 1, 9 der König sagt: „Siehe das Volk ist grösser und stärker, denn wir“, so ist Charakter und Tendenz dieser Rede ganz so angethan, dass ein wenig Uebertreibung ganz am Platze scheint. Aber auch als buchstäblich-genaue Wahrheit gefasst, hat sie nichts Befremdendes. Wir befinden uns nach K. 1, 8 in der Zeit, wo so eben eine neue Dynastie aufgekommen war, d. h. wo die national-ägyptische Dynastie das Joch der Hyksos abgeschüttelt und die Herrschaft wieder an sich gerissen hatte. Die kriegerische Macht der Hyksos war zwar über die Grenzen gedrängt und zum Abzug genöthigt worden. Aber von den ansässigen Hyksos waren gewiss viele (wie dies auch der Pentateuch bestätigt, Exod. 12, 38; Num. 14, 4) noch im Lande zurückgeblieben. Unter diesen Umständen ist es wohl denkbar, dass die Volkszahl der Israeliten grösser war, als die Zahl der jetzt herrschenden nationalen Aegypter. — Wenn nach 1 Chron. 4, 18 ein Israelit Mered eine Pharaonentochter Namens Bitjah zum Weibe hat (vgl. § 7, 3), so spricht dies nicht für, sondern eher gegen Delitzschens Hypothese, denn es beweist, dass die Pharaonenfamilie und die Familie Jakobs nicht identisch waren. So lange aber die seit Josef den Israeliten so gewogene Hyksosdynastie herrschte, ist es nicht undenkbar, dass ein vornehmer Israelit auch selbst eine Pharaonentochter heirathen konnte. Das מֶרֶד בִּיתְיָה in 1 Chron. 7, 18 ist Nomen propr. und kann daher nichts beweisen. Die kriegerischen Abentheuer, von welchen 1 Chron. 4, 22 und 7, 21 berichten (vgl. § 10), sind für die Delitzsch'sche Hypothese nur insofern von Bedeutung, als sie thatsächlich zu erweisen scheinen, dass mächtige kriegerische Bewegungen in dem 430jährigen Zeitraume des ägyptischen Aufenthaltes liegen können, ohne dass die Urkunden des Pentateuchs derselben erwähnen. Aber einmal fehlte diesen beiden Ereignissen oder Abentheuern

der Charakter der weltgeschichtlichen Bedeutung, den auch Delitzsch der angeblichen Eroberung Aegyptens durch die Israeliten zuschreibt, — und dann hatte der Pentateuch keinen besondern Anlass, jener Ereignisse zu erwähnen, während die Geschichte des Exodus hundertmal an dieses Factum erinnern musste. Und, müssen wir hinzusetzen, hatte der Chronist Anlass und Interesse, jene verhältnissmässig so unbedeutenden Gewaltthaten gegen Philistäa und Moab ergänzend zu vermerken, so musste er noch ein grösseres Interesse und stärkern Anlass haben, die viel grossartigere und folgenreichere Unterjochung Aegyptens, die ihm doch gewiss eben so sehr und noch mehr bekannt war, zu erwähnen. Schliesslich haben wir auch das noch gegen diese Hypothese geltend zu machen, dass sie einerseits den manethonischen Hyksosbericht zu einer geschichtlichen und glaubwürdigen Urkunde erhebt und doch auch zugleich ihn in den wesentlichsten Punkten für geschichtswidrig erklären muss. Denn der zuverlässigen Geschichtsdarstellung des Pentateuchs zufolge bleiben die Israeliten nach dem Aufkommen der neuen Dynastie noch länger als ein Jahrhundert in Aegypten, und die Aegypter sind so weit davon entfernt, sie zu verjagen, dass sie vielmehr Alles aufbieten, sie zurückzuhalten. Aus einer im Interesse ägyptischer Nationaleitelkeit veranstalteten Umbildung des Ausganges der Hyksos Herrschaft kann aber diese Differenz nicht erklärt werden. Denn wurden die Hyksos nach dem Wiederaufkommen der nationalen Dynastie durch dieselbe in der Weise gedemüthigt, geknechtet, misshandelt, zu Fröhndiensten gezwungen und von der ersehnten Auswanderung zurückgehalten, wie der Pentateuch von den Israeliten erzählt, so lag darin ohne Zweifel ungleich mehr Nahrung und Anhalt für den Stolz und die Nationaleitelkeit der Aegypter als in der vermeintlichen Umbildung der Thatsache, wie der manethonische Hyksosbericht sie darstellt. Freilich hat die Darstellung des Pentateuchs in der Geschichte der endlichen Befreiung Israels auch ein den Stolz der Aegypter mächtig demüthigendes Element in sich. Aber dass und wie die ägyptische Nationalsage die ihr fatale Befreiung Israels sich nach ihrer Weise umbilden und doch die ihr schmeichelhafte Knechtschaft Israels festhalten konnte, zeigt der zweite manethonische Bericht von der Vertreibung der rebellischen Aussätzigen.

3. Um die **Glaubwürdigkeit Manetho's** auf Null herunterzubringen, hat Hengstenberg l. c. 237 ff. die herrschende Meinung, dass derselbe Vorsteher der Priesterschaft zu Heliopolis gewesen und ums Jahr 260 vor Chr. im Auftrage des Königs Ptolemäus Philadelphus unter Benutzung der Tempelarchive seine ägyptische Geschichte geschrieben habe, zu widerlegen und dagegen zu erweisen gesucht, dass der angebliche Manetho ein elendes Subject, ein absichtlicher Betrüger, ein ausgemachter Lügner, ein Windmacher von Profession aus der römischen Kaiserzeit sei. Solche unerhörte Behauptung, die im grellsten Contrast zu der Hochachtung und Anerkennung steht, welche das gesamte Alterthum und alle spätern Forscher und Kritiker dem Verfasser der Aegyptiaca gezollt haben, wird nun durch Gründe von so geringer Währung vertheidigt, dass man sich darüber nicht genug verwundern kann. Doch hören wir die Hauptmomente seiner Beweisführung: 1) „Der angebliche Priester von Heliopolis verräth eine auffallende Unwissenheit in der ägyptischen Mythologie und bringt ein sonderbares Durcheinander griechischer und ägyptischer Götternamen vor.“ — Letzteres hat allerdings seine Richtigkeit, erscheint aber nur so lange als sonderbar und auffallend, als man sich den Zweck und das Verfahren des Verfassers nicht klar denkt. Manetho schrieb griechisch, also für Griechen. Dem herrschenden Synkretismus seiner Zeit zufolge combinirte und identificirte er, so weit es thunlich war, ägyptische und griechische Götternamen, und substituirt, eben weil er für Griechen schrieb, und ihnen verständlich sein wollte, die letztern den erstern. Er

mag immerhin bei solcher Combination und Substitution Missgriffe gethan haben, aber einen Ignoranten und Betrüger wird man ihn deshalb nicht schelten können. — 2) „Ebenso auffallend ist seine grobe Unwissenheit in der Geographie seines eigenen Landes, wenn er z. B. den saithischen Nomos östlich vom bubastischen Nilarme liegen lässt (c. Apion. 1, 14).“ Aber kann denn die Stelle nicht corruptirt sein? Waren doch die *ἀντίγραφα* des manethonischen Werkes, welche Josephus benutzte, bereits so sehr corruptirt oder interpolirt, dass in dem einen das Wort Hyksos durch Hirtenkönige, in dem andern durch gefangene Hirten gedeutet war. Die Vermuthung einer Textescorruption wird aber hier besonders nahe gelegt, da die armenische Uebersetzung statt des saithischen Nomos den methraitischen liest, obwohl auch diese Lesart wahrscheinlich ebenfalls eine irrige ist. Schon Bernardus hat die betreffende Stelle im Josephus nach dem Synkellen richtig emendirt, indem er den sethroitischen Nomos liest. Veranlassung zur Corruption gab vielleicht der Umstand, dass der erste König der Hyksos, der bei Josephus Salatis heisst, in andern Manuscripten Saïtes genannt war (so nach Julius Africanus beim Synkellen). Der Afrikaner fügt dem Namen die Bemerkung hinzu: *ἀφ' οὗ καὶ ὁ Σαΐτης νομὸς ἐκλήθη*. Nehmen wir, wie auch sonst wahrscheinlich (Erl. 4.), Saïtes als die ursprüngliche Lesart an, so konnte ein unkundiger Abschreiber leicht auf die Meinung kommen, die von Saïtes erbaute Stadt müsse auch in dem nach ihm genannten Nomos gelegen haben. — 3) „Pseudo-Manetho verräth eine gänzliche Unbekanntschaft mit der ägyptischen Sprache, indem er bei seiner Deutung des Wortes Hyksos die erste Sylbe aus dem heiligen, die zweite aus dem vulgären Dialekte ableitet. Denn dass in Aegypten ein heiliger und ein gemeiner Dialekt nebeneinander bestanden haben, davon findet sich sonst keine Spur. Der Verfasser setzte in seiner grossen Unkenntniss ägyptischen Wesens an die Stelle des Unterschiedes zwischen heiliger und gemeiner Schrift den zwischen heiliger und gemeiner Sprache. Einigen Verdacht gegen die ägyptische Sprachkenntniss Manetho's erregt es auch, dass das Hyk, das nach der einen Angabe König, nach der andern Gefangene bedeuten soll — eine bedenkliche Abweichung — sich weder in der einen noch in der andern Bedeutung vorfindet.“ — Wir bemerken dagegen: Letztgenanntes Moment beweist bei der mangelhaften Kenntniss der ägyptischen Sprache nichts. Ungerecht ist es aber, wenn Hengstenberg die abweichende Deutung des Wortes Hyksos auf Manetho's Rechnung schreibt, da Josephus ausdrücklich sagt, dass hier eine Differenz in den verschiedenen ihm vorliegenden Codices obwalte, die also nicht auf Manetho, sondern auf seine Abschreiber zurückzuführen ist. Lepsius hat überdem, wie mir scheint, den gelungenen Beweis geführt (Chron. I, 533 ff.), dass schon zur Zeit des Josephus das echte und das vollständige Werk des Manetho (vielleicht seit dem Untergange der alexandrinischen Bibliothek) nicht mehr existirte, sondern nur noch die Dynastienlisten nebst Bruchstücken der ausführenden Geschichte in andern Büchern vorhanden waren. Wenn nun aber weiter behauptet wird, Aegypten habe nie eine Unterscheidung heiliger und vulgärer Sprache gekannt, so muss diese Bemerkung in der That sehr befremden. Während nämlich die Sprache der Denkmäler im Wesentlichen dieselbe ist, bahnt sich im Laufe der Zeit, besonders unter griechischer Herrschaft, ein ähnliches Verhältniss zwischen dem Altägyptischen und Neuägyptischen oder Koptischen (d. h. zwischen heiliger und vulgärer Sprache) an, wie in fast allen übrigen Sprachgebieten. „Jede heilige Sprache (sagt Bunsen I, 310) ist ihrer Natur nach nichts als eine ehemalige Volkssprache, welche durch heilige Bücher festgehalten worden. So das Hebräische im Gegensatze des s. g. Chaldäischen; das Althellenische in der griechischen Kirche neben dem Neugriechischen; das Lateinische neben dem Romanischen; das Alt-

slavonische neben den neuern slavischen Sprachen.“ Es wäre nur die Frage, ob schon zu Manetho's Zeiten die Volkssprache (das Koptische) sich von der heiligen Sprache, oder der Sprache der alten Documente und Monumente, so weit entfernt hatte, dass beide als zwei Dialekte angesehen werden konnten. Dies ist aber ganz entschieden der Fall. Wir können die Volkssprache bis zu den Psammetichen hinauf urkundlich aus demotischen Handschriften nachweisen (Bunsen II, 14). Sonach löst sich die ganze Schwierigkeit dahin auf, dass das Wort Sôs damals noch in der Volkssprache vorhanden, das Wort Hyk dagegen aus ihr bereits verschwunden war, und Manetho deshalb zu seiner Erklärung auf die Sprache der Denkmäler und Tempelurkunden zurückgehen musste. Auch selbst die Verschiedenheit der Deutung hat dann nichts „Bedenkliches“ mehr, da über ein veraltetes Wort sich leicht verschiedene Meinungen geltend machen können. Jedenfalls zeugt aber gerade die Schwierigkeit, das Wort Hyksos zu erklären, für das Alter und die Historicität des Namens und damit auch der Sache. Hätte jenes elende Subject, jener Windmacher von Profession, den Hengstenberg als Verf. der Aegyptiaca hinstellt, den Namen selbst erfunden, so würde er ihm eine damals verständliche Etymologie zu Grunde gelegt, oder doch wenigstens, um den Schein der Unwissenheit nicht auf sich kommen zu lassen, eine mit Sicherheit auftretende Deutung gegeben haben. — 4) „In dem manethonischen Werke über die Hundssternperiode (Sothis), aus welchem der Synkelle Georgios Bruchstücke aufbewahrt hat, führt der Verf. seine Angaben auf ihre ursprüngliche Quelle zurück, nämlich auf die Nachrichten, welche Thoth, der erste Hermes, auf gewisse Säulen im seriadischen Lande im heiligen Dialekte und mit heiligen Buchstaben eingegraben habe, deren Inhalt dann nach der Fluth in die griechische Sprache übersetzt und in hieroglyphischer Schrift von Agathodämon, dem Sohne des zweiten Hermes, dem Vater des Tat, in die Heiligthümer der Tempel niedergelegt sei, — als wenn schon im grauesten Alterthum das Bedürfniss nach griechischen Uebersetzungen selbst für die Priester vorhanden gewesen sei.“ Allein Hengstenberg, der beide Werke gleich sehr für elende Machwerke eines pseudonymen Betrugs erklärt, ist nicht berechtigt, aus dem Verkehrten des einen nachtheilige Schlüsse auf den Charakter des andern zu machen; denn wer bürgt ihm dafür, dass nicht auch zwei verschiedene Verff. den altherwürdigen Namen Manetho's zur Einschwärzung ihrer elenden Producte missbrauchen konnten? Jedes der beiden Producte muss für sich selbst beurtheilt werden. Nun aber stehen die Sachen so, dass die Aegyptiaca von allen sachkundigen Kritikern für authentisch, das Buch über den Hundsstern aber von allen sachkundigen Kritikern einstimmig (vgl. Bunsen I, 256 ff., Böckh p. 15 ff., Lepsius I, 413 ff. etc.) für untergeschoben erklärt und erwiesen sind. — Aber, auch selbst die Echtheit der Sothis angenommen, steht die Sache bei Weitem nicht so schlecht, wie Hengstenberg meint. Schon Zoëga stellt die höchst wahrscheinliche Vermuthung auf, in der Sothis habe εἰς ἡν χοιρῆν (statt ἐλλήνισα) γωνῆν gestanden. Irgend ein Abschreiber, oder vielleicht auch der Synkelle selbst habe aus Missverstand oder Uebereilung die ägyptische Volkssprache (χοιρῆ) mit der griechischen χοιρή verwechselt. Vgl. Böckh p. 16 u. Lepsius I, 413 Anm. 2. — 5) „Die Ungunst und die Aufregung gegen die Juden, aus welcher die zweite manethonische Relation hervorgegangen ist, gewann erst im Zeitalter der römischen Kaiser einen Boden.“ — Aber warum muss denn der Bericht aus dieser Aufregung hervorgegangen sein? Die Schmach, das Unheil und das Verderben, welches die Israeliten nach der pentateuchischen Geschichte über ganz Aegypten brachten, war doch in der That gross genug, um schon bei den alten Aegyptern einen Hass und eine Aufregung gegen sie hervorzurufen, die man sich wohl so nachhaltig denken kann, dass jene ἀδυσπότως μυθολογοῦμενα

daraus hervorgehen und sich bis auf Manetho's Zeit erhalten konnten. — 6) „Die manethonischen Data finden bei Weitem nicht in den Monumenten die Bestätigung, die man erwarten müsste, wenn Manetho ein glaubwürdiger und ehrlicher Forscher wäre.“ — Gerade dies Argument kehrt sich aber in sein Gegentheil um, denn so gross auch die Differenzen in Namen und Zahlen sind, welche sich bei einer Vergleichung der monumentalen Data und der übrigen alten Documente mit denen Manetho's herausstellen, so sind die Uebereinstimmungen und Coincidenzen doch so gross, zahlreich und durchgreifend, dass man zu der Anerkennung gezwungen wird, Manetho's Werk müsse aus einer sorgsamten Forschung hervorgegangen sein. Die vielen Differenzen und Widersprüche mag man immerhin auf Missgriffe und irrige Resultate der manethonischen Forschung zurückführen, — obwohl sie auch aus dem frühen Untergang des manethonischen Buches, aus fehlerhaften Abschriften oder willkürlicher Benutzung und Ueberarbeitung des Chronographen völlig genügend erklärt werden können. Das ungünstigste Urtheil über Manetho, das heut zu Tage bei einer besonnenen Kritik noch möglich erscheint, ist das Urtheil von Saalschütz, dem zufolge Manetho ein ehrlicher, aber kritikloser Compiler war.

4. Hengstenberg glaubt erwiesen zu haben (p. 280), „dass die Hyksos keine andern als die Israeliten, dass dem Berichte des Manetho gar keine ältern einheimischen Quellen zu Grunde liegen, derselbe vielmehr nur aus einer Umbildung des von den Juden erhaltenen historischen Stoffes im Dienste ägyptischer Nationaleitelkeit hervorgegangen ist.“ Im Wesentlichen stimmt auch v. Hofmann damit überein, nur dass er die Umbildung des historischen Stoffes im Dienste ägyptischer Nationaleitelkeit schon als eine dem ägyptischen Alterthum angehörige ansieht, und daher nicht nöthig hat, sich in solche maasslose Verunglimpfung Manetho's einzulassen, wie Hengstenberg.

„Die Erzählung Manetho's von den Hyksos, sagt Hengstenberg, bietet mit dem, was der Pentateuch von den Israeliten erzählt, so auffallende Berührungen dar, und auf der andern Seite lässt sich bei den Abweichungen die Ursache so leicht in einem ägyptischen Interesse auffinden, dass wir an der Identität der Israeliten und der Hyksos nicht zweifeln können.“ Wir können uns durch die Zuversichtlichkeit solcher Sprache nicht von einer eingehenden und strengen Prüfung seiner Argumente abhalten lassen. Also 1) „Die Hyksos kommen, wie die Israeliten, nach Aegypten aus den Gegenden von Osten her, und bei den Hyksos wird es, wie bei den Israeliten, besonders hervorgehoben, dass sie Hirten sind.“ Wir erwidern: Waren denn die Israeliten das einzige Hirtenvolk in Asien? Nach einer Sage, die Manetho anführt, waren die Hyksos Araber; nach einer Andeutung, die Herodot II, 128 giebt, könnte man vermuthen, dass sie Philister waren; nach moslemitischer Tradition (vgl. Abulfedae hist. anteislam. ed. Fleischer p. 178) liegt es nahe, an die Amalekiter zu denken; — und wie viele andere bekannte und unbekannte Hirtenvölker hatte Asien damals noch, die einen erobernden Einfall nach dem reichgesegneten Aegypten machen konnten? Was nöthigt uns, dabei nur an die Israeliten zu denken, die ohnehin gewiss nicht mit erobernder Tendenz nach Aegypten kamen? Dass die Brüder Josef's sich vor Pharao nach Gen. 46, 34 als אֲנָשֵׁי מִקְנֶה bezeichnen, und dass Pharao nach Gen. 47, 6 die Tüchtigsten aus ihnen zu שָׂרֵי מִקְנֶה, d. h. zu Aufsehern über seine eignen Heerden, bestellen will, woran Delitzsch erinnert, als ob diese hebräischen Ausdrücke mit dem Namen *Ἰχσώσις = ποιμένες βασιλεῖς* zusammenfielen, wird man doch nicht als Beweis für die Identität der Hyksos mit den Israeliten geltend machen wollen. Eher könnte man einen bedeutungsvollen Anklang in den Worten *ποιμένες ἦσαν ἀδελφοὶ ποίμνιες ξένοι βασιλεῖς* finden, mit welchen Eusebius im Chronikon und nach ihm der Synkelle die 17te Dynastie einführen. Delitzsch sagt

dazu: „Ist das nicht eine überaus treffende Bezeichnung des aus Kanaan übergesiedelten Brüdergeschlechtes Jakobs?“ Aber wer bürgt uns dafür, und nur dann wären sie bedeutsam, dass dies Manetho's eigene Worte sind? Es ist vielmehr sehr unwahrscheinlich, dass Manetho, der im Hauptwerke, wie wir aus den betreffenden Bruchstücken bei Josephus sehen, gar keine eigene, feste Ansicht über den Ursprung der Hyksos hatte, sie im angehängten Dynastienkataloge mit zweifelloser Sicherheit als Phönicier bezeichnet haben sollte. Delitzsch macht ferner aufmerksam auf den vermeintlich semitischen Namen der Hyksosstadt *Ἀβακίς* = Stadt der Hebräer, deren nordöstliche Lage mit der Lage des Landes Gosen übereinstimme. Allein weder die Lage, noch der Name beweist etwas für die Identität der Hyksos und Israeliten. Der Name der *אַבְרָם* war ein sehr weitschichtiger, er bezeichnet alle Völkerstämme, deren Ursitze jenseits des Euphrats waren (vgl. Bd. I, § 46, 4). Solche können auch die Hyksos gewesen sein, ohne mit den Israeliten identisch zu sein. Ueberdem ist Avaris nicht eine erst durch die Hyksos gegründete und benannte, sondern eine uralte ägyptische Stadt mit ägyptischem Etymon (Ha-uar, d. i. Beinstadt, vgl. Brugsch, morgldsch. Zeitschr. IX, 210).

Das zweite Argument lautet; „Der erste König der Hyksos, der aus ihrer Mitte zu dieser Würde erhoben wurde, hiess Salatis. Dieser unverkennbar semitische Name ist offenbar aus Gen. 42, 6 geflossen, wo es heisst: Joseph war der Regent (*רֹאשׁ הָאָרֶץ*) über das Land.“ — Dr. v. Hofmann (Zeitrechn. S. 22) verwirft diese Combination, weil der Name bei Africanus und Eusebius nicht Salatis, sondern Saites heisst; Delitzsch aber meint, sie sei dennoch unabweisbar (Genesis. S. 358 I. Aufl.). Wir glauben, dass v. Hofmann ganz Recht hatte, dies Argument fallen zu lassen, da die Lesart Salatis bei Josephus um so verdächtiger ist, je besser sie zu seinen Zwecken passt. Sollte aber dennoch diese Lesart die richtige sein, so wird Hengstenberg's Meinung dadurch völlig darniedergeschlagen, statt durch sie gestützt zu werden. Denn entweder ist der Name Salatis uralte und geschichtlich, und dann sind auch die Hyksos geschichtlich, oder aber er ist neu und wohl gar mit der ganzen Hyksosfabel ein Fündlein jenes elenden Subjectes, das sich den Namen Manetho beilegte, dann frage ich, wie kam die ägyptische Sagendichtung, wie kam vollends Pseudo-Manetho zu diesem hebräischen Namen. Hebräisch verstanden sie gewiss nicht, auch werden sie allein ihre Kenntniss der israelitischen Urzeit geschöpft haben sollen, haben nicht *רֹאשׁ הָאָרֶץ*, sondern *ὁ ἀρχὸν τῆς γῆς*. —

Noch grösseres Gewicht legt Hengstenberg 3) auf die Angabe des manethonischen Berichtes, Salatis sei alle Jahre um die Zeit der Aernthe nach Avaris gekommen, *τὰ μὲν αὐτομετρῶν καὶ μισθοφορὰν παρεχόμενος, τὰ δὲ καὶ ταῖς ἐξοπλισταῖς πρὸς φόβον τῶν ἑξωθεν ἐπιμελῶς γυμνάζων*. Jedermann, der die Stelle im Zusammenhange liest, wird übersetzen: Er kam alle Jahre zur Aernthezeit nach Avaris, theils um den Ort (als Grenzfestung) zu verproviantiren und die Besatzung zu besolden, theils um zur Einschreckung der Ausländer seine Truppen in den Waffen zu üben. Hengstenberg aber liest heraus: „Salatis habe sich dort besonders mit Getreidemessen beschäftigt“ und nennt das dann einen charakteristischen Zug, worin man die Beziehung auf Josef nicht verkennen werde (!). Jedes griechische Lexicon lehrt aber, dass *αὐτομετρῶν* verproviantiren heisst, und hier namentlich ist diese Bedeutung durch den Zusammenhang gebieterisch gefordert. —

Weiter sagt Hengstenberg 4): „Die Erzählung von der Unterdrückung und harten Behandlung der Aegypter durch Salatis und seine Nachfolger hat ihren historischen Ausgangspunct in Gen. 47, 20: Und Joseph kaufte das ganze Land Aegypten für Pharao etc.

Die Entstellungen dieser Thatsache erklären sich leicht (!!!) aus dem Bestreben, das historisch gegebene Verhältniss der Aegypter zu den Israeliten umzukehren, und also die Schande von den Letztern auf die Erstern zu wälzen. Der Vorwurf ungerechter Unterdrückung und grausamer Misshandlung, welcher nach der Geschichte die Aegypter traf, musste auf die Israeliten übertragen werden.“ Was nun eine solche Umbildung des geschichtlichen Stoffes durch ägyptische Nationaleitelkeit betrifft, so müssen wir gestehen, dass die Aegypter eine Nationaleitelkeit gar eigenthümlicher Art gehabt haben müssen, wenn diese Annahme richtig wäre. Denn es wäre doch in der That eine seltsame und beispiellose Nationaleitelkeit, die das eigene Volk als die Feigen, Unterdrückten, Gesclavten, Zertretenen und Misshandelten und zwar von einem verachteten Haufen, wie die Juden waren, darstellt, während es in der historischen Wirklichkeit umgekehrt war, — welche die Juden als die muthigen Sieger und vielhundertjährigen Herrscher und Bedrucker Aegyptens rühmt, während sie in Wirklichkeit die Feigen, Verzagten, Unterjochten und Gesclavten waren! eine Nationaleitelkeit, die um so seltsamer und unbegreiflicher wäre, als das Alterthum bekanntlich gerade nicht sehr ängstliche und rigoristisch-ethische Ansichten über die Pflichten gegen Slaven und Heloten hatte! — Wie ägyptische Nationaleitelkeit aber in der That die israelitisch-ägyptischen Verhältnisse umbildete, davon haben wir ein luculentes Beispiel in der zweiten manethonischen Relation, die ohne alle Möglichkeit eines Zweifels von den Israeliten handelt. Da erscheinen sie, denen die Wunder ihres Gottes die Erlaubniss zur Auswanderung erzwungen haben, als Aussätzige und Krätzige, als Bettler und Scheusale, als die Vertriebenen und Verjagten, da wird Schmach über Schmach auf sie gehäuft etc. —

Endlich das bedeutendste Moment jedenfalls ist 5) die Angabe, dass die Hyksos nach ihrer Vertreibung durch die Wüste nach Syrien ziehen, und dort eine Stadt gründen, die sie Jerusalem nennen, „ein Zug, sagt Hengstenberg, der allein schon hinreichen sollte, die Gegner auf das Verkehrte ihres Weges aufmerksam zu machen.“ Auch v. Hofmann meinte (Studd. u. Krit. p. 409): „Der Name Jerusalem ist bedeutsamer, als alles Uebrige.“ Zuvörderst geben wir zu bedenken, dass die Hyksos, die aus den Gegenden *πρὸς ἀνατόλην* gekommen waren, auch natürlich, wenn sie endlich weichen mussten, sich wieder nach Osten gewendet haben und dann natürlich durch die Wüste, wahrscheinlich auch nach Syrien zu, gezogen sein werden. Diese beiden Züge wollen also noch nicht viel besagen. Dagegen müssen wir es zugeben, dass die Angabe von der Gründung Jerusalems als ein bedeutsames Moment stehen bleibt, welches aber noch keineswegs für die Identität der Hyksos mit den Israeliten spricht, sondern nur dafür, dass, wie der zweite manethonische Bericht noch deutlicher zeigt, die beiden Sagenkreise von der Vertreibung der Hyksos und von der Vertreibung der Aussätzigen an ihren Grenzen in einander übergangen. Ob und wie weit dieser partiellen Vermischung beider Sagenkreise auch eine historische Berechtigung zu Grunde liegt, können wir erst weiter unten zur Untersuchung bringen. (§ 37, 4.)

So sieht es also um die Gründe aus, mit denen man die Identität der Hyksos mit den Israeliten zu stützen sucht. Wir haben sie als sehr schwächlicher Natur erkannt. Gehen wir nun dazu über, die Unzulässigkeit dieser Annahme positiv zu erweisen, und zwar 1) vom Standpuncte des Pentateuches aus, dessen Darstellung auch wir als unzweifelhaft historisch ansehen. Vergleichen wir nun die pentateuchische Geschichte der Israeliten mit dem manethonischen Berichte über die Hyksos, so zeigt sich bald, dass beide ganz und gar von einander verschieden sind. Der Widerspruch zwischen beiden ist so durchgreifend, dass er fast bei jedem einzelnen Zuge, bei jedem einzelnen

Worte auf der einen, wie auf der andern Seite zur Erscheinung kommt. Ist die Hyksossage erdichtet, um eine nach ägyptischem Geschmacke zugerichtete Darstellung der Geschichte Israels in Aegypten zu geben, so hat der Dichter auch nicht eine Faser von der geschichtlichen Wahrheit, wie sie im Pentateuch vorliegt, in sein Märlein aufgenommen; — birgt sie aber einen, wenn auch noch so geringen Kern historischer Wahrheit in sich, so kann an eine Identification der Israeliten mit den Hyksos nicht mehr gedacht werden. Denn im Ganzen und Grossen ebenso, wie im Einzelnen und Speciellen finden sich auf beiden Seiten nur ausschliessliche Widersprüche und Gegensätze. Die Hyksos kommen in grosser Anzahl nach Aegypten, plötzlich und unerwartet, als Feinde und Erobrer, sie morden, plündern, verheeren und herrschen 511 Jahre lang, dann werden sie besiegt und zum Abzuge genöthigt. Die Israeliten kommen 70 Seelen stark, mit höchstens 2 bis 3000 Knechten, nach vorher eingeholter Erlaubniss, als Bittende und Schutz Suchende, sie wohnen friedlich unter den Aegyptern, werden aber von diesen bald unterdrückt, misshandelt, gesclavt, sie bitten und flehen, jedoch vergeblich, um Erlaubniss des Abzuges u. s. w.

Dr. v. Hofmann (Studd. u. Krit. I. c. p. 408) will uns zwar überreden, dass wir nur ein klein Weniges aus dem manethonischen Hyksosberichte zu vergessen brauchten, um uns zu überzeugen, dass alles Uebrige darin vortrefflich mit der pentateuchischen Israelitengeschichte harmonire. „Wenn man bei dieser Erzählung, sagt er, einen Augenblick vergessen will, dass die Israeliten nicht mit Waffengewalt nach Aegypten gekommen sind, und das Land nicht erobert haben“ und, fügen wir hinzu, noch einige andre Kleinigkeiten, z. B. die Gefangennehmung der Fürsten des Landes, das Verbrennen der Städte, das Zerstören der Tempel, die grausame Misshandlung der Einwohner, die sie theils tödteten, theils mit Weibern und Kindern zu Slaven machten, die Wahl eines Königs aus ihrer Mitte, die Residenz desselben zu Memphis, die Befestigung der Stadt Avaris, die jährlichen militärischen Uebungen, die Namen der Nachfolger des Salatis, die endliche Erhebung einer nationalen Herrscherfamilie, den langwierigen Befreiungskrieg, die Belagerung von Avaris etc. — wenn man dies Alles also einen Augenblick vergisst, „so passt das Uebrige ganz gut auf die Israeliten.“ Und was ist dann das Uebrige? „Sie waren allerdings den Aegyptern ἀνθρώποι τὸ γένος ἄσκητοι; ohne Kampf sind sie nach Aegypten gekommen; Avaris liegt östlich vom bubastischen Nilarme, wo auch Gosen zu suchen ist; die Befestigung der Ostgrenze könnte man in der freilich erzwungenen (also auch das muss man noch einen Augenblick vergessen) Erbauung der Waffenplätze Pitom und Raëmses finden.“

Wir nehmen 2) unsern Standpunct in den manethonischen Berichten, um zu sehen, ob es von hier aus möglich ist, die Hyksos als identisch mit den Israeliten anzusehen. Manetho giebt ausser dem Hyksosbericht noch einen andern (§ 35, 2) über die Vertreibung aussätziger Aegypter, als deren Führer und Gesetzgeber Moyses genannt wird. Da es unzweifelhaft ist, dass dieser zweite Bericht unter den vertriebenen, aussätzigen Aegyptern die Israeliten versteht, so haben alle Diejenigen, welche die Hyksos mit den Israeliten identificiren, die beiden manethonischen Berichte für zwei verschiedene Fassungen einer und derselben Sage erklärt. Allein eine Vergleichung beider zeigt, wie grundverschieden sie von Haus aus sind; so verschieden, dass es unmöglich ist, in beiden eine gemeinsame Grundlage zu finden, welche man als den ursprünglichen Inhalt der einheitlichen Ursache ansehen könnte. Ein solches Verhältniss beider Berichte zu einander zu statuiren, wird auch dadurch unmöglich gemacht, dass der zweite Bericht den ersten voraussetzt und ein klares Bewusstsein von der Verschiedenheit der Hyksos und

der Aussätzigen hat, indem er die Erstern von den Letztern zu Hülfe gerufen werden und sich mit ihnen vereinigen lässt. Manetho vollends, der nach Josephus die Vertreibung der Aussätzigen 518 Jahre später ansetzt, als die Vertreibung der Hyksos, kann nicht von ferne an eine Identität beider gedacht haben. Er selbst hat zwar kein volles Vertrauen zu der Glaubwürdigkeit des zweiten Berichtes, aber da er ihn doch chronologisch in sein Geschichtswerk eingliedert, so muss er einen historischen Kern in demselben erkannt haben, der es ihm möglich machte, ihm eine chronologische Stellung in der Geschichte anzuweisen, und sein Zweifel an der Glaubwürdigkeit dieses Berichtes kann sich nur auf die phantastisch-sagenhafte Einkleidung desselben beziehen. Je mehr nun Manetho's offen ausgesprochener Zweifel an der vollen Glaubwürdigkeit des zweiten Berichtes ihn als einen besonnenen und aufrichtigen Forscher erscheinen lässt, um so mehr Vertrauen werden wir nicht nur zu der wesentlichen Historicität des ersten Berichtes, an dessen Glaubwürdigkeit er nicht im Mindesten zweifelt, sondern auch zu dem Resultate seiner Forschung, dass beide Berichte von verschiedenen Objecten, Thatsachen und Zeiten handeln, fassen können. — Bei der Beurtheilung der manethonischen Angaben muss man übrigens die pentateuchischen Israeliten und die Juden seiner (der manethonischen) Zeit wohl auseinanderhalten. Nur die erstern sind mit den Aussätzigen Manetho's zu identificiren. Die Juden der spätern Zeit sieht dagegen Manetho als aus einer Vermischung der Hyksos mit den Aussätzigen entstanden an. Wir werden weiter unten sehen, dass diese Auffassung nicht so ganz und gar, wie es auf den ersten Blick scheinen könnte, bodenlos und unhistorisch ist, dass sie vielmehr durch eine beiläufige Notiz des Pentateuchs ein gewisses Maass von Bestätigung erhält. Vgl. § 37, 5.

Uhlemann l. c. p. 74. 77 erklärt ebenfalls die manethonische Hyksosgeschichte für eine von Manetho (den er übrigens wirklich als ägyptischen Priester zur Zeit des Ptolemäus Philadelphus leben und schreiben lässt) selbst erdichtete Fabel, wobei es ihm als ein bedeutsames (unbezweifelt historisches) Zusammentreffen erscheint, dass derselbe König gleichzeitig „zwei und siebzig Dollmetscher zur Uebersetzung der jüdischen Religionsbücher herbeirief“ (?). Nur so, meint er, erkläre es sich, „dass weder Herodot noch die biblischen Schriften etwas von den Hyksos zu erzählen wissen; obgleich doch gewiss wenigstens Herodot, der mit den Priestern verkehrte, und geschichtliche Nachrichten bei ihnen einsammelte, etwas von den Hyksos hätte hören müssen, wenn die durch eine Reihe von Jahrhunderten sich erstreckende Herrschaft derselben über ganz Aegypten schon zu seiner Zeit in den Urkunden verzeichnet und den Priestern bekannt gewesen wäre. Auch hätten ohne Zweifel die Israeliten einmal früher oder später mit den Hyksos in irgend eine Beziehung treten müssen, wenn es wirklich solche Hirtenkönige im manethonischen Sinne gegeben hätte, und diese Beziehungen würden die ebräischen Geschichtsbücher gewiss nicht verschwiegen haben.“ Die Hyksosgeschichte muss also eine von Manetho selbst ersonnene Fabel sein, weil weder Herodot, noch der Pentateuch, noch die vormanethonischen Monumente und Documente etwas davon wissen. Es sind lauter Argumenta e silentio, deren Beweiskraft bekanntlich eine sehr schwache ist, deren thatsächliche Voraussetzung aber auch in diesem Falle nicht einmal feststeht.

Betrachten wir die Data einzeln. 1) Herodot erzählt nichts von der Hyksosherrschaft; folglich haben die Priester, bei denen er seine Nachrichten einsammelte, auch nichts davon gewusst, folglich ist es reine Fabel. Welch ein Schluss! Konnten die Priester denn nicht ein Interesse haben, dem wissbegierigen Fremdling die Kunde über den schmachvollsten Theil ihrer Nationalgeschichte vorzuenthalten? Und doch haben sie allem Anschein nach nicht ganz davon geschwiegen. Herodot erzählt nämlich (II, 124—29) aus

dem Munde der Priester: Bis auf den König Rhampsinit habe Alles in Aegypten aufs Beste, unter den beiden folgenden Königen Cheops und Chephren aber (106 Jahre lang) möglichst schlecht gestanden, denn diese beiden Könige hätten alle Tempel in Aegypten geschlossen, alle Opfer verboten und die Aegypter behufs Erbauung der Pyramiden zu den härtesten Frohdiensten gezwungen. Erst des Cheops Sohn und Chephrens Nachfolger Mycerinus habe die Tempel wieder geöffnet und das Volk zu seinen Opfern und Arbeiten zurückkehren lassen. Die Namen jener beiden gewalthätigen Könige, fügt Herodot hinzu (c. 128), „wollen die Aegypter vor Hass gar nicht einmal aussprechen, sondern bezeichnen auch die Pyramiden als die des Hirten Philitis, der zu dieser Zeit seine Heerden in diesen Gegenden weidete.“ In dieser räthselhaft verworrenen Nachricht wird man die Anklänge an den manethonischen Hyksosbericht nicht verkennen können. Der hier geschilderte Zustand der Dinge ist so, wie wir ihn uns unter einem nationalen Herrscher kaum denken können, entspricht aber vollkommen dem Zustande, der nach Manetho's Relation in der ersten Zeit des Hyksosregimentes geherrscht hat. Zwar giebt Herodot ganz andre Namen und Zeiten als Manetho an, aber das, was Herodot sich von den Priestern hat erzählen lassen, ist so sichtbar durcheinandergeworfen, verworren und absichtlich entstellt, verkürzt, verdreht und verhüllt, dass uns diese Differenz nicht allzusehr befremden kann. Was uns aber fast nöthigt, beide Relationen zusammenzustellen, ist die eigenthümliche und räthselhafte Erwähnung des Hirten Philitis, dem offenbar eine grössere Bedeutung zukommen muss, als die Priester wahr haben wollen. Zunächst möchte es wohl als unzweifelhaft angesehen werden können, dass dieser Philitis nicht einen einzelnen Hirten, sondern ein ganzes Hirtenvolk bezeichnet. Dann aber wird man dabei entweder an die Hyksos oder an die Israeliten denken müssen. Der Name, der offenbar mit פִּלְיִטִּים oder פִּלְיִטִּים (vgl. Bd. I, § 45, 2) zusammenhängt, führt jedenfalls auf vom Osten her eingedrungene Volksmassen. Knötel l. c. hat zu beweisen gesucht, dass Philitis die Hyksos bezeichne, und dass deren erste Könige die Erbauer der den Aegyptern nach Herodot so verhassten Pyramiden seien. (Mir scheint aber die Art und Weise, wie der Hirte Philitis von den Priestern herbeigezogen wird, besser auf die Israeliten, welche zur Zeit der Hyksosherrschaft in Aegypten einwanderten, zu passen.) Hatten aber, meint Knötel, die Priester sich einmal vorgesetzt, dem zudringlich fragenden Fremdlinge nichts von der schmachvollen Hyksosherrschaft zu erzählen, und waren die ersten Hyksoskönige die Erbauer der Pyramiden und diese somit ein Denkmal jener schmachvollen Zwangs- und Fremdenherrschaft, das nicht ignorirt werden konnte, so blieb für sie, die Priester, kaum ein andrer Ausweg, als die Erbauung dieser Pyramiden und den damit zusammenhängenden gewalthätigen Druck auf andere (spätere und nationale) Könige, deren Gedächtniss ihnen ebenfalls aus diesen oder jenen Gründen verhasst war, zu verlegen. — 2) Im ganzen Pentateuch, heisst es weiter bei Uhlemann S. 74, findet sich auch nicht die geringste Spur von einer ausländischen, nicht nationalen Herrschaft über Aegypten.“ Wir werden die Nichtigkeit dieses Argumentes bei § 37, 4 darthun. — 3) Die national ägyptischen Monumente und Documente (das heisst, so weit sie noch vorhanden sind und wir sie kennen und verstehen) wissen nichts von einer solchen Fremdenherrschaft. Aber wie mangelhaft, dürftig und unzuverlässig ist auch, bei Lichte besehen, noch unsere Kenntniss und selbst unser Verständniss der altägyptischen Documente! Was man bis jetzt noch nicht gefunden hat, kann jeden Tag gefunden werden. Und allerdings scheint es, dass neuerdings schon ein dahin bezügliches Datum wirklich gefunden worden ist. Der Vicomte Rougé in Paris hat nämlich gefunden, dass der Papyrus Sallier No. 1 im britischen Museum einen historischen Bericht aus der sogenannten Hyksoszeit enthalte, der

sich an die manethonischen Namen des Königs Apophis und der Stadt Avaris anlehnt, und beabsichtigt, denselben vollständig übersetzt und erläutert herauszugeben. Vorläufig hat Brugsch (in der Zeitschr. der deutschen morgenl. Gesellsch. IX, p. 300 ff. ein Fragment aus demselben mitgeteilt und erläutert, des Inhaltes: „Es geschah, dass das Land Aegypten in die Hände der Aufständischen fiel, und Niemand war König zu der Zeit, wo sich dieses ereignete. Und siehe es war der König Raskenen nur Regent von Oberägypten. Die Aufständischen waren in Heliopolis und ihr Anführer Apepi in der Stadt Ha-u-ar. Das ganze Land erschien vor ihm spendend, indem es volle Dienste leistete und ihm alle guten Erzeugnisse Unterägyptens lieferte. Und der König Apepi erwählte sich den Gott Sutech (= Typhon) zum Herrn und er diente keinem andern Gotte, welcher in Aegypten war . . . und er erbaute dem Sutech einen Tempel in schöner langdauernder Arbeit . . .“ Die Coincidenzpunkte mit dem manethonischen Hyksosberichte springen in die Augen; zugleich aber lehrt dieses uralte Document auch, „wie vorsichtig die manethonischen Königslisten zu benutzen sind, und welchen Verdrehungen und Verfälschungen wir zu begegnen haben“ (Brugsch S. 200). Die Sachen stehen noch so, dass fast jedes neue Ergebniss die Verwirrung und Unsicherheit noch vermehrt, so dass man über die Zuversicht, mit welcher Lepsius und Bunsen ihre unter einander widersprechenden und durch die bodenloseste Willkühr prokrusteischer Operationen gewonnenen Resultate für vollkommen gesicherte Geschichte ausgeben, sich nur verwundern kann. — Schliesslich muss noch bemerkt werden, dass Uhlemann l. c. p. 78 f. Zweifel über die Richtigkeit der Lesung jener beiden Worte (Apepi und Ha-u-ar) erhoben hat, die aber wenig durchschlagend erscheinen. Doch muss dies dem Urtheil der Sachverständigen anheimgegeben und überhaupt das Resultat weiterer Verhandlungen über den Inhalt dieses Papyrus abgewartet werden.

Für den Beweis, dass die Hyksossage nur eine Erdichtung Manetho's und eine Verdrehung der pentateuchischen Geschichte sei, begnügt sich Uhlemann damit, die schon von Hengstenberg vorgebrachten nichtigen Behauptungen und Argumente unverändert zu wiederholen. Dagegen geht er über Hengstenberg hinaus, indem er, die Seyffarth'schen Resultate adoptirend, den Einzug der Kinder Israel in Aegypten unter Pharao Apophis ins Jahr 2082, und den Auszug derselben unter Pharao Amosis ins J. 1867 v. Chr. setzt, und dabei des guten Glaubens ist, „dass wohl Niemand mehr die Richtigkeit dieser Behauptung bezweifeln werde“ (S. 95)! Zu diesem Resultate gelangt er biblischerseits durch die völlig willkührliche Erweiterung der 480 Jahre vom Auszuge bis zum Tempelbau (1 Kön. 6, 1) auf 880, und durch Verkürzung der 430 Jahre des Aufenthaltes in Aegypten (nach der Chronologie der LXX) auf 215; — ägyptologischerseits gründet er sie auf die bei den Kirchenvätern weit verbreitete Sage, dass die Israeliten unter dem Könige Amosis, dem ersten der 18. Dynastie, und die Angabe des Clemens v. Alex. (Strom. I, 145), dass sie 545 Jahre vor der Erneuerung der Hundssternperiode ausgezogen seien; ferner auf die Angabe des Tacitus (Ann. 6, 28), dass unter dem Könige Amosis eine Phönixerscheinung stattgefunden (d. h. ein Durchgang des Planeten Merkur durch die Sonne, welcher ins J. 1904 gefallen sei), so wie auf das Datum des Josephus II, 9. 2, 7, demzufolge drei Jahre vor Moseh's Geburt eine merkwürdige Conjunction von Saturn und Jupiter im Zeichen der Fische stattgefunden habe (im J. 1952 v. Chr.), und endlich auf Seyffarth's Berechnungen der Nativitätsstellungen mehrerer Pharaonen aus der 18. Dynastie, welche dieser Dynastie die Zeit von 1900—1600 anweisen.

§ 37. Diejenigen Forscher, welche die Hyksos von den Israeliten unterscheiden, gehen in der Feststellung des Verhältnisses beider zu einander in vierfach verschiedener Weise aus einander. Die Einen statuiren gar keine Berührung der Israeliten mit den Hyksos, indem sie die Hyksos schon vor Abrahams und Josefs Zeiten aus Aegypten vertrieben sein lassen. Diese Auffassung ist das Resultat, welches Lepsius aus vornehmlich chronologischen Operationen gewonnen hat¹⁾. Hier schrumpft die Dauer des Aufenthalts der Israeliten in Aegypten zu einem Minimum von 90 Jahren zusammen. Bunsen dagegen dehnt sie auf 1½ Jahrtausende aus und lässt die Israeliten lange vor dem Einbruche der Hyksos in Aegypten einwandern, lange nach ihrer Vertreibung auswandern²⁾. Eine dritte Auffassung, welche in neuerer Zeit Saalschütz vertreten hat, sieht in dem neuen Könige, der nach Exod. 1, 8 die Israeliten zu drücken beginnt, den ersten Hyksoskönig³⁾. Eine vierte Fassung endlich nimmt an, dass die Israeliten, unter der Hyksosdynastie in Aegypten eingewandert und von derselben begünstigt, seit dem Wiederaufkommen einer nationalen Dynastie (Exod. 1, 8) als Freunde und Schützlinge der Vertriebenen gehasst und bedrückt worden seien⁴⁾. — Da eine unbefangene Prüfung der bisherigen ägyptologischen Forschungen mit ihren willkürlichen Operationen und ihren einander widersprechenden Resultaten uns zu der Ueberzeugung führen muss, dass ein durch das Labyrinth der ägyptischen Chronologie sicher leitender Faden noch lange nicht gefunden ist, und schwerlich je gefunden werden wird, so werden wir immer noch am sichersten gehen, wenn wir uns auf eine Vergleichung und Combination der sachlichen Data, einerseits in der pentateuchischen Geschichte, andererseits in den manethonischen Relationen, beschränken. Zu einer solchen Combination berechtigt und nöthigt uns die übereinstimmende Voraussetzung der ältesten Tradition und Forschung bis auf Manetho hinauf, dass zwischen den Hyksos und den Israeliten Beziehungen der Gleichzeitigkeit und Berührungen der beiderseitigen Geschichte stattgefunden haben. Die Vergleichung selbst bietet uns aber auch so viele Anhaltspunkte für die oben an vierter Stelle genannte Auffassung, dass wir uns derselben anschliessen kein Bedenken tragen⁵⁾.

1. Lepsius' Ansicht ist nach ihren Hauptmomenten folgende: Um das J. 2100 v. Chr., zur Zeit der 12. Dynastie (der zweiten thebanischen) fielen die Hyksos, ein kriegerisches Hirtenvolk semitischen Stammes, von Osten her in Aegypten ein, bemächtigten sich ohne Widerstand des untern Landes, nahmen Memphis ein, machten es zu ihrer eigenen Residenz und legten dem untern und dem obern Lande Tribut auf. Erst nach 430 Jahren gelang es den einheimischen Königen, die sich theils in Oberägypten, theils in Aethiopien ihre Unabhängigkeit von der Fremdenherrschaft im untern Lande erhalten hatten, von Süden her vorzudringen (im J. 1661) und nach langen (80jährigen)

Kämpfen die Hyksos aus ihrem letzten Bollwerke Avaris, dem spätern Pelusium, zu vertreiben und nach überhaupt 511jährigem Aufenthalte in Aegypten nach Syrien zu drängen. Ein ganzes Volk von Hunderttausenden, das allmählig in den Städten des hochgebildeten, kunst- und kenntnissreichen Aegyptens doch wenigstens ebensoviel Bildung sich angeeignet haben musste, als es wahrscheinlich dort zerstört und gehemmt hatte, wird gezwungen, sich neue Wohnsitze in Palästina zu suchen. Dies musste zu neuen Vertreibungen und Auswanderungen von dort aus, wahrscheinlich auch zu einer Zersplitterung der aus Aegypten verdrängten Hyksos selbst nach verschiedenen Seiten hin führen. Die Vertreibung der Hyksos geschah unter dem Könige Thummosis, d. i. Thutmosis III. Seitdem vergingen noch beinahe zweihundert Jahre bis zur Einwanderung der Israeliten in Aegypten, die ebenso wie deren Auswanderung nach kaum hundertjährigem Aufenthalte unter der 19. Dynastie stattfand. Sethosis I (1445—1394, bei den Griechen Sesostris genannt) war nämlich der Pharao, unter welchem Josef nach Aegypten kam; sein Sohn Ramses II Miamun der Grosse (1394—1328) war der König, an dessen Hofe Moses erzogen wurde; und dessen Sohn Menephthes (1328 bis 1309), der Amenophis des Josephus, war der Pharao des Auszuges. Der Auszug selbst fand im J. 1314 statt. — Die zweite manethonische Relation meint nämlich die Israeliten. Dass dieselben als Aussätzige bezeichnet werden, ist nicht ägyptische Verleumdung, sondern Thatsache, indem damals der Aussatz unter den Israeliten in Aegypten endemisch war. Bewiesen wird Letztres durch die mosaischen Gesetze über den Aussatz und durch die Geschichte der Mirjam (Num. 12, 14)!!

Wir wollen es dem Verfasser vorläufig glauben, dass die drei grossen Pharaonen der 19. Dynastie um die genannte Zeit regiert haben. Aber nimmermehr wird er uns überreden, geschweige denn überzeugen, dass in ihre Regierungszeiten die erwähnten Coincidenzpunkte der israelitischen Geschichte fallen. So lange man noch einiges Zutrauen zur Glaubwürdigkeit der pentateuchischen und alttestamentlichen Geschichte überhaupt hat, wird man die Lepsius'schen Combinationen als völlig bodenlose Luftgebilde weit von sich weisen und über die Willkühr der Kritik und die Leichtfertigkeit in der Behandlung der heiligen Urkunden nicht minder staunen, wie über die ausserordentlichen Mittel des Scharfsinns und der Gelehrsamkeit, die dazu aufgewandt worden sind. Zur Begründung seiner Ansicht sagt Lepsius (Realencycl. I, 145): „Die wichtigste Bestätigung liegt darin, dass in der mosaischen Erzählung selbst eines Umstandes gedacht wird, welcher auf das Bestimmteste auf die angegebene Zeit hinweist. Das ist die Erbauung der Städte Pithom und Raëmses durch die Juden unter dem Vorgänger des Pharao des Auszuges, also unter Ramses II. Wir wissen durch andre Zeugnisse, dass dieser mächtigste Pharao viele Kanäle graben und neue Städte bauen liess, und namentlich, dass er den Kanal anlegte, der später das rothe Meer mit dem Nil verband, an dessen westlichem Ende Pithom, und am östlichen Raëmses (= Abu-Keischid) lag. In den Ruinen dieser letztern Stadt ist noch die Gruppe zweier Gottheiten und des zwischen ihnen thronenden vergötterten Ramses II gefunden worden.“ In Betreff der beiden letztgenannten Beziehungen verweisen wir auf § 33, 1, wo auch die Unmöglichkeit der Identität von Abu-Keischid mit dem alten Raëmses dargethan ist. Hier bemerken wir noch: Schon zur Zeit Josef's existirte wahrscheinlich eine Stadt Raëmses (Bd. I, § 92, 5 und oben § 33, 2) und soll durchaus die Stadt Raëmses unter oder von einem gleichnamigen Könige gebaut sein, so lässt sich nicht absehen, warum dies nicht ebenso gut unter einem frühern Ramses geschehen sein könne.

Lepsius legt ferner grosses Gewicht darauf, dass die zweite manethonische Rela-

tion den König Amenophis als denjenigen nennt, der die Aussätzigen (d. h. die Israeliten) vertrieben habe. Dieser Amenophis (Africanus liest Amenophthis) könne, da er als der Sohn eines Ramses und als der Vater eines Sethos bezeichnet wird, Niemand anders sein, als der Menephtes der 19. Dynastie, dessen Vater Ramses II und dessen Sohn Sethos II war. Diese Coincidenz ist allerdings auf den ersten Blick überraschend. Aber berücksichtigt man, dass Manetho selbst die ganze Sage von der Vertreibung der Aussätzigen als ἀδισπότης μυθολογούμενα bezeichnet, und von der Vertreibung der Hyksos bis auf diesen Amenophis 518 Jahre rechnet, so liegt es nahe, anzunehmen, dass er bei der Einreihung dieser schwankenden Volkssage in die den heiligen Schriften entnommene Geschichte einen Missgriff gethan, und sie um etliche hundert Jahre zu spät angesetzt habe. In der 18. Dynastie kommt der Name Amenophis (bei Africanus Amenophthis) wiederholt vor. An einen dieser Könige, etwa an Amenophis III od. den Grossen (bei den Griechen Memnon genannt), könnte man um so eher denken, als derselbe ums J. 1500 lebte, also zu einer Zeit, in welche auch nach der biblischen Chronologie (480 Jahre vor dem salomonischen Tempelbau) der Auszug fällt. Manetho, dem die biblischen Data, welche ihm für die richtige Stellung des Auszuges einen sichern Halt punct hätten geben können, unbekannt waren, konnte sehr leicht einen solchen Missgriff machen.

Auf diese Gründe hin wird nun die biblische Chronologie und Geschichte unter dem Scheine der grössten Achtung vor den biblischen Urkunden für das Prokrustesbette der Chronologie jener drei Könige der 19. Dynastie auf das Willkürlichste zugeschnitten und jämmerlich verstümmelt. Der Verfasser wirft sich die Frage auf: „ob die alttest. Berichte den ägyptischen (d. h. nach seiner Zurechtlegung) widersprechen und zwar so, dass wir die letztern deshalb für irrig halten müssen,“ und antwortet darauf: „Es scheint vielmehr im Gegentheil, dass die so bestimmte ägyptische Angabe durch die hebr. Urkunden auf das Entschiedenste bestätigt wird, wenn wir einen Irrthum in der jedenfalls (?) erst später hinzugefügten Berechnung des Zeitraums zwischen Auszug und Tempelbau annehmen, welcher (nach 1 Kön. 6, 1) 480 Jahre betragen haben soll, eine Zahl, welche weder mit den einzelnen Zahlen im Buche der Richter, noch mit der Lesung der LXX, noch mit der Annahme des Verf. der Apostelgesch. (13, 20) übereinstimmt, noch auch von Josephus (Ant. 8, 3, 1; c. Ap. 2, 2) als richtig anerkannt wurde. Während diese Abweichungen meistens auf eine noch höhere Zahl von Jahren führen würden, ergiebt eine unbefangene (?) Betrachtung und Vergleichung der Geschlechtsregister, von denen namentlich die levitischen die grösste Zuverlässigkeit beanspruchen können, bei Ueberschlagung der Mittelzahlen eine sehr viel geringere Summe und gerade eine solche, wie sie zu erwarten war, wenn die ägyptische Ueberlieferung über die Epoche des Auszuges richtig ist.“ Die levitischen Genealogien machen nämlich von der Einwanderung bis zum Auszuge aus Aegypten nur drei (Levi, Kehat, Amram), und von da bis auf Zadok (der Hoherpriester unter Salomo war) nur 10—12 Geschlechter namhaft. Da nun Lepsius völlig willkürlich und entschieden irrig die Generation zu nur 30 Jahren ansetzt, so können die Israeliten nach seiner Meinung statt 430 nur 90 Jahre in Aegypten gewesen sein, und statt 480 Jahre können bis zum Tempelbau nur 300 Jahre verlaufen sein. (Vgl. Chronol. I, 367 ff.) Gleichermassen kann der Zeitraum von Abraham's Einwanderung in Kanaan bis zu Jakobs Einwanderung in Aegypten, da er nur drei Generationen in sich schliesst, nur 90 Jahre umfassen. — Darauf ist zu entgegnen: 1) dass das A. T. unter Generation etwas ganz Anderes versteht, als die moderne Statistik, und wenigstens der Pentateuch nach Gen. 15, 13—16 (vgl. Exod. 1,

6) für die patriarchalische und mosaische Zeit sie nicht zu 30, sondern zu 100 Jahren ansetzt (vgl. oben § 6, 1); — 2) dass für die Zeit des Aufenthaltes in Aegypten nicht drei, sondern vier Glieder namhaft gemacht werden (Levi, Kehat, Amram, Aharon), denn Aharon war beim Auszuge schon 83 Jahre alt; 3) dass für denselben Zeitraum in Josef's Familie sechs, in Judah's Familie sieben, und in Efraims Familie gar zehn Glieder namhaft gemacht werden (vgl. oben § 6, 1). Aber solche Thatsachen kann Lepsius nicht brauchen, darum erklärt er, dass sich dieselben „in augenscheinliche Verwirrung befinden und zu keinem Resultate führen“, d. h. sie passen nicht zu den Voraussetzungen unsres Kritikers und führen zu einem ihm unliebsamen Resultate. Für uns geht aber aus diesen verschiedenen Angaben mit unzweifelhafter Sicherheit hervor, was sich auch sonst bei biblischen Genealogien wiederholt, dass in der levitischen Genealogie theils einzelne Glieder ausgelassen, theils mehrere zusammengezogen worden sind. Den Grund, warum eine solche Zusammenziehung in diesem Falle stattfand, haben wir oben bei § 6, 1 schon dargelegt.

Lepsius macht ferner (Chronol. I, 359 ff.; Realencycl. I, 145) darauf aufmerksam, wie die „richtige“ (d. h. seine eigene) Ansicht sich auch bei den Rabbinen erhalten (!) habe. Nämlich nach der rabbinischen Chronologie, die durch den Rabbi Hillel ha Nassi im J. 344 p. Chr. zuerst erfunden und seitdem allmählig eingeführt worden ist, fällt der Auszug ins J. 2448 n. Ersch. d. W., und dies Jahr entspricht in der christlichen Zeitrechnung dem J. 1314 v. Chr. Dass diese jüdische Aera erst im 4. Jahrh. aufgebracht worden ist, dass ferner fast alle Data, durch die sie gefunden worden ist, falsch d. h. der Lepsius'schen Berechnung widersprechend angesetzt sind, thut nichts zur Sache, — das J. 1314 passt ja doch, und darum hat sich bei den Rabbinen die richtige Ansicht „erhalten“!! — Allen frühern Bearbeitern der bibl. Chronologie, den LXX, dem Josephus, der chronologischen Tradition, welcher Stephanus folgt, den christlichen Chronographen etc. erschien ein Zeitraum von 480 Jahren vom Auszuge bis zum Tempelbau viel zu kurz, um alles Dazwischenliegende unterzubringen; — und Lepsius findet darin eine Stütze für seine Ansicht, dass dieser Zeitraum von 480 Jahren viel zu lang sei, um als richtig angesehen werden zu können!!!

Die Verkürzung der biblisch-chronologischen Data von 430 und 480 Jahren auf 90 und 300 Jahre ist schon deshalb ohne Weiteres abzuweisen, weil die Geschichte dieser Zeiträume sie nicht zulässt. Dass dies von dem Zeitraum zwischen dem Auszuge und dem Tempelbau gilt, kann erst später nachgewiesen werden. Von dem andern Zeitraum liegt es aber so klar vor Augen, dass man sich nur über die Leichtigkeit, mit der es ignorirt oder beseitigt wird, verwundern kann. Wir wollen davon absehen, dass wenn irgend ein chronologisches Datum des alten Testaments das Vorurtheil der Richtigkeit für sich hat, es bei der Angabe des 430jährigen Aufenthalts in Aegypten der Fall ist. Dass aber eine Familie von 70 Seelen mit höchstens 2000 Knechten in 90 Jahren zu zwei Millionen Seelen angewachsen sein soll, wird Niemand sich einreden lassen wollen. Lepsius wird diesem Einwurfe wahrscheinlich mit der auch von Ewald u. A. beliebten Auffassung begegnen, dass Jakob, Josef und dessen Brüder nicht als Häupter einzelner Familien, sondern als Repräsentanten ganzer Stämme zu fassen seien. Aber dann sage er es auch offen heraus, dass der Pentateuch nicht Geschichte, sondern geschichtswidrige Mythe enthält, wo wir dann nicht weiter mit ihm zu streiten haben. — Uebrigens handelt es sich auch nicht bloss um die Beseitigung der einen Zahl 430. Es sind in der Genesis und Exodus noch eine Menge andrer Zeitangaben vorhanden, die mit der Geschichtserzählung aufs Engste verwachsen sind und beseitigt werden müs-

sen; von denen aber Herr Lepsius nicht wird behaupten können, dass sie „jedenfalls erst später hinzugefügt seien.“ Moseh war z. B. nach Exod. 7, 7 achtzig Jahre alt, als er mit dem Pharao des Auszuges in Conflict gerieth. Er müsste also schon 10 Jahre nach der Einwandlung geboren sein. Wie reimen sich nun dazu die übrigen Data der Genesis und Exodus? Josef war, als er nach Aegypten kam, 17 Jahre alt (Gen. 37, 2), und starb daselbst 110 Jahre alt (Gen. 50, 22. 26), nachdem er Efraim's Söhne bis ins dritte Glied gesehen hatte (Gen. 50, 23). Ferner, Josef war 30 Jahre alt, als er von Pharao erhöht wurde (Gen. 41, 46). Neun Jahre später fand die Einwandlung seiner Brüder statt (Gen. 45, 6). Demnach lebte Josef noch 71 Jahre nach der Einwandlung. Nun heisst es Exod. 1, 6 f.: Und Josef starb und alle seine Brüder und selbiges ganze Geschlecht. Und die Söhne Israels waren fruchtbar und mehrten sich, und wurden sehr stark, und das Land ward voll von ihnen. Dann erst beginnt der Druck und die Frohndienste. Da auch diese Maassregel die ausserordentliche Vermehrung des Volkes nicht zu hemmen vermag (und um das inne zu werden, mussten doch auch Jahrzehnte vergehen), tritt der Befehl ein, die neugebornen Knaben zu ermorden, und in dieser Zeit erst wird Moseh geboren. Wer, der dies liest, wird die Zeit von der Einwandlung bis auf Moseh's Geburt nicht mindestens auf ein paar hundert Jahre anschlagen? Aber nach der Chronologie von Lepsius bleiben nur 10 Jahre dafür übrig! — Und wie steht es mit Exod. 1, 8: („Und es stand ein neuer König auf in Aegypten, welcher nichts wusste von Josef“)? Dass der Ausdruck: Es stand ein neuer König auf — sprachlich und sachlich allen Anspruch darauf hat, für die Ankündigung einer neuen Dynastie angesehen zu werden, haben wir schon bei § 6, 4 gesehen. Doch wollen wir hier kein Gewicht darauf legen, da die dort geltend gemachten Gründe allerdings nicht absolut zwingend sind. Aber mit desto mehr Nachdruck fragen wir: Wie ist es denkbar, dass wenn Josef, wie auch Lepsius zugiebt, eine so ausserordentlich bedeutende Stellung unter dem Pharao Sethos I eingenommen hat, schon der Sohn und Nachfolger dieses Königs, Ramses II, von Josef nichts mehr gewusst haben soll?

Doch es wird an dem Gesagten genügen (Weiteres vgl. noch bei Saalschütz l. c. 99 ff.), um einen Jeden, der noch ein Minimum von Vertrauen zur Glaubwürdigkeit des Pentateuches hat, zu überzeugen, dass die gepriesene Entdeckung der Lepsius'schen Kritik ein halt- und bodenloser Einfall ist, dem man nur ein *Transeat cum ceteris!* zurufen kann. Doch noch eine Aeussrung des Kritikers ist so auffallend, dass sie noch mitgetheilt zu werden verdient. Im Reallex. p. 146 heisst es: „Unter diesem grössten Könige der 19. Dynastie (Ramses dem Gr.) also war Moses, der grosse Gottesmann, geboren, und unter seinem Nachfolger, den Herodot (2, 111) unter dem Namen Pherôs (Pharao) als einen übermüthigen und gottlosen, daher auch mit Blindheit gestraften König schildert, führte er sein Volk aus und gründete durch das vom Sinai verkündete Gesetz die erste, jüdische Theokratie, wie 1300 Jahre später, mit dem vollendeten Umschwunge der Weltgeschichte, unter Augustus, dem grössten Kaiser der griechisch-römischen Welt, Christus geboren ward und durch seinen Tod unter Tiberius, dem römischen Pherôs, die zweite, die christliche Theokratie gegründet ward.“ — Ist es nicht, als wolle der Verf. die gläubigen Leser der theol. Realencyclopädie, denen er das Heiligthum der Glaubwürdigkeit des Pentateuchs gründlichst zerstört hat, durch ein solches historiosophisches Fündlein, für das er ihnen Geschmack zutraut, beschwichtigen und versöhnen? — Wir unsres Theils sind der Historiosophie keineswegs von vorn herein abgeneigt, aber dennoch bedanken wir uns schönstens dafür, ein so bedeutendes Stück Bibel und

Geschichte für eine historiosophische Idee, und wäre sie noch so ansprechend, als Kaufpreis hinzugeben.

2. Bunsen versichert uns, durch seine Herstellung der ägyptischen Zeitreihe die ältere Geschichte der Juden „zum erstenmale“ in die Fugen der Weltgeschichte „richtig“ eingerückt zu haben. „Und diese Thatsache wird man nicht umzustossen vermögen.“ Aber Bunsen ist nicht der Erste, der seine gelehrten Erfindungen so marktschreierisch anpreist, und wird gewiss auch nicht der Letzte sein, der es thut. — Auch wir unterscheiden noch den Glauben an die Richtigkeit der biblischen Chronologie von dem Glauben an die Wahrheit der biblischen Geschichte und sind überzeugt, dass der letztere nicht unbedingt und allenthalben unzertrennlich von dem erstern abhängig ist. Aber wo, wie hier, grade das Ausserordentliche und Wunderbare der heiligen Geschichte als an sich unmöglich geltend gemacht wird zur Bestreitung der damit zusammenhängenden Chronologie, können wir nichts als puren Rationalismus finden. Mit der rohesten Willkür und der wildesten Phantasterei schneidet Bunsen die pentateuchischen Zeitangaben zu, um sie seiner nicht minder willkürlich componirten ägyptischen Zeitreihe anzupassen und verrenkt der biblischen Geschichte alle Glieder, um sie in die selbsterfundnen „Fugen“ der Weltgeschichte zum erstenmale „richtig“ einzurenken. Wir geben im Folgenden eine Skizze dieser Einfügung: Die Zeitreihe des alten ägyptischen Reiches, dessen erster König Menes war, beginnt mit dem J. 3623 v. Chr.; die Zeitreihe der ersten babylonischen Dynastie noch 161 Jahre früher, also 3784 v. Chr. Da dies Datum aber bereits die Anfänge eines grossen Reiches darstellt, so müssen wir, um Zeit für die Bildung desselben zu gewinnen, noch etliche Jahrtausende zurückgehen. Der Anfang der ägyptischen Geschichte überhaupt wird also 6 bis 9 Jahrtausende vor Christo anzusetzen sein. „Die erste Epoche des geschichtlichen Menschengeschlechtes erfordert aber zum Mindesten 13 bis 16 Jahrtausende vor Christo, und für ihren Anfang bietet das 20. Jahrtausend vor unserer Zeitrechnung den ersten günstigen Punct der Erdgeschichte. Wer damit nicht auskommen zu können glaubt, würde also noch 21,000 Jahre weiter hinauf gehen müssen.“ — Für das mittlere ägyptische Reich oder die Hyksos Herrschaft nimmt Bunsen 929 Jahre in Anspruch. Während nämlich Eusebius und Georgius Syncellus nur eine Hyksosdynastie kennen und sie als die 17. bezeichnen, hat Julius Africanus drei Hyksosdynastien, welche als die 15. mit 284, die 16. mit 518 und die 17. mit 151 Jahren auftreten. Bunsen schliesst sich nun enge an den Africaner an und behauptet, Josephus habe willkürlich die Zahl der zweiten Hyksosdynastie herausgegriffen und sie für die Gesamtzahl der Hyksos Herrschaft ausgegeben, um die Israeliten (mit 430 Jahren) und die Hyksos (mit der nicht allzu sehr abweichenden Zahl von 518 oder 511 Jahren) identifiziren zu können. Durch weitere kritische Operationen gelangt er dann schliesslich zu dem Resultate, dass die Hyksos Herrschaft im Ganzen 929 Jahre (bis zum J. 1543 v. Chr.) gedauert habe. Unter Thutmosis III, dem Wiederhersteller der nationalen Herrschaft, zogen die Hyksos ab. — Das sind die ägyptischen Fugen. Was nun die Einfügung betrifft, so weiss Bunsen genau aufs Jahr, dass die Vorgeschichte des israelitischen Stammes mit dem J. 3885 v. Chr. beginnt, als dem Jahre, in welchem dieser Stamm, durch den Namen Arpakschad repräsentirt, sich in Arrapachitis niederliess. Von da bis zu Abrahams Einwanderung in Kanaan vergingen noch 1008 Jahre, und 130 Jahre später siedelte Jakobs Familie nach Aegypten über. Diese Einwanderung fällt in die 12. Dynastie und zwar ins 9. Jahr des Phrao Sesortosis I (2747 v. Chr.), und nicht Sethosis I (wie Lepsius will), sondern eben dieser Sesortosis I ist der Sesostis der Griechen, der nach Herodot den Grund und Boden Aegyptens, mit Ausnahme der Priesterländereien,

zum Kroneigenthume machte. Den Beweis, dass Sesortosis der Pharaos des Einzugs ist, liefert eine von Birch entzifferte Grabschrift eines Statthalters dieses Königs, welche aussagt: „Als unter Sesortosis I die grosse Hungersnoth in Aegypten herrschte in allen andern Landschaften, war Getreide in meiner.“ Die fast drei Jahrhunderte später eintretende Eroberung Aegyptens durch die Hyksos brachte keine wesentliche Veränderung in den Zustand der schon fest angesiedelten Israeliten. Erst als nach 929jähriger Herrschaft die Hyksos vertrieben waren, begann die Zeit der Bedrückung. Ihren Anfang nahm sie schon unter Thutmosis III; sie erreichte ihren Gipfel unter Ramses II, und dessen Sohn Menephthah (der Amenophis des Josephus) bewilligte den Auszug. Der Druck dauerte genau 215 Jahre, und der Auszug fiel (wie auch Lepsius annimmt) ins J. 1314 v. Chr. Die Dauer des Aufenthaltes beträgt also nicht, wie die Bibel angiebt, 430 Jahre (vielmehr ist diese Angabe nur aus einer willkürlichen Verdoppelung der 215 Jahre des Druckes entstanden), auch nicht, wie Lepsius will, 90 Jahre, sondern volle 1434 Jahre. Natürlich verkürzt nun auch Bunsen (ebenso wie Lepsius) die 480 Jahre vom Auszuge bis zum Tempelbau auf 300 Jahre. Jener Menephthah ist aber auch derselbe, der bei Lysimachus Bokchoris heisst, denn auf Menephthahs Thronschilde steht auch der Name Banra oder Banher, woraus sehr leicht (!!) Bokchoris werden konnte. Die Aussätzigen der 2. manethonischen Relation sind die Juden, welche ebenso durch Aussatz und Krätze wie durch ihre Verachtung der nationalen Religion den Aegyptern verhasst geworden waren. Bei der durch Moseh und Aharon organisirten Empörung eilten die vor 200 Jahren vertriebenen Hyksos, gerufen oder ungerufen, aus Palästina herbei. Diese palästinensischen Horden brachen unmittelbar nach dem Auszuge der Israeliten ein, und herrschten wiederum 13 Jahre lang über Aegypten, während welcher Zeit Menephthah sich nach Aethiopien zurückgezogen hatte (denn wenn irgend etwas gewiss ist, so ist es dies, dass der König nicht, wie Moseh's Lied fabelt, im rothen Meere umgekommen ist). Nach Ablauf dieser 13 Jahre kehrte er aber zurück und vertrieb die Fremdlinge. Was aus den Israeliten (den Aussätzigen) geworden, darüber schweigt die manethonische Relation; aber grade hier tritt der Bericht des Lysimachus ergänzend ein. — Von besonderer Wichtigkeit für das Verständniss der pentateuchischen Geschichte ist aber die Thatsache der nochmaligen (13jährigen) Herrschaft der Hirten unmittelbar nach dem Abzuge Israels, denn nun erst wird zweierlei, was bis auf Bunsen ein unlösbares Räthsel war, vollkommen erklärlich, nämlich 1) warum Menephthah die Israeliten nicht in der Sinaiwüste aufsuchte, und 2) wie und warum die Israeliten zu Kadesch den Wunsch hegen konnten, nach Aegypten zurückzukehren. — So Bunsen. Das ganze windige Gebäude, dessen phantastische Construction im Einzelnen, wer Zeit und Lust dazu hat, sich selbst aus Bunsens Buch herauslesen mag, — ruht auf vier morschen Stützen: 1) auf der Annahme, dass der zweite manethonische Bericht, den doch Manetho selbst für fabelhaft erklärt, geschichtlich und glaubwürdig sei; 2) auf der willkürlichen Identification des dort genannten Amenophis mit Menephthah, dem Sohne des zweiten Ramses; 3) auf der Behauptung, dass die Hungersnoth unter Sesortosis I identisch sein müsse mit der Hungersnoth zur Zeit Josefs (beide stimmen aber nicht einmal sachlich zusammen); endlich 4) auf der Einbildung Bunsens, dass es ihm gelungen sei, die Zeitreihen des alten wie des mittleren Reiches, worüber noch bei allen Aegyptologen eine wahrhaft chaotische Verwirrung mit den grellsten Widersprüchen herrscht, „zum erstenmale“ richtig und endgültig bestimmt zu haben.

3. Saalschütz hat in der angef. Schrift die geschickt und umsichtig durchgeführte Hypothese aufgestellt, dass der neue König, mit welchem nach Exod. 1, 8 die Drangsale der Israeliten ihren Anfang nehmen, der erste König der Hyksosdynastie gewesen

sei; dass ferner der Untergang Pharaos im Schilfmeere mit dem Untergang der Hyksosdynastie zusammenfalle, und dass endlich der nächste nationale König Sesosis (Sethos, Sesostris), den Manetho bei Josephus als Σεσωσίον τὸν καὶ Ραμεσσῆν bezeichnet, derselbe Ramestes sei, von dem die Obeliskenschrift des Hermapion (bei Ammian. Marcellin. erhalten) rühmt: ὃς ἐξέβαλεν Αἰγύπτιον τοὺς ἄλλοεθνεῖς νικήσας, und: πικρῶσας τὸν νεῶν τοῦ Φοῖνικος ἀγαθῶν. Die Gewaltherrschaft der Hyksos über einen Theil Aegyptens dauerte etwa 81 Jahre, denn sie begann muthmaasslich bald nach der Geburt Aharons, bei welcher das Gebot der Kindertödtung noch nicht existirte. Die zweite manethonische Relation erklärt Saalschütz mit der ersten für wesentlich identisch (da in beiden die Hyksos es sind, welche Alles ausrichten), aber beide gleich sehr für confus und unzuverlässig. — Die Hyksos sind nach Saalschütz (p. 95) Philister, oder Gathiter, mit Berufung auf 1 Chron. 7, 21, welche Stelle er hier im Widerspruch zu seiner früheren (bei § 10, 1 mitgetheilten) Auffassung so versteht, dass die im Lande (d. h. im ägyptischen Gebiete) gebornen Gathiter nach Aegypten hinabgestiegen seien, um Heerden zu rauben, und bei dieser Gelegenheit das Blutbad unter den Efraimitern angerichtet hätten (p. 96). — Wir können dieser Auffassung nicht Beifall geben, weil dabei weder die Data des uns im Wesentlichen als zuverlässig geltenden ersten manethonischen Berichtes zu ihrem Rechte gelangen, noch auch die biblischen Angaben damit vereinbar scheinen.

4. In der ihm eigenthümlichen phantastisch-divinatorischen Weise hat **Ewald** (Gesch. I, 450 ff.) das Verhältniss der Israeliten zu den Hyksos ausgemalt. Er erklärt die Letztern für hebräische, den Israeliten verwandte Völkerschaften, welche Jahrhunderte lang vor der israelitischen Einwanderung in Aegypten eindringen. Während es durch diese Annahme von selbst begreiflich wird, wie die Israeliten in Aegypten eine so gute Aufnahme finden konnten; beseitigt er die Schwierigkeit, dass zur Zeit der Erhöhung Josefs Alles am Hofe echt ägyptisch-national aussieht, und dass später mit den Hyksos nicht zugleich ihre Schützlinge, die Israeliten, von der wiederaufkommenden nationalen Dynastie verjagt werden, durch phantasiereiche Divinationen. Josef ist nämlich als Held und Führer eines kleinen hebräischen Stammes etliche Jahrhunderte später als der mächtigere Stamm der Hyksos, zunächst unter dem Schutze der Letztern, nach Aegypten gekommen. Hier aber mochte später zwischen jenem, durch Josef repräsentirten Stamme und dem herrschenden mächtigern der Hyksos ein Zwist entstanden sein, der jenem grosse Noth brachte, wovon aber in dem Bericht der Genesis nur der Zwist mit Potifars Weibe und das hierauf folgende Gefängniss Josefs angegeben ist (!!). Dies veranlasste den kleinen Stamm Josef, sich einem einheimischen ägyptischen Herrscher anzuschliessen, ihm bei der Erhebung der thebanischen und andern Könige Aegyptens gegen die Hyksos Beistand zu leisten, und besonders durch Herbeirufung des übrigen stärkern Theiles von Israel an die östliche Mark, zum Schutze des Landes gegen etwaige neue Einbrüche der Hyksos, sich um Aegypten verdient zu machen. Doch wie die Gefahr allmählig schwand, so fing man wohl von ägyptischer Seite an, die Nähe eines so kriegesischen und wohlbewaffneten Volkes, wie es Israel war, für ein Uebel zu halten. Das ursprünglich freundliche Verhältniss trübte sich, es entstanden Reibungen, der alte Hass gegen die vor Jahrhunderten vertriebenen Hyksos wandte sich auch gegen Israel als deren Verwandte, und ägyptische Könige übten zuletzt jenen Druck aus, von dem 2. Mos. erzählt, und gegen welchen sich das Volk, unter Moseh's und Aharon's Leitung siegreich erhob. Auch stellte sich nach so stark veränderten langen Zeiten das ursprünglich freundliche Verhältniss Israels zu den übrigen Hyksos wieder her, und wir sehen daher Moses im Bündnisse

mit den Fürsten des Volkes Midian, welches gleichfalls zu jenem grössern Völkerkreise der Hyksos gehörte, der auch die Amalakäer mit umschloss. Sic!

Einfacher und natürlicher ist die Auffassung, welche früher Heeren, und neuerlich Bertheau, Lengerke, Knobel u. A. vertreten haben. Auch ihnen sind die Hyksos Hebräer im weitern Sinne (Knobel in s. Schrift über die Völkertafel erklärt sie für Amalekiter, Bertheau nennt sie Terachiten). Die national-ägyptische Physiognomie des Hoflebens zu Josefs Zeit erklären sie sich aber durch die Voraussetzung, dass die siegenden Hyksos sich damals bereits Cultur, Sprache, Sitte und Religion der unterjochten National-Aegypter angeeignet gehabt hätten. Die Bedrückung der Israeliten lassen sie erst mit dem Wiederaufkommen der nationalen Dynastie nach Vertreibung der Hyksos beginnen.

5. Unsere eigene Auffassung stimmt im Wesentlichen mit der von Bertheau, Lengerke und Knobel überein. Nur über den Ursprung der Hyksos möchten wir uns erlauben, eine abweichende Vermuthung auszusprechen. Für eine terachitische Völkerschaft können wir sie nicht halten, weil nach der Genesis die Bildung und Gliederung der terachitischen Völkerstämme (Bd. I, § 46, 6) erst der Zeit Abrahams, Isaaks und Jakobs angehört, während die Hyksos schon früher ihre Herrschaft in Aegypten aufgerichtet haben müssen. Eher könnte man an die Amalekiter denken, falls man dieselben nicht auf den in Gen. 36, 16 erwähnten Edomiter Amalek zurückführt, sondern sie mit Ewald, Knobel u. A. für einen weit ältern semitischen Volksstamm ansieht (vgl. § 41, 2). Die positiven Gründe, die dafür angeführt werden können, sind indess nicht von grosser Bedeutung. Dass das moslemische Zeugniß bei Abulfeda (hist. anteisl. ed. Fleisch. p. 178), dem zufolge die Pharaonen der Zeit Abrahams, Josefs und Moseh's vom Stamme der Amalika waren, nicht überschätzt werden dürfe, hat noch neuerlich Delitzsch mit Recht erinnert (Gen. II, 221); und dem etymologischen Versuche, den Namen Amalek dahin zu deuten, dass er mit dem Namen Hyksos dem Sinne nach zusammenfällt (חִיכְסוּ oder חִיכְסוּ = חִי, Kleinvieh, und כֶּסֶף, König; woraus nach Verhärtung des כ in פ der Name פִּחְסוּ = Heerden- oder Hirtenkönige entstanden sei), ist selbst von seinem Urheber (Saalschütz p. 95) keine Bedeutung zugeschrieben worden. Dagegen hat es allerdings viel für sich, in den Hyksos eine semitische, oder wenigstens semitisch-redende Völkerschaft zu sehen, schon weil sie aus den Gegenden kamen, wo die semitische Völkerbildung ihren Heerd hatte.

Gegen die Wendung, „dass die Hyksos Semiten und doch nicht die Israeliten seien, spricht jedoch, meint Delitzsch (Gen. II, 75), vom heilsgeschichtlichen Standpunkte aus schon das eine grosse Bedenken, dass das Volk Aegyptens, in dessen Knechtschaft Israel gerieth, durch die ganze A. Tl. Schrift hindurch als ein Israel fremdes keineswegs stammverwandtes erscheint, — und dass auch der Zweck der Uebersiedelung des Hauses Jakobs nach Aegypten, hier, fern von der Gefahr der Vermischung, zum Volke heranzuwachsen, die Stammverwandtschaft ausschliesst.“ Wir können aber dieser zweitheiligen Instanz keine Bedeutung zuerkennen. Denn das erste Bedenken erledigt sich dadurch, dass die ägyptischen Bedrücker Israels nicht mehr die Hyksos, sondern die wieder zur Herrschaft gelangten nationalen Herrscher waren; — das zweite schwindet aber nicht minder bei der Erwägung, dass die Stammverwandtschaft der Hyksos mit den Israeliten bloss auf gemeinsamem semitischem Ursprung beruht, und daher eine sehr entfernte gewesen sein kann, und dass andererseits die Hyksos, als die Israeliten bei ihnen Aufnahme in Aegypten fanden, schon ägyptische Sprache, Sitte und Religion adoptirt hatten.

Der manethonische Bericht bei Josephus erwähnt, ohne selbst Gewicht darauf zu

legen, dass Einige die Hyksos für Araber gehalten hätten. Nach Eusebius und Georgius Syncellus scheint Manetho selbst sie für Phönizier gehalten zu haben. Dahin wird auch von Manchen die Angabe Herodots von dem Hirten Philitis, der bis nach Memphis hin die Schafe geweidet habe, gedeutet, indem nämlich die Phönizier und Philister im Allgemeinen als Bezeichnung von Palästinensern gefasst werden. Alle diese Angaben sind aber so schwankend und unsicher, dass auf sie allein nicht viel gebaut werden kann. Nehmen wir jedoch hinzu, dass die Hyksos bei ihrer Vertreibung nach Judäa (= Palästina) ziehen, wahrscheinlich doch dahin, von wo sie gekommen waren, so gewinnt jene Annahme schon etwas mehr Halt. Fragen wir dann weiter, ob uns nicht anderweitig bedeutsame Völkerbewegungen aus der vorabrahamischen Zeit bekannt sind, die Auswanderungen aus Palästina im Gefolge haben mochten, so könnten wir zunächst an die Verdrängung der (semitischen) Urbewohner Palästina's durch die kanaanitische Völkerschicht denken. Da aber aus andern Gründen (Bd. I, § 45, 1) wahrscheinlich ist, dass die Einwanderung der Kanaaniter in Palästina eine friedliche war, und daher schwerlich eine Auswanderung der frühern Bewohner bedingt haben wird, so hat auch diese Annahme wenig für sich.

Dagegen erlauben wir uns auf ein andres Moment aufmerksam zu machen. Manetho erzählt bei Josephus, die Hyksos hätten, um sich vor einem etwaigen Einfall der Assyrer, welche damals sehr mächtig gewesen, zu sichern, die Ostgrenze Aegyptens stark befestigt. Diese von den Auslegern nicht gehörig gewürdigte Angabe scheint uns einen bedeutungsvollen Fingerzeig für die Beantwortung unsrer Frage zu enthalten. Die Assyrer müssen, scheint es, da die Hyksos mit solcher Bestimmtheit einen Ueberfall derselben befürchten, zu diesen bereits in feindlichen Beziehungen gestanden haben und mit ihnen schon früher in Conflict gerathen sein. Daraus wird es dann ferner wahrscheinlich, dass die Hyksos eben durch einen Erobrungszug der Assyrer aus ihren bisherigen Sitzen verdrängt worden sind, wo dann die Befürchtung nahe lag, dass dieselben bei gelegener Zeit die Verdrängten auch in ihren neuen Wohnsitzen aufsuchen würden, um sie zu unterjochen. Man entgegne nicht, es sei unwahrscheinlich, dass die vor den Assyrern flüchtigen Hyksos doch stark genug gewesen seien, das schon in grosser Blüthe stehende Aegypten zu erobern; — denn Manetho's Bericht lehrt uns, dass Aegypten, in Frieden und Sicherheit eingewiegt, ohne Widerstand und Kampf sich den Eindringlingen unterworfen habe. Einen festen Boden kann diese Hypothese aber nur gewinnen durch anderweitige Zeugnisse von assyrischen Erobrungszügen in vorabrahamischer Zeit. Ein solches scheint uns aber auch die Genesis darzubieten. Es wird dem Charakter des manethonischen Berichtes nicht entgegen sein, wenn wir die Assyrer als die damaligen Beherrscher der Culturländer am Euphrat und Tigris fassen. Dass nun von dort aus schon vor Abrahams Zeiten Erobrungszüge nach Westen hin, bis nach Palästina, gemacht worden sind, geht aus der merkwürdigen und von allen Kritikern als zuverlässig erachteten Urkunde in Gen. 14 zweifellos hervor. Die Herrschaft Kedorlaomers über die Pentapolis des Sidsimthales war vielleicht nur ein Rest grösserer Erobrungen. Berücksichtigen wir diese denkwürdigen Umstände mit Beziehung auf die manethonischen Data, so verdient vielleicht die Vermuthung, dass die Hyksos Kanaaniter, entweder semitische Ureinwohner Kanaans, oder eingewanderte semitisirte Kanaaniter (Bd. I, § 45, 1) (in ungenauer Bezeichnung: Phönizier oder Philister, d. h. Palästinenser) waren, die einem Andringen der s. g. Assyrer weichend, sich in Aegypten neue Wohnsitze suchten, wenigstens neben so vielen andern, gewiss nicht besser begründeten Vermuthungen einen beachtungswerthen Platz, — um so mehr, da sich unten ergeben wird, dass Abrahams Wandrung nach

Aegypten (Gen. 12, 10 ff.) wahrscheinlich in die Zeit fällt, wo die Hyksos noch nicht gar lange sich in diesem Lande festgesetzt hatten.

Mag dem indessen sein, wie ihm wolle, jedenfalls müssen wir daran festhalten, dass die Einwandlung der Israeliten mitten in die Zeit der Hyksos Herrschaft falle und dass das Wiederaufkommen der nationalen Herrschaft die Bedrückung der Israeliten nach sich zog. Die Bestreitung dieser Ansicht (bei Hengstenberg l. c. S. 160, Lepsius in d. Realencycl. I, 146, Saalschütz l. c. S. 56 u. A.) reducirt sich, so weit ihr überhaupt Bedeutung zukommt, auf die beiden Momente, 1) dass zu Jakobs und Josefs Zeiten am ägyptischen Hofe Alles, Sprache, Sitte, Cultur und Religion, echt national-ägyptisch sei und 2) dass die Israeliten nicht, wie man erwarten müsste, als angebliche Freunde und Schützlinge der Hyksos, mit diesen zugleich von der wiederaufkommenden nationalen Dynastie aus dem Lande gejagt worden seien. — Zunächst ist hierbei zu bemerken, dass diese beiden Argumente selbst schon einander abschwächen. Denn hat es mit dem ersten, wie im Allgemeinen zugegeben werden muss, seine Richtigkeit, so verliert das zweite von selbst seine Bedeutung. Hatten nämlich die Hyksos bei der Einwandlung der Israeliten sich schon so weit ägyptische Sprache, Religion, Cultur und Sitte angeeignet, wie Josefs Geschichte bezeugt, so war dadurch von vorn herein eine Scheidewand zwischen beiden aufgerichtet, welche ein engeres Zusammenschliessen verhinderte und die Unterscheidung beider aufrecht erhielt. — Das zweite Argument hat ausserdem um so weniger Gewicht, als, wie sich unten zeigen wird, höchst wahrscheinlich auch die Vertreibung der Hyksos nicht eine vollständige war.

Freilich der Gegensatz der Hyksos Herrscher, wie Manetho sie bei Josephus schildert, und des ägyptischen Hoflebens zu Josefs und Jakobs Zeiten, wie die Genesis es schildert, scheint allerdings ein unvereinbarer zu sein. Die Hyksos treten mit wilder Grausamkeit gegen die nationalen Aegypter auf, zerstören die nationalen Tempel und Heiligthümer und misshandeln die Priester derselben. Dagegen herrscht zu Josefs Zeiten ägyptische Sprache und Sitte am Hofe, der König führt wie die nationalen Herrscher den Titel Pharao, seine Hofbedienten haben echt ägyptische Namen (z. B. Pothifar), Josef selbst bekommt einen ägyptischen Namen, der specifisch-ägyptische Cultus steht in voller Blüthe, die ägyptischen Priester sind in hohen Ehren, ihre Vorrechte werden anerkannt und gemehrt, der national-ägyptische Abscheu vor dem Hirtenstande besteht in voller Kraft etc. Aber alle diese Gegensätze können, so grell sie auch auf den ersten Blick hervortreten, keineswegs als unvereinbar gelten, sobald man nur die Zeiten unterscheidet. Was Manetho von der Grausamkeit, Rohheit und Verwüstungssucht der Hyksos erzählt, gilt nur von der Zeit der Unterjochung. Auch ist man zu der Annahme vollkommen berechtigt, dass Manetho als Aegypter, oder wahrscheinlicher noch die priesterlichen Quellen, aus denen er schöpfte, ihrem Hass gegen die fremdländische Herrschaft Raum gebend, allzu grelle Farben in der Schildrung des Unheils; das jene über ihr Vaterland gebracht, auftragen. Aber nehmen wir das Alles auch als buchstäbliche Wahrheit hin, so werden wir doch auch dann annehmen müssen, dass es den Hyksos nicht gelungen sein könne, ägyptische Religion, Cultur, Sprache und Sitte gänzlich auszurotten, da ein Volk, und zumal ein Volk von solcher Zähigkeit und Eigenthümlichkeit wie die Aegypter, sich solche geistigen Güter auch unter dem härtesten Druck der Sklaverei nicht entreissen lässt. Dass es nicht geschah, bezeugt auch Manetho selbst, indem er berichtet, dass die Hyksos die nationalen Herrscher des Landes unterthänig und zinspflichtig gemacht hätten. Dies setzt, wie Bunsen III, 1 p. 33 richtig bemerkt, voraus, dass sie dieselben leben und bestehen liessen, wie sie es gewohnt waren. Hatte das ägyptische Wesen aber einmal die-

sen ersten Sturm bestanden, so war es nicht anders möglich, als dass seine Cultur und Gesittung, die mit Sprache und Religion aufs Innigste verwachsen war, schon bald und unabweisbar ihre stille Allgewalt auf die rohen und culturlosen Eroberer ausübte. Es musste auch hier eintreten, was seitdem so oft in der Weltgeschichte sich wiederholt hat, dass die barbarischen Besieger eines Culturvolkes bald selbst von der überwiegenden Geistesmacht desselben besiegt werden. So nahmen die barbarischen Eroberer China's die Religion, die Sprache und die Sitten des Landes an; so auch die germanischen Eroberer der romanischen Länder. Berücksichtigen wir nun, dass die Hyksos, als die Israeliten in Aegypten einwanderten, schon ein paar Jahrhunderte lang im Lande gewesen sein müssen, so kann uns die dermalige Herrschaft ägyptischer Sprache und Sitte am Hyksoshofe (man vgl. die ganz analogen Zustände am Hofe Theoderichs d. Gr. in Italien) nicht befremden, um so weniger als sich andererseits doch auch noch deutliche Spuren finden, dass das adoptirte ägyptische Wesen noch keineswegs vollständig assimiliert war.

Als Abraham zur Zeit einer Hungersnoth (Gen. 12, 10 ff.) in Aegypten eine Zuflucht suchte, bestand, wie aus chronologischen und sachlichen Gründen hervorgeht, schon seit einiger Zeit die Hyksos Herrschaft. Noch aber findet sich keine Spur von der schon zu Josefs Zeit zur Schau getragenen Verabscheuung der Hirten: der damalige Pharao und sein Hof findet noch gar kein Bedenken in einem öffentlichen Verkehr mit den Hirten. Der König selbst, der den Nomadenemir (als zukünftigen Schwager) recht hoch ehren will, beschenkt ihn reichlich mit Schafen, Rindern und Eseln, Knechten und Mägden, Eselinnen und Kamelen; — passt das wohl zu einem nationalen Herrscher? oder nicht vielmehr zu einem Hirtenkönige? — Zwei hundert Jahre später, als Josef in Aegypten auftrat, hat der Hof schon eine ganz andere Physiognomie. Aegyptische Sprache, Sitte und Religion herrscht am Hofe, und der Hirtenstand ist schon in dem Maasse anrühlich, dass es einem Hofbeamten, ebenso wie den nationalen Aegyptern, nicht ziemt, mit Hirten zusammen zu essen (Gen. 43, 32). Aber es sind das nur Convenienzenformen, denen der König und der Hof sich accommodirt hat. Diese bloss äusserliche Adoption ägyptischer Sitte und Denkart verräth sich wiederholt. Dass der damalige Pharao daran denken oder es wagen konnte, Josef, den Fremdling, den Sklaven und Hirtensohn, zu nationalisiren, in die höchsten Ehrenstellen einzusetzen und in die angesehenste Priesterfamilie hineinzuheirathen, widerstrebt so sehr national-ägyptischer Weise, dass es bei einem einheimischen König nicht denkbar ist, dass man eine Fremd- und Gewaltherrschaft voraussetzen sich fast genöthigt sieht. Auch ist dieser Pharao Besitzer reicher Viehheerden, für die er aus den einwandernden Israeliten sich Oberaufseher wählt. Nun sehen wir zwar aus Exod. 9, 3 ff., dass der Abscheu gegen die Viehhirten bei den vornehmen Aegyptern und insbesondere auch bei den nationalen Königen nicht zugleich auch ein Abscheu gegen den Besitz von Viehheerden war. Aber auch der Abscheu gegen die Viehhirten selbst kann bei jenem Pharao nicht besonders tief und gross gewesen sein, da er die allernächsten Anverwandten seines Vertrauten und ersten Ministers nicht dem Hirtenstande enthebt, sondern ihnen innerhalb desselben nur die höchste Stellung anweist. Ueberdem wird aber, da der Ackerbau die Grundlage der ganzen Staatsverfassung und Staatsökonomie Aegyptens war, der eigentliche Reichthum eines nationalen Herrschers nicht sowohl in reichen Viehheerden, als vielmehr in reichem Domänen- und Ackerbesitz bestanden haben. Dass dies aber bei dem Pharao Josef's nicht der Fall war, scheint sich aus Gen. 47 zu ergeben. Wie vortrefflich dies nun zu unsrer Ansicht passt, liegt am Tage. Die Hyksos Herrscher werden anfangs den Ackerbau ebenso geringschätzig angesehen

haben, wie die Aegypter die Viehzucht, und deshalb wahrscheinlich es unterlassen haben, bei der Erobrung Aegyptens sich einen angemessenen Ackerbesitz vorzubehalten. Je mehr sie aber in die ägyptische Cultur eingingen, um so mehr musste sich dies als ein grosser Uebelstand herausstellen, und Josef ist mit Recht darauf bedacht, demselben abzuhelpen. — Ebenso unverträglich mit der Annahme einheimischer Herrschaft ist die entgegenkommende Willfährigkeit, einen Hirtenstamm, wie die Israeliten, ins Land aufzunehmen, zumal wenn, wie Lepsius will, die Hyksoszeit schon vorüber war. Dann hätte die Erinnerung an die Drangsal dieser Zeit noch recht lebendig sein, der Hass gegen die Hirten auf dem Gipfel seiner Höhe stehen, und die Befürchtung vor staatsgefährlichen Verbindungen der Einwanderer mit den vertriebenen Hyksos oder mit andern östlichen Hirtenvölkern recht nahe liegen müssen, — und unter solchen Umständen sollten diese Einwanderer willkommen gewesen sein! man sollte ihnen die besten Gegenden, ja die Pforte und den Schlüssel des ganzen Landes zum Eigenthum angewiesen haben! — Josef giebt seinen Brüdern den Rath, es vor Pharao ja recht gefissentlich zu accentuiren, dass sie Nomaden seien: in der That eine schlechte Empfehlung bei einem nationalen Herrscher! Der alte Jakob nimmt sich heraus, den ägyptischen König zu segnen, — würde ein einheimischer Herrscher mit seinem Nationalstolz, mit seinem Abscheu gegen Ausländer und Hirten sich das wohl von einem verachteten Hirtenhäuptling haben bieten lassen? Es ist eine nichtige Ausflucht, das בָּרַךְ hier mit Keil zu einem blossen Begrüssen und Becomplimentiren abschwächen zu wollen. In dem zweimaligen (K. 47, 7. 10) Einfach-Erhabenen: „Und Jacob segnete den Pharao“ ist es, das muss jeder unbefangene Leser herausfühlen, unverkennbar ausgesprochen, dass Jacob mit seinem בָּרַךְ etwas Ungewöhnliches und ausserhalb der Hofetiquette Liegendes that. *) — Ja noch mehr, als Jakob gestorben ist, giebt der ganze Hof des Königs und alle Aeltesten des Landes Aegypten der Leiche des unreinen, für einen Gräuel gehaltenen Hirtenhäuptlings ein feierliches Trauergeleite mit Wagen und Reisigen! — Nach 1 Chron. 4, 18 heirathet eine Tochter Pharao's, Namens Bitjah, einen Israeliten Mered. Wie ist dies denkbar, wenn das dermalige Herrscherhaus nicht fortwährend noch Sympathien für die Hirten hatte?

Seit Josef's Zeiten sind wiederum ein paar Jahrhunderte vergangen, als ein neuer König aufstand, der nichts von Josef wusste (Exod. 1, 8 vgl. § 6, 4). Die Hyksos sind vertrieben, ein einheimischer Herrscher (der 18. Dynastie) hat den von ihnen Jahrhunderte lang usurpirten Thron wieder eingenommen. Wie einleuchtend und natürlich ist

*) „Und worauf gründet sich denn,“ entgegnet ausserdem noch Keil (bei Hävernick I, 2 p. 345), „die zuversichtliche Behauptung, dass die Aegypter, weil ihnen Schafhirten ein Gräuel waren, auch vor einem reichen Hirtenfürsten, einem ansehnlichen Emir, gleichen(?) Abscheu gehabt hätten?“ Antwort: Auf Gen. 43, 32. Aber, sagt der geehrte Gegner, „zwischen Schaf- und Schweinehirten, die natürlich der niedrigsten Klasse der Bevölkerung angehörten, und dem Haupte eines Hirtenvolkes ist doch ein gewaltiger Unterschied.“ Ich erwidere: Gehörten denn Jakobs Söhne, deren Tischgemeinschaft Josef nach Gen. 43, 32, der ägyptischen Hofsitte zufolge für einen Gräuel zu halten simulirt, auch „natürlich der niedrigsten Klasse der Bevölkerung“ an? Oder ist etwa zwischen den Söhnen eines reichen Hirtenfürsten und diesem selbst ein so „gewaltiger“ Unterschied, dass der Vater zwar als ansehnlicher Emir am ägyptischen Hofe nach nationaler Sitte hochgeehrt werden kann, seine Söhne aber ebendasselbst, wie Gen. 43, 32 wirklich geschieht, als Hirten und Fremdlinge für einen Gräuel geachtet werden müssen?

es, dass ein solcher nichts von Josef wusste, oder nichts von ihm wissen wollte! Hatte die vorige Dynastie Josef's weisen Maassregeln eine Befestigung ihrer Herrschaft zu verdanken, konnte ihnen die Einwandlung der Israeliten, als eines durch gleiche Lebensart, vielleicht auch durch gleiche Abstammung verwandten Volkes nur willkommen sein, so musste das Umgekehrte bei der neuen, einheimischen Dynastie stattfinden. Von vorn herein mussten ihr die Israeliten als Hirtenvolk, als Freunde und Schützlinge der Hyksos, ein Gegenstand des Hasses und des Abscheues sein. Und dieser Hirtenstamm war unterdessen zu einem zahlreichen Volke herangewachsen, zahlreicher fast als die eben wieder zur Freiheit und Selbstständigkeit gelangten nationalen Aegypter! und sie wohnten gerade in dem Theile des Landes, wo, wenn es ihnen einfiel, mit den auswärtigen Feinden Aegyptens in Verbindung zu treten, ihre Anwesenheit am gefährlichsten war (Exod. 1, 10)! — Wie natürlich ist es, dass die neue Dynastie das ihr so gefährlich scheinende Volk auf alle Weise zu bedrücken, zu schwächen, zu knechten sucht! Die Israeliten werden zu Frohndiensten gezwungen, sie müssen Ziegel streichen, Festungen bauen. Wie vortrefflich passt das zur 18. Dynastie! Die Hyksos hatten so viele alte Denkmäler zerstört, die neue Dynastie ist darauf bedacht, diesen Stolz Aegyptens zu erneuern; und gerade in diese Dynastie fallen die meisten und grossartigsten Bauten. Josephus sagt in seiner Archäologie, dass die Israeliten gezwungen worden seien, an den Pyramiden zu bauen. Mag dies immerhin nicht auf historischer Tradition, sondern nur auf eigener Combination beruhen, jedenfalls ist es eine Vermuthung, die alle Wahrscheinlichkeit für sich hat. Die Freunde und Schützlinge der Verwüster werden gezwungen, wieder herzustellen, was jene zerstört haben.

Aber warum, fragt man, vertrieb die wiederaufkommende nationale Dynastie, wenn ihr die Anwesenheit der Israeliten im Lande so bedenklich und bedrohlich erschien, dieselben nicht gleich anfangs mit den Hyksos zugleich? Die Beantwortung dieser Frage liegt so nahe, dass man kaum begreifen kann, wie sie hat aufgeworfen werden können. Das zweite Buch des Pentateuchs beantwortet sie dahin, dass die Politik der Pharaonen es vorzog, die Israeliten lieber zu knechten, zu Frohndiensten zu zwingen und unschädlich zu machen, als so viel Hunderttausende arbeitsamer Hände, deren sie für ihre Zwecke und Absichten so sehr benöthigt war, zu verjagen. Einem Staate wie Aegypten (unter einheimischen Herrschern, und besonders unter der 18ten Dynastie), der seinen grössten Stolz in die Errichtung colossaler Monumente setzte, wozu Hunderttausende von Arbeitern nöthig waren, konnte nichts erwünschter sein, als ein zahlreiches Helotenvolk im Lande zu haben, das ohne Bedenken zu solchen harten Arbeiten gezwungen werden konnte. Wie viel den ägyptischen Herrschern daran gelegen war, zeigt Herod. I, 108 u. Diod. Sic. I, 56. Nach dem Ersten brachte der grosse Erobrer Sesostris aus den eroberten Ländern ganze Massen Volks mit, die zu solchen harten Frohndiensten bestimmt wurden, — und nach dem Andern hat derselbe König (= Sesoosis) zu den Arbeiten, die er ausführen liess, keinen Aegypter gebraucht, sondern nur Gefangene, und deshalb allen Tempeln die Inschrift gegeben: „Kein Eingeborner hat daran gearbeitet.“

Doch wir müssen, ehe wir diesen Gegenstand verlassen, noch einmal auf die manethonischen Berichte zurückkommen. Beide enthalten Data, die noch einer nähern Erörterung bedürfen. Der erste Bericht meldet, dass die vertriebenen Hyksos durch die Wüste nach Syrien gezogen, sich in Judäa niedergelassen und **Jerusalem** gebaut hätten. Ist diese Angabe historisch oder unhistorisch? — Was in und mit Palästina seit dem Abzuge der Israeliten bis auf Moseh's Zeit vorgegangen ist, wissen wir nicht. Wir dürfen daher nicht so ohne Weiteres jener Angabe allen historischen Grund und Boden absprechen.

Kamen, wie uns oben wahrscheinlich geworden ist, die Hyksos, von den Assyren verdrängt, aus Kanaan, so müssen wir es auch wahrscheinlich finden, dass sie bei ihrer Vertreibung aus Aegypten sich zunächst wieder eben dorthin gewandt haben werden. Ob sie aber dort geblieben und, wie der manethonische Bericht wissen will, sich in Judäa niedergelassen haben, oder ob sie, in Kanaan keine bleibende Stätte findend, weiter zu wandern genöthigt waren und sich etwa unter den transjordanischen Völkerstämmen verloren haben, können wir vom Boden der biblisch-beglaubigten Geschichte aus weder behaupten noch bestreiten. Ja wir sind nicht einmal berechtigt, die Angabe, dass sie Jerusalem gebaut hätten, ganz und gar zu verwerfen. Jerusalem heisst zur Zeit der Patriarchen Salem (Bd. I, § 55, 1). In der Zeit Josua's bis auf David führt die Stadt den Namen Jebus, und erst seit David sie erobert hatte, heisst sie constant Jerusalem*). Dieser Wechsel der Namen ist auffallend genug, und möglich wäre es immerhin, zumal Jebus eigentlich Volksname ist (Richt. 19, 10. 11), dass die Hyksos (= Jebusiter) nach ihrer Vertreibung aus Aegypten Salem erobert und es nach ihrem alten Volksnamen genannt hätten. Vielleicht könnte diese Annahme sogar etwas zur Erklärung der auffallenden Thatsache beitragen, dass die Stadt bis auf David nicht vollständig erobert wurde. — Dennoch ziehen wir es vor, hier einen Irrthum oder eine Verwechslung im manethonischen Berichte anzunehmen, die aus der Erinnerung an die nahen Beziehungen, in welchen die Israeliten zu den Hyksos gestanden, hervorgegangen sein mag.

Dazu führt uns insonderheit der zweite manethonische Bericht, dem zufolge die aussätzigen Aegypter (= Israeliten) unter ihrem Anführer Osarsiph oder Moyses die Hirten aus Jerusalem zu Hülfe riefen und mit ihnen vereint von Neuem Drangsale aller Art über Aegypten brachten. Was das Letztere betrifft, so wird Niemand darin eine im aegyptischen Interesse alterirte Beziehung auf die durch Moseh herbeigeführten Plagen verkennen können. Aber auch die angebliche Verbindung der Aussätzigen mit den Hyksos ist

*) Keil (in Hävernicks Einl. I, 2 p. 342) hat mir mit Berufung auf Jos. 15, 63 u. Jud. 1, 8. 21; 19, 10 entgegenet, dass die Stadt den Namen Jerusalem schon zu Josua's und der Richter Zeiten geführt habe. Allein ich habe die angeführten Stellen, als ich Obiges schrieb, sehr wohl gekannt, jedoch auf Grund von Richt. 19, 10. 11 u. 1 Chron. 11 (12), 4. 5 die Anwendung des Namens Jerusalem in denselben proleptisch fassen zu müssen geglaubt, und bin auch jetzt noch derselben Meinung. Mein geehrter Gegner mag anderer Meinung sein, aber er hätte, da ihm Richt. 19 u. 1 Chron. 11 ohne Zweifel, auch ohne meinen ausdrücklichen Hinweis darauf, bekannt waren, nicht eine so grossartige Unwissenheit oder Vergesslichkeit bei mir voraussetzen sollen. — Wenn aber derselbe geehrte Verfasser aus Gen. 10, 15 weiter beweisen will, dass die Jebusiter zur Zeit der Patriarchen in Kanaan gewohnt hätten, so könnte dieses Argument höchstens unter der, wie ich überzeugt bin, völlig haltlosen Voraussetzung, dass die Völkertafel den status quo der Zeit Abrahams darstelle (l. c. S. 229), einige Bedeutung haben, und würde auch dann noch nichts gegen die oben (übrigens nicht einmal als wahrscheinlich, sondern nur als möglich) angeführte Hypothese verschlagen. Denn auch dann würde Vs. 19 mit der Annahme, dass ein Theil der Kanaaniter, unter welchen die Jebusiter überwogen (a potiori fit denominatio), bereits vor Abraham in Aegypten eingefallen sei und es erobert habe, noch vereinbar sein. Allein es steht mir über allen Zweifel fest, dass die Völkertafel den status quo des Völkerbestandes in der Zeit Moseh's und Josua's, d. h. unmittelbar vor der Erobrung Kanaans durch die Israeliten, darstellt (vgl. Bd. I, § 29, 5. S. 89).

nicht ganz aus der Luft gegriffen. Aus dem Pentateuch erfahren wir nämlich, dass den ausziehenden Israeliten sich eine Menge **Pöbelvolks** anschloss (§ 27, 7). Diese ägyptischen Paria's müssen, da die Israeliten ihnen den Anschluss gestatteten, zu denselben in näherer Beziehung gestanden haben, mit ihnen gleichen Druck und Zwang erduldet haben. Wir vermuthen in ihnen die Ueberreste der vertriebenen Hyksos. Zwar meldet der erste manethonische Bericht von solchen Ueberresten nichts. Dennoch ist es mindestens nicht unwahrscheinlich. Der wiederaufkommenden nationalen Dynastie konnte es nur darum zu thun sein, die Gewaltherrschaft der Hyksos zu brechen. Dazu genügte die Vertreibung des Königs, der Beamten und der Krieger. Die ansässigen Hyksos hingegen, die mit Viehzucht oder Ackerbau sich beschäftigend an dem Kriege nicht unmittelbar Theil genommen, zu vertreiben, hatte die neue Dynastie so wenig ein Interesse, dass sie vielmehr Alles aufbieten mochte, sie, von denen zunächst keine Gefahr zu befürchten war, im Lande zurückzubehalten, um sie als Slaven und Heloten verwenden zu können. Durch die gemeinsamen Leiden wurden die Beziehungen, welche von Anfang an zwischen den Israeliten und Hyksos bestanden hatten, noch vermehrt und enger geknüpft; und es ist begreiflich, dass die Letztern begierig die Gelegenheit ergriffen, sich durch Anschluss an ihre ausziehenden Leidensgenossen dem harten Joche der nationalen Aegypter zu entziehen. Blieb nun den Aegyptern eine Erinnerung daran, dass Israeliten und Hyksos gemeinsam ausgezogen waren, so konnte leicht die spätre Ueberlieferung die Sache so verwirren, wie sie in den beiden manethonischen Berichten jetzt vorliegt. Die beiden festen Punkte der Erinnerung, dass die Hyksos schon lange vor der Auswanderung der Israeliten vertrieben worden seien, und dass andererseits doch auch mit den Israeliten zugleich noch Massen von Hyksos ausgewandert seien, die den Spätern in Widerspruch mit einander zu stehen schienen, mochten entweder schon von der vormanethonischen Sage, oder auch erst von Manetho selbst in der Weise vereinigt worden sein, dass man annahm, Moseh habe die schon früher vertriebenen Hyksos wieder herbeigerufen.

Zweite Stufe

der Entwicklung des Volksthums.

**Israel's Aufenthalt im peträischen Arabien
und im Gefilde Moab,**

oder

die Zeit der Gesetzgebung.

(Ein Zeitraum von 40 Jahren.)

Erste Abtheilung:

Die geschichtliche Unterlage und Umgebung der Gesetzgebung.

Allgemeine und übersichtliche Bemerkungen.

§ 38. Seit dem Auszuge aus Aegypten trägt Israel den Charakter eines erlöseten Volkes an sich, erlöst durch die starke Hand seines Gottes aus dem Hause der Knechtschaft, wo der auserwählte Same, durch welchen gesegnet werden sollen alle Völker auf Erden, verachtet war wie geringes Gesindel und zertreten wie ein rechtloser Haufen. Und die verachtete und misshandelte Magd, die Jehovah aus dem Diensthause befreit hat, die hat er sich zur Braut und zur Gattin auserkoren; er führt sie zum Sinai als zum Traualtare, wo der Bund geschlossen wird, aus dem Kinder geboren werden sollen, wie der Thau aus der Morgenröthe, und vom Traualtare führt er die Braut, führt er die Gattin, in sein Haus, an seinen Heerd, in das Land, wo Milch und Honig fließt. So tritt die Zeit des Wüstenaufenthaltes unter den Gesichtspunct des Brautstandes, der bräutlichen Liebe. Noch beim Propheten Jeremiah spricht Jehovah (C. 2, 2. 3): „Ich gedenke der Freundschaft deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, wie du mir nachzogest in die Wüste, in unbesäetes Land. Heilig war Israel dem HErrn, der Erstling seines Ertrages. Wer es verzehrete, verschuldete sich; Uebel kam über ihn, spricht Jehovah.“

Nach einem andern Bilde war Israel der erstgeborne Sohn Jehovah's (§ 13, 1), geboren unter den Wehen des ägyptischen Druckes, unter der Beihülfe göttlicher Maieutik, aus Aegypten gezogen als aus dem Mutterleibe, in welchem der Embryo gereift war; am Sinai aber wurde er geweiht und geheiligt zum priesterlichen Königreiche, zum heiligen Volke, zum Volk des Eigenthums.

Aber der Sohn bedarf eines Zuchtmeisters seiner Jugend, einer Erziehung zu seinem Berufe, damit die Unarten seiner Jugend überwunden, sein kindischer Wankelmuth gefestigt, seine Schwäche gekräftigt werde. Darum ist Jehovah seinem Erstgebornen nicht bloss ein liebevoller Vater, ein treuer Fürsorger, ein Retter aus aller Noth und ein Beschirmer in aller Gefahr, sondern auch ein treuer Erzieher, ein gestrenger Zuchtmeister, der unnachsichtlich jede Verirrung bestraft, der treu und unverdrossen dem Verirrten nachgeht, aus jeder Verirrung ihn zurückzieht.

Auch der Braut und der Neuvermählten ist Jehovah nicht bloss ein zärtlicher Gatte, der Fittige der Liebe ausbreitet über die Erwählte, sondern auch ein eifersüchtiger und gestrenger Eheherr, der Treue und Liebe heischt, der Untreue und Abfall straft, der von der Königsbraut auch königlichen Sinn fordert und sie mit Liebe und Zucht dazu heranbildet, der sie prüft und versucht, ob sie auch in Noth und Trübsal Liebe bewahren, Treue bewähren könne.

So ist denn die Zeit des Wüstenaufenthaltes zugleich auch eine Zeit der Erziehung und Zucht, der Prüfung und Versuchung, der Züchtigung und Läuterung. „Gedenke, spricht Jehovah Deut. 8, 2 ff., gedenke des ganzen Weges, auf dem euch Jehovah, dein Gott, geleitet diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu demüthigen, um dich zu versuchen, um zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote beobachten wirst, oder nicht. Und so demüthigte er dich und liess dich hungern und speisete dich mit Manna, welches du nicht kanntest, noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, dass nicht vom Brote allein der Mensch lebet, sondern von einem jeglichen Worte, das hervorgehet aus dem Munde Jehovah's. Deine Kleider veralteten nicht an dir, und deine Füsse schwellen nicht diese vierzig Jahre. So erkenne nun in deinem Herzen, dass so wie ein Mann seinen Sohn zieht, also Jehovah dich zieht etc.“¹⁾

Um Israel ganz loszumachen von dem ungöttlichen ägyptischen Wesen, dem es nach seinem Naturgrunde verwandt und zugethan war, um es zu versuchen und zu läutern, um es mehr und mehr an sich zu ketten mit Banden der Liebe, des Vertrauens und des Dankes, um es von dem gedrückten, feigen Sinne des langjährigen Slaven zu entwöhnen und es erstarken zu lassen zu einem freien, frischen, muthigen Geschlechte, — führte Jehovah sein erwähltes Volk in die Wüste. Dort wie an einem heimlichen Orte sollte es mit seinem Gotte allein verkehren und sich mit ihm einleben in das neugeschaffene Verhältniss; dort unter den Mühen und Nöthen, den Gefahren und Entbehrungen des Wüstenlebens²⁾ Erfahrungen machen von der Gnade und Treue Jehovah's, von seiner eigenen Unwürdigkeit und natürlichen Herzenshärte. Was aber nach dem Willen und der Absicht Gottes nur eine kurze Prüfungs- und Bewährungszeit hätte sein sollen, wurde durch des Volkes Schuld und Jehovah's Gericht zu einer langen Detentions- und Läuterungszeit. Aus den zwei Jahren des Wüstenaufenthaltes, die für die ursprünglichen Zwecke ausgereicht hätten, wurden vierzig Jahre, um den neu hinzugekommenen Zwecken zu genügen²⁾.

Drei Kernpunkte, um die sich alles Uebrige wie um den beherrschen-

den Mittelpunkt herumgruppirt, bietet Israels Pilgrimschaft durch die Wüste zum gelobten Lande dar: erstens den Aufenthalt am Sinai, wo es zum Volke Gottes geweiht und der Bund mit Jehovah geschlossen wird, — zweitens den Aufenthalt zu Kadesch in der Wüste Paran, wo Israels Unglaube sich vollendet und das göttliche Strafurtheil vierzigjähriger Detention herbeizieht, und endlich drittens den Aufenthalt in der Ebene Moab's, wo die Zeit des Bannes zu Ende geht und das neu herangewachsene Geschlecht am Ziele seiner Pilgrimschaft und an der Pforte des heiligen Landes steht. Nach diesen drei Kernpunkten gruppiren wir die Geschichte dieser Zeit in drei Epochen: 1) Israel in der Wüste des Sinai, 2) Israel in der Wüste Paran, 3) Israel in der Ebene Moab's.

1. Ueber die Wüste und den Aufenthalt Israels in ihr als eine Stätte und eine Zeit der Versuchung und Läuterung vgl. Hengstenberg's treffliche Bemerkungen in der Christologie, 2. Aufl. I, 290 ff.

2. Die Versuchung und Zucht des 40jährigen Wüstenaufenthaltes ist auch nicht ohne Frucht geblieben. Schon während der Lagerung in der Ebene Moabs zeigt es sich deutlich, dass ein neues Geschlecht herangewachsen ist, bei welchem durch göttliche Zucht und Gnade der harte, widerwillige und ungläubige Sinn des Volkes überwunden ist. Noch viel entschiedener zeigt sich dies in der nächstfolgenden Zeit, nämlich im Zeitalter Josua's. Denn hier entfaltet sich im Volke eine Frische, Kraft und Zuversicht des Glaubens, eine Reinheit, Tiefe und Fülle theokratischen Sinnes, wie wir später in solcher Allgemeinheit nicht wiederfinden.

3. Ueber die Frage nach der Möglichkeit des Lebensunterhaltes in der Wüste für eine so grosse Menge Volks vgl. besonders Hengstenberg (Bileam 285 ff.). Die ganze Wüste hat jetzt höchstens 5000 Einwohner, die sich nur höchst kümmerlich und dürrig, und zwar nicht einmal allein aus eigenen Mitteln ernähren, — denn ohne den Verdienst, welchen die Begleitung und Bedienung der Reisenden abwirft, würden auch sie nicht bestehen können. Wie ist es nun, fragt man, denkbar, dass zwei bis drei Millionen Menschen mit einer entsprechenden Menge Vieh's, vierzig Jahre lang hier ihren Lebensunterhalt gefunden haben sollten? Dass dies heut zu Tage und unter den heutigen Verhältnissen eine absolute Unmöglichkeit wäre, leuchtet bald ein. Aber es lässt sich auch darthun, dass die Verhältnisse damals vielfach anders waren. 1) Die Wüste muss damals viel reicher an quellen- und grasreichen Oasen gewesen sein. Sehen wir von den biblischen Zeugnissen auch ganz ab, so finden wir in vorchristlicher (aber nachmosaischer) und noch in der byzantinisch-christlichen Zeit die Wüste von zahlreichen Völkerhorden bewohnt. Hören wir darüber K. Ritter (im Evang. Kal. 1852 p. 48): „Die Menge der Inschriften einer hier einst hausenden einheimischen Hirtenbevölkerung (vgl. unten § 42, 2) ist in vielen der Thäler an Felsen bis zu den höchsten Bergspitzen hinauf so gross, dass eine sehr starke Bevölkerung eines unbekannt gebliebenen, hier viele Jahrhunderte lang hausenden Volkes zur Zeit dieser Schriftzüge in diesen Wildnissen vorauszusetzen ist, von denen aber keine in den Schriften niedergelegte gleichzeitige Spur bis in das Jahrtausend des mosaischen Durchzuges zurückweist. Sie sind jedoch auf jeden Fall ein sprechender Beweis für die Thatsache, dass die Unwirthbarkeit dieser Wüstenei, damals, in den Jahrhunderten unmittelbar vor und nach unsrer Zeitrechnung, keineswegs

so gross war, um das längere Verweilen einer zahlreichen Volksmasse in ihr unmöglich zu machen. Die Zweifel, welche man in Folge der gegenwärtigen, freilich sehr sparsamen Beduinenbevölkerung der Sinaihalbinsel gegen die starke Zahl des Volkes Israel während seines dortigen Verweilens eines halben Jahrhunderts genommen hatte, fallen hierdurch von selbst ganz weg.“ — 2) Israel hatte einen bedeutenden Heerdenbesitz mit aus Aegypten gebracht (Exod. 34, 3; Num. 20, 19; 32, 1), der zwar grasreiche Weiden forderte, aber andererseits für die Nahrung der Menschen durch Milch und Fleisch, für ihre Bekleidung durch Haare, Wolle und Felle nicht gering anzuschlagende Mittel darbot. 3) Da Israel nach der Verwerfung zu Kadesch es wusste, dass es noch 37—38 Jahre in der Wüste bleiben werde, so konnte und musste es sich häuslich dort niederlassen (vgl. § 78). Wenn nun auch selbst jetzt die Wüste noch einzelne Fleckchen Landes darbietet, wo die Beduinen säen und ärnten, so werden wir Solches in damaligem, allem Anschein nach viel besserm Zustande des Landes, bei den Israeliten, die in Aegypten Kenntniss und Neigung zum Acker- und Gartenbau gewonnen hatten, in viel grösserm Maassstabe voraussetzen können. 4) Aus Deut. 2, 6. 7. 8. 9. 10. 11. 12. 13. 14. 15. 16. 17. 18. 19. 20. 21. 22. 23. 24. 25. 26. 27. 28. 29. 30. 31. 32. 33. 34. 35. 36. 37. 38. 39. 40. 41. 42. 43. 44. 45. 46. 47. 48. 49. 50. 51. 52. 53. 54. 55. 56. 57. 58. 59. 60. 61. 62. 63. 64. 65. 66. 67. 68. 69. 70. 71. 72. 73. 74. 75. 76. 77. 78. 79. 80. 81. 82. 83. 84. 85. 86. 87. 88. 89. 90. 91. 92. 93. 94. 95. 96. 97. 98. 99. 100. 101. 102. 103. 104. 105. 106. 107. 108. 109. 110. 111. 112. 113. 114. 115. 116. 117. 118. 119. 120. 121. 122. 123. 124. 125. 126. 127. 128. 129. 130. 131. 132. 133. 134. 135. 136. 137. 138. 139. 140. 141. 142. 143. 144. 145. 146. 147. 148. 149. 150. 151. 152. 153. 154. 155. 156. 157. 158. 159. 160. 161. 162. 163. 164. 165. 166. 167. 168. 169. 170. 171. 172. 173. 174. 175. 176. 177. 178. 179. 180. 181. 182. 183. 184. 185. 186. 187. 188. 189. 190. 191. 192. 193. 194. 195. 196. 197. 198. 199. 200. 201. 202. 203. 204. 205. 206. 207. 208. 209. 210. 211. 212. 213. 214. 215. 216. 217. 218. 219. 220. 221. 222. 223. 224. 225. 226. 227. 228. 229. 230. 231. 232. 233. 234. 235. 236. 237. 238. 239. 240. 241. 242. 243. 244. 245. 246. 247. 248. 249. 250. 251. 252. 253. 254. 255. 256. 257. 258. 259. 260. 261. 262. 263. 264. 265. 266. 267. 268. 269. 270. 271. 272. 273. 274. 275. 276. 277. 278. 279. 280. 281. 282. 283. 284. 285. 286. 287. 288. 289. 290. 291. 292. 293. 294. 295. 296. 297. 298. 299. 300. 301. 302. 303. 304. 305. 306. 307. 308. 309. 310. 311. 312. 313. 314. 315. 316. 317. 318. 319. 320. 321. 322. 323. 324. 325. 326. 327. 328. 329. 330. 331. 332. 333. 334. 335. 336. 337. 338. 339. 340. 341. 342. 343. 344. 345. 346. 347. 348. 349. 350. 351. 352. 353. 354. 355. 356. 357. 358. 359. 360. 361. 362. 363. 364. 365. 366. 367. 368. 369. 370. 371. 372. 373. 374. 375. 376. 377. 378. 379. 380. 381. 382. 383. 384. 385. 386. 387. 388. 389. 390. 391. 392. 393. 394. 395. 396. 397. 398. 399. 400. 401. 402. 403. 404. 405. 406. 407. 408. 409. 410. 411. 412. 413. 414. 415. 416. 417. 418. 419. 420. 421. 422. 423. 424. 425. 426. 427. 428. 429. 430. 431. 432. 433. 434. 435. 436. 437. 438. 439. 440. 441. 442. 443. 444. 445. 446. 447. 448. 449. 450. 451. 452. 453. 454. 455. 456. 457. 458. 459. 460. 461. 462. 463. 464. 465. 466. 467. 468. 469. 470. 471. 472. 473. 474. 475. 476. 477. 478. 479. 480. 481. 482. 483. 484. 485. 486. 487. 488. 489. 490. 491. 492. 493. 494. 495. 496. 497. 498. 499. 500. 501. 502. 503. 504. 505. 506. 507. 508. 509. 510. 511. 512. 513. 514. 515. 516. 517. 518. 519. 520. 521. 522. 523. 524. 525. 526. 527. 528. 529. 530. 531. 532. 533. 534. 535. 536. 537. 538. 539. 540. 541. 542. 543. 544. 545. 546. 547. 548. 549. 550. 551. 552. 553. 554. 555. 556. 557. 558. 559. 560. 561. 562. 563. 564. 565. 566. 567. 568. 569. 570. 571. 572. 573. 574. 575. 576. 577. 578. 579. 580. 581. 582. 583. 584. 585. 586. 587. 588. 589. 590. 591. 592. 593. 594. 595. 596. 597. 598. 599. 600. 601. 602. 603. 604. 605. 606. 607. 608. 609. 610. 611. 612. 613. 614. 615. 616. 617. 618. 619. 620. 621. 622. 623. 624. 625. 626. 627. 628. 629. 630. 631. 632. 633. 634. 635. 636. 637. 638. 639. 640. 641. 642. 643. 644. 645. 646. 647. 648. 649. 650. 651. 652. 653. 654. 655. 656. 657. 658. 659. 660. 661. 662. 663. 664. 665. 666. 667. 668. 669. 670. 671. 672. 673. 674. 675. 676. 677. 678. 679. 680. 681. 682. 683. 684. 685. 686. 687. 688. 689. 690. 691. 692. 693. 694. 695. 696. 697. 698. 699. 700. 701. 702. 703. 704. 705. 706. 707. 708. 709. 710. 711. 712. 713. 714. 715. 716. 717. 718. 719. 720. 721. 722. 723. 724. 725. 726. 727. 728. 729. 730. 731. 732. 733. 734. 735. 736. 737. 738. 739. 740. 741. 742. 743. 744. 745. 746. 747. 748. 749. 750. 751. 752. 753. 754. 755. 756. 757. 758. 759. 760. 761. 762. 763. 764. 765. 766. 767. 768. 769. 770. 771. 772. 773. 774. 775. 776. 777. 778. 779. 780. 781. 782. 783. 784. 785. 786. 787. 788. 789. 790. 791. 792. 793. 794. 795. 796. 797. 798. 799. 800. 801. 802. 803. 804. 805. 806. 807. 808. 809. 810. 811. 812. 813. 814. 815. 816. 817. 818. 819. 820. 821. 822. 823. 824. 825. 826. 827. 828. 829. 830. 831. 832. 833. 834. 835. 836. 837. 838. 839. 840. 841. 842. 843. 844. 845. 846. 847. 848. 849. 850. 851. 852. 853. 854. 855. 856. 857. 858. 859. 860. 861. 862. 863. 864. 865. 866. 867. 868. 869. 870. 871. 872. 873. 874. 875. 876. 877. 878. 879. 880. 881. 882. 883. 884. 885. 886. 887. 888. 889. 890. 891. 892. 893. 894. 895. 896. 897. 898. 899. 900. 901. 902. 903. 904. 905. 906. 907. 908. 909. 910. 911. 912. 913. 914. 915. 916. 917. 918. 919. 920. 921. 922. 923. 924. 925. 926. 927. 928. 929. 930. 931. 932. 933. 934. 935. 936. 937. 938. 939. 940. 941. 942. 943. 944. 945. 946. 947. 948. 949. 950. 951. 952. 953. 954. 955. 956. 957. 958. 959. 960. 961. 962. 963. 964. 965. 966. 967. 968. 969. 970. 971. 972. 973. 974. 975. 976. 977. 978. 979. 980. 981. 982. 983. 984. 985. 986. 987. 988. 989. 990. 991. 992. 993. 994. 995. 996. 997. 998. 999. 1000. 1001. 1002. 1003. 1004. 1005. 1006. 1007. 1008. 1009. 1010. 1011. 1012. 1013. 1014. 1015. 1016. 1017. 1018. 1019. 1020. 1021. 1022. 1023. 1024. 1025. 1026. 1027. 1028. 1029. 1030. 1031. 1032. 1033. 1034. 1035. 1036. 1037. 1038. 1039. 1040. 1041. 1042. 1043. 1044. 1045. 1046. 1047. 1048. 1049. 1050. 1051. 1052. 1053. 1054. 1055. 1056. 1057. 1058. 1059. 1060. 1061. 1062. 1063. 1064. 1065. 1066. 1067. 1068. 1069. 1070. 1071. 1072. 1073. 1074. 1075. 1076. 1077. 1078. 1079. 1080. 1081. 1082. 1083. 1084. 1085. 1086. 1087. 1088. 1089. 1090. 1091. 1092. 1093. 1094. 1095. 1096. 1097. 1098. 1099. 1100. 1101. 1102. 1103. 1104. 1105. 1106. 1107. 1108. 1109. 1110. 1111. 1112. 1113. 1114. 1115. 1116. 1117. 1118. 1119. 1120. 1121. 1122. 1123. 1124. 1125. 1126. 1127. 1128. 1129. 1130. 1131. 1132. 1133. 1134. 1135. 1136. 1137. 1138. 1139. 1140. 1141. 1142. 1143. 1144. 1145. 1146. 1147. 1148. 1149. 1150. 1151. 1152. 1153. 1154. 1155. 1156. 1157. 1158. 1159. 1160. 1161. 1162. 1163. 1164. 1165. 1166. 1167. 1168. 1169. 1170. 1171. 1172. 1173. 1174. 1175. 1176. 1177. 1178. 1179. 1180. 1181. 1182. 1183. 1184. 1185. 1186. 1187. 1188. 1189. 1190. 1191. 1192. 1193. 1194. 1195. 1196. 1197. 1198. 1199. 1200. 1201. 1202. 1203. 1204. 1205. 1206. 1207. 1208. 1209. 1210. 1211. 1212. 1213. 1214. 1215. 1216. 1217. 1218. 1219. 1220. 1221. 1222. 1223. 1224. 1225. 1226. 1227. 1228. 1229. 1230. 1231. 1232. 1233. 1234. 1235. 1236. 1237. 1238. 1239. 1240. 1241. 1242. 1243. 1244. 1245. 1246. 1247. 1248. 1249. 1250. 1251. 1252. 1253. 1254. 1255. 1256. 1257. 1258. 1259. 1260. 1261. 1262. 1263. 1264. 1265. 1266. 1267. 1268. 1269. 1270. 1271. 1272. 1273. 1274. 1275. 1276. 1277. 1278. 1279. 1280. 1281. 1282. 1283. 1284. 1285. 1286. 1287. 1288. 1289. 1290. 1291. 1292. 1293. 1294. 1295. 1296. 1297. 1298. 1299. 1300. 1301. 1302. 1303. 1304. 1305. 1306. 1307. 1308. 1309. 1310. 1311. 1312. 1313. 1314. 1315. 1316. 1317. 1318. 1319. 1320. 1321. 1322. 1323. 1324. 1325. 1326. 1327. 1328. 1329. 1330. 1331. 1332. 1333. 1334. 1335. 1336. 1337. 1338. 1339. 1340. 1341. 1342. 1343. 1344. 1345. 1346. 1347. 1348. 1349. 1350. 1351. 1352. 1353. 1354. 1355. 1356. 1357. 1358. 1359. 1360. 1361. 1362. 1363. 1364. 1365. 1366. 1367. 1368. 1369. 1370. 1371. 1372. 1373. 1374. 1375. 1376. 1377. 1378. 1379. 1380. 1381. 1382. 1383. 1384. 1385. 1386. 1387. 1388. 1389. 1390. 1391. 1392. 1393. 1394. 1395. 1396. 1397. 1398. 1399. 1400. 1401. 1402. 1403. 1404. 1405. 1406. 1407. 1408. 1409. 1410. 1411. 1412. 1413. 1414. 1415. 1416. 1417. 1418. 1419. 1420. 1421. 1422. 1423. 1424. 1425. 1426. 1427. 1428. 1429. 1430. 1431. 1432. 1433. 1434. 1435. 1436. 1437. 1438. 1439. 1440. 1441. 1442. 1443. 1444. 1445. 1446. 1447. 1448. 1449. 1450. 1451. 1452. 1453. 1454. 1455. 1456. 1457. 1458. 1459. 1460. 1461. 1462. 1463. 1464. 1465. 1466. 1467. 1468. 1469. 1470. 1471. 1472. 1473. 1474. 1475. 1476. 1477. 1478. 1479. 1480. 1481. 1482. 1483. 1484. 1485. 1486. 1487. 1488. 1489. 1490. 1491. 1492. 1493. 1494. 1495. 1496. 1497. 1498. 1499. 1500. 1501. 1502. 1503. 1504. 1505. 1506. 1507. 1508. 1509. 1510. 1511. 1512. 1513. 1514. 1515. 1516. 1517. 1518. 1519. 1520. 1521. 1522. 1523. 1524. 1525. 1526. 1527. 1528. 1529. 1530. 1531. 1532. 1533. 1534. 1535. 1536. 1537. 1538. 1539. 1540. 1541. 1542. 1543. 1544. 1545. 1546. 1547. 1548. 1549. 1550. 1551. 1552. 1553. 1554. 1555. 1556. 1557. 1558. 1559. 1560. 1561. 1562. 1563. 1564. 1565. 1566. 1567. 1568. 1569. 1570. 1571. 1572. 1573. 1574. 1575. 1576. 1577. 1578. 1579. 1580. 1581. 1582. 1583. 1584. 1585. 1586. 1587. 1588. 1589. 1590. 1591. 1592. 1593. 1594. 1595. 1596. 1597. 1598. 1599. 1600. 1601. 1602. 1603. 1604. 1605. 1606. 1607. 1608. 1609. 1610. 1611. 1612. 1613. 1614. 1615. 1616. 1617. 1618. 1619. 1620. 1621. 1622. 1623. 1624. 1625. 1626. 1627. 1628. 1629. 1630. 1631. 1632. 1633. 1634. 1635. 1636. 1637. 1638. 1639. 1640. 1641. 1642. 1643. 1644. 1645. 1646. 1647. 1648. 1649. 1650. 1651. 1652. 1653. 1654. 1655. 1656. 1657. 1658. 1659. 1660. 1661. 1662. 1663. 1664. 1665. 1666. 1667. 1668. 1669. 1670. 1671. 1672. 1673. 1674. 1675. 1676. 1677. 1678. 1679. 1680. 1681. 1682. 1683. 1684. 1685. 1686. 1687. 1688. 1689. 1690. 1691. 1692. 1693. 1694. 1695. 1696. 1697. 1698. 1699. 1700. 1701. 1702. 1703. 1704. 1705. 1706. 1707. 1708. 1709. 1710. 1711. 1712. 1713. 1714. 1715. 1716. 1717. 1718. 1719. 1720. 1721. 1722. 1723. 1724. 1725. 1726. 1727. 1728. 1729. 1730. 1731. 1732. 1733. 1734. 1735. 1736. 1737. 1738. 1739. 1740. 1741. 1742. 1743. 1744. 1745. 1746. 1747. 1748. 1749. 1750. 1751. 1752. 1753. 1754. 1755. 1756. 1757. 1758. 1759. 1760. 1761. 1762. 1763. 1764. 1765. 1766. 1767. 1768. 1769. 1770. 1771. 1772. 1773. 1774. 1775. 1776. 1777. 1778. 1779. 1780. 1781. 1782. 1783. 1784. 1785. 1786. 1787. 1788. 1789. 1790. 1791. 1792. 1793. 1794. 1795. 1796. 1797. 1798. 1799. 1800. 1801. 1802. 1803. 1804. 1805. 1806. 1807. 1808. 1809. 1810. 1811. 1812. 1813. 1814. 1815. 1816. 1817. 1818. 1819. 1820. 1821. 1822. 1823. 1824. 1825. 1826. 1827. 1828. 1829. 1830. 1831. 1832. 1833. 1834. 1835. 1836. 1837. 1838. 1839. 1840. 1841. 1842. 1843. 1844. 1845. 1846. 1847. 1848. 1849. 1850. 1851. 1852. 1853. 1854. 1855. 1856. 1857. 1858. 1859. 1860. 1861. 1862. 1863. 1864. 1865. 1866. 1867. 1868. 1869. 1870. 1871. 1872. 1873. 1874. 1875. 1876. 1877. 1878. 1879. 1880. 1881. 1882. 1883. 1884. 1885. 1886. 1887. 1888. 1889. 1890. 1891. 1892. 1893. 1894. 1895. 1896. 1897. 1898. 1899. 1900. 1901. 1902. 1903. 1904. 1905. 1906. 1907. 1908. 1909. 1910. 1911. 1912. 1913. 1914. 1915. 1916. 1917. 1918. 1919. 1920. 1921. 1922. 1923. 1924. 1925. 1926. 1927. 1928. 1929. 1930. 1931. 1932. 1933. 1934. 1935. 1936. 1937. 1938. 1939. 1940. 1941. 1942. 1943. 1944. 1945. 1946. 1947. 1948. 1949. 1950. 1951. 1952. 1953. 1954. 1955. 1956. 1957. 1958. 1959. 1960. 1961. 1962. 1963. 1964. 1965. 1966. 1967. 1968. 1969. 1970. 1971. 1972. 1973. 1974. 1975. 1976. 1977. 1978. 1979. 1980. 1981. 1982. 1983. 1984. 1985. 1986. 1987. 1988. 1989. 1990. 1991. 1992. 1993. 1994. 1995. 1996. 1997. 1998. 1999. 2000. 2001. 2002. 2003. 2004. 2005. 2006. 2007. 2008. 2009. 2010. 2011. 2012. 2013. 2014. 2015. 2016. 2017. 2018. 2019. 2020. 2021. 2022. 2023. 2024. 2025. 2026. 2027. 2028. 2029. 2030. 2031. 2032. 2033. 2034. 2035. 2036. 2037. 2038. 2039. 2040. 2041. 2042. 2043. 2044. 2045. 2046. 2047. 2048. 2049. 2050. 2051. 2052. 2053. 2054. 2055. 2056. 2057. 2058. 2059. 2060. 2061. 2062. 2063. 2064. 2065. 2066. 2067. 2068. 2069. 2070. 2071. 2072. 2073. 2074. 2075. 2076. 2077. 2078. 2079. 2080. 2081. 2082. 2083. 2084. 2085. 2086. 2087. 2088. 2089. 2090. 2091. 2092. 2093. 2094. 2095. 2096. 2097. 2098. 2099. 2100. 2101. 2102. 2103. 2104. 2105. 2106. 2107. 2108. 2109. 2110. 2111. 2112. 2113. 2114. 2115. 2116. 2117. 2118. 2119. 2120. 2121. 2122. 2123. 2124. 2125. 2126. 2127. 2128. 2129. 2130. 2131. 2132. 2133. 2134. 2135. 2136. 2137. 2138. 2139. 2140. 2141. 2142. 2143. 2144. 2145. 2146. 2147. 2148. 2149. 2150. 2151. 2152. 2153. 2154. 2155. 2156. 2157. 2158. 2159. 2160. 2161. 2162. 2163. 2164. 2165. 2166. 2167. 2168. 2169. 2170. 2171. 2172. 2173. 2174. 2175. 2176. 2177. 21

Erster Abschnitt.

Israel in der Wüste des Sinai.

Vgl. die vor § 2 angeführte Literatur; ausserdem noch K. Ritter, die sinaitische Halbinsel und die Wege der Kinder Israel zum Sinai, in F. Piper's Evang. Kalender. 3. Jahrg. Berl. 1852 p. 31 ff. — R. Lepsius, Reise von Theben nach der Halbinsel des Sinai. Berl. 1846 und Dess. Briefe aus Aegypten, Aethiopien und der Halbinsel des Sinai. Berl. 1852. — J. Val. Kutscheit, Herr Prof. Lepsius und der Sinai. Berl. 1846. — L. Völter, das heilige Land u. das Land der isr. Wandr. Stuttg. 1855. S. 274 ff. — Fr. Dieterici, Reisebilder aus dem Morgenlande. Berl. 1853. Bd. II, 13 ff. — K. Graul, Reise nach Ostindien über Palästina und Aegypten. Lpz. 1854. Bd. II.

Der Aufenthalt zu Marah und Elim.

§ 39. (Exod. 15, 22—16, 1 und Num. 33, 8—11.) — Der erste Lagerungsplatz auf der Ostseite des Meerbusens war ohne Zweifel in der Gegend des heutigen Ayun Musa⁵⁾ (d. h. Quellen des Moseh). Von dort zog das Volk in südöstlicher Richtung längs der Ostküste des Busens drei Tage lang durch die Wüste Schur⁶⁾, ohne Wasser zu finden. Endlich gelangte es zu einem Brunnen, der durch seine Wasserfülle Abhülfe der drückenden Noth versprach. Aber das Wasser dieses Brunnens zeigte sich von einer Bitterkeit, die den Genuss desselben unmöglich machte, weshalb man dem Orte den Namen Marah (d. i. Bitterkeit) gab. Er ist wahrscheinlich mit dem heutigen Brunnen Ain Howarah⁶⁾ identisch. Die so schmerzlich getäuschte Hoffnung reizt das verschmachtende Volk zum Murren gegen seinen Führer. In dieser Noth wendet sich Moseh flehend um Hülfe zu Jehovah. Sie wird ihm gewährt. Jehovah zeigt ihm nämlich einen Baum, den er in den Brunnen wirft. Da ward das Wasser süß¹⁾. Es war die erste Prüfung in dem Prüfungsstande des Wüstenaufenthaltes (§ 38), die erste Bewährung göttlicher Gnade und Treue gegenüber der Herzenshärte Israels, seitdem es ein erlösetes Volk war²⁾. — Die nächste Station ist Elim, wo 12 Wasserbrunnen und 70 Palmbäume mit ihren bedeutsamen Zahlen das Volk zum Rasten einladen³⁾.

Es unterliegt kaum einem Zweifel, dass diese Ruhestätte mit dem heutigen Wady Gharandel identisch ist⁵⁾. Von Elim weiterziehend kommen sie in eine Ebene am Schilfmeere (Num. 33, 10), wahrscheinlich da, wo der heutige Wady Tayibeh (Taibeh) bei dem Vorgebirge Ràs Abu-Zelimeh in die Meeresebene mündet, und lagern sich dann am 15. Tage des 2. Monats⁴⁾ in der Wüste Sin⁵⁾.

1. Schon Josephus (Ant. 3, 1, 2) versucht eine natürliche Deutung des **Wunders zu Marah**, die aber insofern wenigstens sehr ungeschickt ausfällt, als das Hineinwerfen des Holzes dabei völlig müssig und zwecklos erscheint. Er sagt nämlich, Moseh habe, nachdem er das Holz in den Brunnen geworfen, denselben bis über die Hälfte ausschöpfen lassen, und nun sei das (frisch nachgequollene) Wasser geniessbar gewesen. Burckhardt versuchte, dem Wunder Moseh's auf die Spur zu kommen. Er meinte das bittere Wasser zu Howarah durch die Beeren des dort sehr häufigen Ghurkudstrauches (*Peganum retusum*, Forsk.) versüssen zu können. Allein abgesehen davon, dass die Urkunde von Holz und nicht von Beeren spricht, und dass auch die Beeren in jener Jahreszeit noch nicht reif sein konnten (Robinson, I, 108), steht das Resultat, das Moseh erzielte, in gar keinem Verhältniss zu einem solchen Mittel. Burckhardt sowohl wie Robinson haben vergebens bei den eingebornen Arabern nachgeforscht, ob ihnen nicht ein Mittel bekannt sei, das bittere Wasser geniessbar zu machen. Deshalb beschloss Lepsius, selbst Untersuchungen anzustellen, um der Sache auf den Grund zu kommen, fand leider aber keine Gelegenheit, seine Wissbegierde zu befriedigen. Er sagt darüber (Reise S. 25): „Das von Mose angewandte Mittel, durch Holz, Rinde oder Früchte eines Baumes oder Strauches, der in jenen Thälern häufig sein musste, das bittere Wasser trinkbar zu machen, ist freilich wieder verloren gegangen, würde sich aber doch vielleicht durch längere Versuche an Ort und Stelle wieder auffinden lassen. Ich habe eine Anzahl der gewöhnlichsten Hölzer, freilich aus höhern Thälern mitgenommen, ohne bisher Gelegenheit gehabt zu haben, Versuche damit anzustellen.“ Kutscheit (l. c. 12) verspottet dies Beginnen des „deutschen grundgelehrten Herrn Professors“, wie wir glauben, nicht ganz mit Recht. Denn die Urkunde nöthigt keineswegs unabweisbar dazu, ein Wunder anzunehmen: Moseh flehte zu Jehovah, und Jehovah wies ihm einen Baum etc. Die Worte lassen zu, dabei an ein natürliches Mittel zu denken, das auch unter andern Umständen und zu allen Zeiten eine gleiche Wirkung hervorzurufen im Stande ist. Auch ist es an sich nicht geradezu undenkbar, dass eine Holzart vorhanden sein könne, die durch chemische Action dem Wasser die Bitterkeit zu benehmen vermöge. Sehr wahrscheinlich können wir es freilich auch nicht finden, und die treuherzige Zuversichtlichkeit, mit der Lepsius voraussetzt, dass es mit dem Dinge ganz natürlich zugegangen sein müsse und somit auch nachgemacht werden könne, erinnert freilich an den ehrlichen deutschen Rationalismus vergangener Zeiten. Wir unserntheils halten es deshalb mit Luther, der dazu bemerkt: „Das Wasser ist von Natur bitter gewesen, aber da sie es jetzt trinken sollen, heisset der Herr einen Baum oder Holz hineinwerfen, da wird es süsse. Nicht dass das Holz solche Kraft hätte, sondern es ist ein Mirakel gewesen, das Gott durch sein Wort, ohne einiges Zuthun des Moses hat thun wollen, und war bald das Wasser nicht bitter wie zuvor.“ Mit Recht sagt Laborde (Comment p. 84): „S'il existait un moyen naturel de rendre douces des eaux saumâtres, moyen aussi simple et aussi rapide, que celui dont Moyse fit usage à Marah, soyons persuadés, qu'il ne se

serait jamais perdu, et que les Arabes du Sinaï l'auraient conservé comme le don le plus précieux, qu'on pourrait leur faire; si même ce moyen avait existé ou existait quelque part, il aurait étendu son pouvoir sur toutes ces contrées, qui plus ou moins en pouvaient profiter avec les mêmes avantages.“ Freilich erwächst uns aus dieser Auffassung die Verpflichtung zu forschen, wozu denn, wenn die Alteration des Wassers dem Gebiete des reinen Wunders angehört, der Baum? Wir antworten: Die Versüssung des bitteren Marahbrunnens steht in deutlichem und absichtlichem Gegensatze zu dem Ungeniessbarmachen des süßen, lieblichen Nilwassers. Mit diesem hatte die strafende Zucht Jehovah's an den Aegyptern begonnen; mit jenem beginnt die erziehende Zucht Jehovah's an Israel. Dort hat Moseh's Stab den süßen Nil berührt und sein Wasser wurde faul und stinkend; hier bewirkt Holz das Umgekehrte; dort machte der (todte) Stock das gesunde Wasser krank, hier ein (lebendiger) Baum das kranke Wasser gesund. Durch dies erste Wunder in der Wüste ist eine ganze Kette von Wundern in der Wüste zur Heilung (C, 15, 26 „Denn Ich bin Jehovah, dein Arzt“) und Segnung Israels angekündigt und verbürgt, gleichwie die erste Wunderplage in Aegypten eine ganze Reihe von Züchtigungen Mizraims begann. — Die Typik hat es an geistreichen und sinnigen Versuchen, diesem σημεῖον Beziehungen zu dem Kern der Heilsgeschichte abzugewinnen, nicht fehlen lassen. Tertullian (de bapt. 9) bemerkt: „Lignum illud erat Christus venenatae et amarae retro naturae venas in saluberrimas aquas baptismi remediatis“, Theodoret sagt: τὸ γὰρ σσιτήριον τοῦ σιαυροῦ ξύλον τὴν πικρὰν τῶν ἐθνῶν ἐγλύζανε θάλατταν, — am schönsten Luther: „Es wird aber zweierlei allhier angezeigt: Erstlich, dass das Wasser, d. i. das Gesetz, nicht süsse gemacht wird ohne Zuthun Mosis, welcher den Menschen durch Gesetzsschrecken gar mürbe macht, und mit Bitterkeit also ängstiget, dass er nach Hülfe verlangend wird; alsdann so der h. Geist kommt, bald wird es süsse. So ist nun dieser Baum das liebe Evangelium; das bittere Wasser ist das Gesetz, oder die Erkenntniß der Sünde. Der Baum des Lebens ist das liebe Evangelium, das Wort von Gottes Gnade, Barmherzigkeit und Güte; wenn das Evangelium in das Gesetz und Erkenntniß der Sünde getaucht wird, und rühret das Herz an, darinnen das Gesetz Traurigkeit, Angst, Schrecken und Betrübniß anrichtet, da schmecket es.“ Vgl. Sal. Deyling, de aquis amaris ligni iniectione a Mose mitigatis, in seinen Observv. ss. III p. 62 ff.

2. Die Urkunde stellt das Ereigniss zu Marah ausdrücklich unter den Gesichtspunct der Versuchung (Vs. 25: „Dasselbst versuchte er sie“). Die Führung in der Wüste beginnt also mit Versuchung; ebenso wie die Führung Abrahams im Lande seiner Pilgrimschaft mit Versuchung begonnen hatte (Bd. I § 52 ad Gen. 12, 10 ff.). Jehovah hat Jsrael erwählt und erlöst, er hat es aus Aegypten in die Wüste geführt, und somit auch die Verpflichtung übernommen, es in der Wüste zu versorgen und zu erhalten, — Israel dagegen, welches schon erfahren hat, wie Jehovah wunderbarlich rettet und hilft, soll seinem Gotte vertrauen und Glauben bewähren, auch wo das Auge des Menschen keinen Weg zur Rettung oder Hülfe zu erspähen vermag. In solchem Falle war das Volk jetzt. Aegypten mit seiner Fülle süßen, gesunden Wassers hat es verlassen, um der Knechtschaft zu entrinnen; aber die Wüste, die Stätte der Freiheit, das Asyl der Rettung, bedroht es mit dem Tode des Verschmachtens. Da murreten sie wider Moseh, und das Murren wider Moseh ist im Grunde ein Murren wider Jehovah. Wie undankbar und ungläubig, und doch wie natürlich! Aber das eben ist der Zweck der Versuchung. Der unheilige Naturgrund des Herzens soll aufgedeckt werden, um durch göttliche Zucht und Gnade geheilt und geheiligt werden zu können; das Murren muss hervortreten, um durch Gottes Gnade und Treue beschämt und gebrochen zu werden. Das geschieht, und

so wird das Band, das Israel mit seinem Gotte verbindet, enger und fester geknüpft, und dess zur Versiegelung stellt Gott dem Volke jetzt „Gesetz und Recht“ und spricht: „Wenn du gehorchest der Stimme Jehovah's, deines Gottes, und was recht ist in seinen Augen thuest etc., so will ich keine der Krankheiten, welche ich auf Aegypten gelegt, auf dich legen, denn ich bin Jehovah, dein Arzt.“ Die Scheidung also, welche Jehovah in Aegypten zwischen Israel und den Aegyptern gemacht, soll auch fernerhin bestehen, so lange Israel sich selbst als Volk Gottes von den Heiden scheidet durch Gehorsam gegen Jehovah's Willen.

3. Elim bildet einen Gegensatz zu Marah, wie die Versuchung Gottes zur Frucht dieser Versuchung, wie der Herzenszustand des murrenden Volkes zu der erbarmenden Huld Jehovah's. Marah ist Repräsentant der Wüste, insofern sie Stätte der Versuchung und Zucht, Elim insofern sie Stätte göttlicher Gnadenführung und Bundschliessung ist. Elim ist ein für Israel express bereiteter Ort, denn es trägt durch die Zahl seiner Brunnen und Palmen schon die Signatur dieses Volkes an sich: Jedem Stamme einen Brunnen zur Erquickung für Menschen und Vieh, für das Zelt eines jeden Aeltesten des Volkes (K, 24, 9) den Schatten eines Palmbaums.

4. In der Wüste Sin lagert sich das Volk am 15. Tage des zweiten Monats. Am 15. Tage des ersten Monats war es aufgebrochen zum Auszuge aus Aegypten. Zwischen Raëmses und Sin liegen nur sieben Stationen, und die Durchwandrung dieses Raumes hat einen vollen Monat in Anspruch genommen. Wir finden darin einen neuen Beweis für die Richtigkeit unsrer Auseinandersetzung in § 28, 7. — Dieses chronologische Datum dient übrigens augenscheinlich und lediglich zur Verständigung über den nun folgenden Bericht vom eingetretenen Brotmangel. Der aus Aegypten mitgenommene Brotvorrath war auf der dreissigtägigen Reise verbraucht worden.

5. Wir beschliessen diesen Paragraphen mit einer **geographischen Orientirung** auf dem durchwanderten Terrain. Nachdem die Israeliten den Meerbusen passirt hatten, zogen sie drei Tage lang durch die Wüste **Schur** oder (nach Num. 33) **Etam**, ohne Wasser zu finden. Die Richtung dieses Zuges kann nicht zweifelhaft sein; das Volk zog vom Meeresdurchgangspunkte aus dem Sinai zu, in südöstlicher Richtung parallel mit der Ostküste des Meerbusens. Somit wird die Wüste Schur oder Etam sich mindestens vom Nordende des Meerbusens an drei Tagereisen weit bis nach Marah erstreckt haben. Wir haben aber Grund genug, ihre Grenzen sowohl im Norden wie im Süden über diese Punkte hinaus zu erweitern. Denn dass Marah und Elim nicht mehr in dieser Wüste lagen, wird nirgends gesagt; erst die zweitnächste Station hinter Elim fällt in eine neue Wüste, die Wüste Sin. Die südliche Grenzmarke der Wüste Schur setzen wir deshalb dahin, wo das steile Vorgebirge von Hammam Faraun die nördliche Meeresküste abschneidet. Zweifelhafter erscheint die nördliche Ausdehnung der Wüste Schur oder Etam. Wir müssen, um sie zu erforschen, auf die Namen eingehen. Dass Etam eine ägyptische Grenzfestung am Nordende des Meerbusens war, haben wir bereits bei § 34, 1 gesehen, nach ihr bekam die westlich anstossende Wüste den Namen Etam. Auch Schur war eine ägyptische Grenzstadt, wie sich aus Gen. 16, 7; 20, 1; 25, 18; 1 Sam. 17, 7; 27, 8 ergibt. Als Hagar aus Palästina nach Aegypten flüchtete, fand sie der Engel des Herrn an einer Quelle in der Wüste auf dem Wege nach Schur; Abram hielt sich eine Zeitlang zu Gerar, zwischen Kadesch und Schur auf; nach den übrigen Stellen liegt Schur „vorn an Aegypten (עַל פְּנֵי-מִצְרַיִם)“. Alle diese Stellen führen darauf, dass wir Schur als eine östliche Grenzstadt Aegyptens zwischen dem Mittelmeere und dem Nordende des heroopolitanischen Meerbusens anzusehen haben, und somit die

Wüste Schur den ganzen Wüstenstrich bezeichne, der Aegypten im Osten begrenzt. Josephus substituirt dem Schur in Sam. 15, 7 Pelusium, weshalb J. D. Michaelis beide Städte identificirte. Rödiger (ad h. v. in Gesenii thes.) vermuthet dagegen, dass Schur am Nordende des Meerbusens in der Gegend des heutigen Suez gelegen habe, — eine für uns unmögliche Annahme, da wir (§ 31, 1) erkannt haben, dass der Meerbusen sich früher viel weiter nach Norden hin erstreckt haben müsse. Da nun an diesem muthmaasslichen Nordende Etam lag, so müssen wir Schur allerdings noch weiter nördlich suchen. Saadias giebt Schur durch el-Dschifar wieder. Unter der Wüste el-Dschifar verstehen die heutigen Araber aber den Wüstenstrich, der zwischen Aegypten und der höhergelegenen Wüste et-Tih vom Mittelmeere bis zum Meerbusen von Suez sich erstreckt. Zu dieser Begrenzung passen vortrefflich die biblischen Notizen über die Wüste Schur, nur mit dem Unterschiede, dass letztere, wie wir eben aus Exod. 15 ersehen, sich noch weiter südlich hin an der Ostküste des Meerbusens entlang erstreckt haben muss. Vgl. besonders Fr. Tuch in d. Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. Bd. I. H. II. S. 173 ff.

Der erste Rastort nach dem glücklichen Durchzuge durch das rothe Meer wird ohne Zweifel durch die Gruppe der Mosehquellen, **Ayun Musa**, bezeichnet. Sie liegen Suez südöstlich gegenüber. Wenn wir auch nach § 34, 2 den Punct, wo die Israeliten zuerst den festen Boden Arabiens betraten, etwas weiter nördlich zu suchen haben, so widerspricht das doch jener Annahme durchaus nicht; denn zum Lagerungsplatze wird Moseh gewiss die nächste mit Wasser und Vegetation ausgestattete Gegend bestimmt haben, und da blieb keine andre Wahl als jener Quellenort. „Gewiss, sagt Dieterici II, 16, tragen diese Quellen ihren Namen nicht ohne Grund; dies ist die einzige grüne Scholle im nördlichen Theile des öden Wüstenrandes, welche hier Wasser bietet und dicht am Meeresgestade liegt.“ Einige reichere Bewohner von Suez haben diese liebliche und fruchtbare Oase der Wüste seit einigen Jahren mit Landhaus- und Gartenanlagen ausgeschmückt (Tischendorf I, 172). Seetzen fand im J. 1810 von frühern zwanzig Quellen nur noch siebzehn geöffnet, und zählte nur 25 junge Palmen umher, wo man durch Pflege hunderttausend Stämme ziehen könnte (Monatl. Corresp. XXVII, 72). Robinson zählte dagegen nur sieben Quellen, von denen einige erst kürzlich durch Graben im Sande gewonnen schienen. Das Wasser dieser Quellen ist auch hier, wie an der Ostküste des Busens allenthalben, durch die Nähe des Meeres brackig und bitter, doch geniessbar und besser als alles andre der Umgegend, namentlich als das bei Suez befindliche. Vgl. Ritter, Erdk. XIV, 824 f.

Als Stätte der Lagerung zu **Marah** sieht man seit Burckhardt fast allgemein die bis dahin nirgends genannte Quelle (Ain) Howarah an. Sie liegt 15—16 Stunden Wegs von den Quellen Moseh's entfernt, was vortrefflich zu den drei Tagereisen Israels passt. Die ganze dazwischenliegende Strecke ist völlig wasserleere Sandwüste. Das Wasser des Howarahbrunnens ist mit Alaun und Salz geschwängert und bitterer als irgend ein andres auf den bekannten Wegen der Halbinsel. In der Noth trinken es jedoch jetzt Menschen und Kamele. Die Quelle liegt jetzt auf einer Anhöhe über dem Wege und fließt scheinbar sehr spärlich. Das Becken, dessen weissliche Felsmasse sich offenbar aus dem Niederschlag des Wassers im Laufe der Zeit gebildet, hat nach Robinson (I, 106) einen Durchmesser von 6—8 Fuss und das Wasser ist etwa zwei Fuss tief. Umher stehen einige verkrüppelte Palmbäume und viele Büsche von dem Ghurkudstrauche, der saftig und säuerlich schmeckende Beeren, ähnlich den Berberitzen trägt. Dieterici (II, 20) bemerkt: „Die kleine bittre Quelle in dem öden Sande und die geringe

Vegetation lassen uns nur mit Mühe eine Vorstellung davon gewinnen, wie das die Gnade Gottes so bald vergessende grosse Volk sich hier mag herumgelagert haben, und so viele durstende Gaumen sich hier an diesem spärlichen Wasserbecken sollen gelectzt haben. Aber die jetzt versandete Quelle kann einst reicher geströmt haben, selbst die Gaben der Wüste kann der Mensch sich reichlicher ertrotzen. Da nun alle Anzeichen darauf hindeuten, dass zur Zeit der Wandrung die Halbinsel viel mehr bebaut war, wird man zu der Ansicht hingedrängt, sich auch diese Quelle besser gehegt zu denken; ihr jetziger verwahrloster Zustand ist Ursache ihrer Spärlichkeit.“

„Erst nach meiner Rückkehr vom Sinai, erzählt Graul (II, 254), habe ich zu Kairo in Erfahrung gebracht, dass der bekannte Scheikh Tuweileb auf den Hügeln rechts von Ain-Hawarah eine Quelle weiss, die so bitter ist, dass sie weder von Menschen noch Vieh getrunken werde. Von dort führe der Weg direct nach der Stelle des W. Gharandel, wo das Wasser ist.“

Von dem nächsten Lagerorte **Elim** sagt Kosmas Indikopleustes (um 540 p. Chr.) in seiner Topographie, dass er zu seiner Zeit *Ῥαῖθου* genannt werde. Aus dem Zusammenhang der Stelle ergibt sich, dass dieses Raïthu nicht mit dem modernen Raïthu bei der südlichen Hafenstadt Tor oder Tur, wohin die spätere Tradition Elim verlegt hat, identisch sein kann, dass vielmehr das Raïthu des Kosmas viel weiter nördlich gelegen haben muss (vgl. K. Ritter XIV, 14). Schon Breydenbach, welcher im Jahre 1483 die Halbinsel besuchte, hielt das heutige Wady Gharandel, einige Stunden südlich von Howarah für das biblische Elim. („In torrentem incidimus, dictum Orondem, ubi figentes tentoria propter aquas, quae illic reperiabantur, nocte mansimus illa. Sunt enim in loco isto plures fontes vivi, aquas claras scaturientes. Sunt et palmae multae ibi, unde suspicabamur illic esse desertum Helym.“ S. bei Raumer p. 24.) Damit stimmen fast alle neuern Reisenden überein. „Nach drei Stunden (von Howarah aus), sagt Burckhardt, erreichten wir Wady Gharendel, das sich nordöstlich erstreckt, fast eine Meile breit und voller Bäume ist. Etwa eine halbe Stunde von der Stelle, wo wir Halt machten, in südlicher Richtung, findet sich eine reichliche Quelle nebst einem kleinen Bach, wodurch dies Thal zur Hauptstation auf diesem Wege wird.“ Damit übereinstimmend sagt Robinson (I, 110): „Dieser Wady liegt tiefer und ist besser mit Gebüsch und Sträuchern bewachsen, als irgend einer von denen, die wir früher gesehen hatten. Man findet verschiedene Arten von Bäumen darin, auch einige wenige kleine Palmbäume stehen im Thale zerstreut.“ Tischendorf sagt (I, 189): „Das ist eine herrliche Oase, sie ruht da, wo wir rasteten, verschlossen wie ein Kleinod, zwischen den Wänden von Kalkfelsen. Wir wadeten lange im Schilfgras so hoch wie wir selbst; Tamarisken und niedrige Palmen zogen sich wie eine Guirlande von Osten nach Westen.“ Das Wasser des Thales hat nach allen Reisenden einen unangenehmen, brackigen Geschmack, ist aber bei Weitem weniger bitter, als das zu Howarah. Wo im Sande nur etwas tiefer gegraben wird, stösst man auf Wasser. — Auch Graul ist von der Identität des W. Gharandel mit dem biblischen Elim vollkommen überzeugt. Er schildert das Thal als einen Sammelplatz von Fruchtbarkeit und Lieblichkeit, wie er nur noch im W. Feiran auf der Halbinsel ein Seitenstück habe. — Da W. Gharandel sich bis ans Meer erstreckt, meint Dieterici (II, 22), die Israeliten könnten sich gar wohl bis zum Meere hin gelagert haben, und deutet darauf den Ausdruck der Urkunde (Ex. 15, 27): „Und sie lagerten sich daselbst am Wasser.“ Viel angemessener wird aber ohne Zweifel der Ausdruck auf die 12 Wasserbrunnen im Thale bezogen. — Gegen die Identification von Elim und Gharandel hat Laborde protestirt, weil der Weg von Howarah nach Gharandel (3 St.)

ein zu kurzer, und der von Gharandel bis zur nächsten Station am Schilfmeer (8 St.) ein zu langer Tagesmarsch für die Israeliten sei. Er verlegt deshalb Elim in den 3 St. südlicher liegenden W. Useit (Osseita), wo dann zwei Tagereisen von je 5—6 Stunden Wegs herauskommen. Vom W. Useit sagt Robinson I, 113: „Dieses Thal ist dem von Ghurundel ähnlich, aber nicht so gross. Es enthält einige kleine Palmbäume und ein wenig salziges Wasser, das in Pfützen steht.“ Laborde dagegen spricht von einer „source assez bonne et de palmiers nombreux.“ Seine Bedenken hat, scheint uns, Robinson I, 117 genügend beseitigt: „Da Ghurundel einer der bekanntesten arabischen Wasserplätze ist, und da die Israeliten höchst wahrscheinlich mehrere Ruhetage gehabt haben werden, so würde es ihnen eben nicht so schwer geworden sein, einmal einen stärkern Marsch zu machen, um so die Ebene am Meere zu erreichen. Ueberdies kann man bei einem Heereszuge, wie der der Israeliten, welcher aus mehr als zwei Millionen Menschen nebst vielen Heerden bestand, wohl kaum annehmen, dass sie alle in Masse zusammenmarschirten. Wahrscheinlich beziehen sich die Stationen, wie sie aufgezählt werden, mehr auf das Hauptquartier Mose's und der Aeltesten mit einem Theile des Volkes, das sich zu ihnen hielt, während die andern Abtheilungen ihnen in verschiedenen Zwischenräumen vorangingen oder folgten, wie die Gelegenheit von Wasser und Weide es fordern mochte.“ Daran knüpft Robinson noch die Bemerkung; „Wasser, schlecht, wie es ist, konnten sie in kleinern Quantitäten auf diesem ganzen Striche finden, und sie fuhrten wahrscheinlich fort (?), das Wasser auf eben die Weise süß zu machen, wie sie zu Marah unterwiesen waren, denn wir hören keine Klage mehr über schlechtes Wasser.“

Die nächste Station „**am Schilfmeer**“ (Num. 33) lässt sich, trotz dieser ungenauen Angabe, aus der Kenntniss des Terrains mit einer Sicherheit und Zuverlässigkeit bestimmen, wie kaum eine der vorherigen. Zog die Karawane nämlich vom W. Gharandel oder W. Useit aus weiter nach Süden, so konnte sie auf keinem andern Wege ans Schilfmeer gelangen, als durch den W. Tayibeh (od. Taibe), denn im Süden des W. Useit erhebt sich ein Gebirge, das in dem steilen Vorgebirge von Hammam Bluff oder Faraun (wohin die arabische Sage den Untergang Pharaos' verlegt) so nahe ans Meer herantritt, dass es jeden Weg am Ufer abschneidet. Der Zug musste also dies Gebirge umgehen. Das nächste Thal, der Wady Thâl, das sich eine enge Schlucht durch das Gebirge nach dem Meere zu bricht, musste überschritten werden. Dann gelangte man zum W. Schebekeh (Shubeikch), von dem sich östlich der zum Meeresgestade führende W. Tayibeh abzweigt. „Wir erreichten, sagt Strauss (S. 142), das schöne und breite Thal Tayibeh, das mit Tamarisken und frischem Gesträuch bewachsen, in vielen Vertiefungen noch Wasser von den Regengüssen des Herbstes bewahrt hatte. Das Thal windet sich in Krümmungen zwischen steilen Felsen hin, so dass es, oft nur als ein geschlossener Kreis erscheint, bis plötzlich zur Seite noch ein Ausgang sich öffnet. Nach etwa 8 Stunden von Ghurundel waren wir wieder an dem rothen Meere (bei Râs Zelimeh). Nördlich treten die Berge und Felsen dicht an das Meer, während südlich eine Ebene sich eröffnet, welche östlich von schroffen und wilden Felsformationen begrenzt wird.“ Das ist ohne Zweifel die Station der Kinder Israel am Schilfmeer. Diese sandige, von vielem Gesträuch bewachsene Ebene erstreckt sich etwa $1\frac{1}{2}$ Stunden lang und $\frac{1}{4}$ Stunde breit längs dem Meere; dann tritt aber die Felswand wieder so nahe an das Meer heran, dass nur zur Zeit der Ebbe ein Weg übrig bleibt, der in eine viel ausgedehntere, wüste Ebene führt, welche sich in bedeutender Breite längs der Meeresküste bis zum Râs Mohammed an der äussersten Südspitze der Halbinsel hin-

zieht. Dieser Ebene eignet jetzt der Name el-Kaa, und wahrscheinlich hatte auch die **Wüste Sin** dieselben Grenzen. Die Station der Kinder Israel in der Wüste Sin haben wir jedenfalls noch im Norden dieser Wüste zu suchen, wahrscheinlich in der Gegend, wo noch jetzt der Quell Murkah (Marcha) einen mit trinkbarem Wasser reichlich versorgten Lagerplatz bietet. — Vorstehendes ist die durch Robinson, Ritter u. A. vertretene Vorstellung von der Wüste Sin. Abweichend davon denken sich Raumer, Laborde und Kutscheit den Lagerplatz „am Schilfmeer“ da, wo wir die nächste Station gefunden haben (nämlich zu Ain-Murkah in der Ebene El-Kaa) und suchen die Wüste Sin erst im Osten der Ebene el-Kaa, in einem der Wady's, durch welche man von da aus zur Gebirgsgruppe des Sinai gelangt, namentlich im Wady Nasb oder W. Mokatteb (vgl. § 42, 1. 2). — Bedeutender sind die Abweichungen, welche R. Lepsius geltend zu machen gesucht hat. Dieser berühmte Aegyptolog, der bei Torlandend von hier aus einen Abstecher in das Sinaigebirge machte, und sich dann im Hafen von Zelimeh wieder einschiffte, hat mit Berufung auf seine Antopsie die bisherige Auffassung der israelitischen Stationen grossentheils für entschieden irrig erklärt. Von der Verlegung der Station Marah nach der Howarahquelle will er nichts wissen (Reise p. 24), denn „sie liegt nicht einmal in einem Wady, so dass die Heerden kein Futter finden konnten, zeichnet sich überhaupt durch nichts als das schlechte Wasser aus und bot daher keinen Grund dar, dass man ihr schon in alter Zeit einen Stationsnamen gegeben haben sollte (?!!).“ Ebenso irrig sei die Verlegung von Elim in den W. Gharandel. Vielmehr sei Marah nach Gharandel und Elim an die Mündung des Wady Tayibeh in die Ebene von Zelimeh zu verlegen. Die folgende Station am Schilfmeere sei dann im Hafen von Zelimeh selbst zu suchen. Aus der Nähe und Zusammengehörigkeit dieser beiden Lagerplätze erkläre es sich auch, dass in dem Hauptberichte (Exod. 15) die Station am Schilfmeer übergangen sei, offenbar weil sie „von Elim, dem Wasserplatze des wahrscheinlich gleichnamigen Hafens nicht besonders geschieden wurde (Briefe. S. 343).“ Allein lagerten die Israeliten an der Mündung des W. Tayibeh, so ist es mit Gewissheit vorauszusetzen, dass ihr Lager sich bis nahe an die kaum eine halbe Stunde entfernte Meeresküste erstreckt haben werde. Beide Stationen würden dann zusammenfallen und der Verfasser von Num. 33 hätte in unbegreiflicher Weise gefaselt, als er schrieb: „Und sie brachen auf aus Elim und lagerten sich am Schilfmeere.“ — Auch über die Begrenzung der Wüste Sin hat Lepsius eine neue Ansicht aufgestellt. Die Angabe der Urkunde (Ex. 16, 1): „welche zwischen Elim und Sinai liegt“, deutet er dahin, dass die ganze Wüstenstrecke von Zelimeh bis zum Berge Sinai (nach ihm = Serbal) den Namen der Wüste Sin geführt habe. Denn, meint er (Briefe S. 344), die Bemerkung, dass die Wüste Sin zwischen Elim und Sinai liege, habe keinen Sinn, wenn damit nicht gesagt sein solle, dass dieselbe sich bis zum Sinai oder noch weiter erstreckte. Es ist daher der nächste Aufbruch, aus der Wüste Sin nach Raphidim, nicht so zu verstehen, als hätten sie diese Wüste verlassen; vielmehr blieben sie in derselben bis zum Sinai, dessen Name Sini d. i. der Berg von Sin offenbar erst von der Landschaft seinen Namen hatte und auch deshalb nicht ausserhalb derselben gesucht werden darf. Dasselbe geht aus der Erzählung vom Manna, das den Israeliten in der Wüste Sin gegeben ward, hervor; denn dieses wird erst in den Thälern nahe bei Firan gefunden und kommt in den sandigen Meeresgegenden ebenso wenig wie in den höhern Regionen des Dschebel Musa vor.“ Der vom Manna hergenommene Einwurf beruht auf der Voraussetzung, dass das heutige von den Tarfahsträuchern herabträufelnde Manna mit dem biblischen Manna identisch sei. Diese Voraussetzung entbehrt aber jedenfalls

noch der unzweifelhaften Gewissheit, die erforderlich wäre, um sie zum Fundamente einer anderweitigen Beweisführung zu machen. Aber auch wenn ihr eine solche Gewissheit zuerkannt wird, so beweist sie doch nicht, was sie beweisen soll. Denn woher weiss Lepsius, dass vor 3000 Jahren die Ebene el-Kaa ebenso sehr von Tarfahsträuchern entblösst gewesen ist, wie jetzt? Der Tarfahwuchs und somit auch das Vorkommen des Manna's beschränkt sich jetzt auf die Wady's, welche die beiden Gebirgsgruppen der Halbinsel umgeben oder durchziehen; weiter nördlich findet sich keine Spur davon. Mag man nun die biblischen Angaben von der Spendung des Manna's an das Volk auch auf ein möglichst beschränktes Maass zurückführen (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 280 ff.), so wird man doch nimmer läugnen können, dass Israel in einem grossen Gebiete der Halbinsel Manna gefunden haben müsse, wo sich jetzt keine Spur von Tarfahsträuchern findet (vgl. Exod. 16, 35 und unten § 40, 2). — Im Uebrigen fällt die Argumentation des gelehrten Aegyptologen, wenn die Behauptung, dass der Serbal mit dem Gesetzesberge identisch sei, wie bald (§ 45, 3) geschehen soll, als irrig erwiesen wird. Aber auch umgekehrt, die Behauptung, dass Serbal = Sinai sei, fällt, wenn die angegebene Begrenzung der Wüste Sin falsch ist. Letzteres zu beweisen, liegt uns hier ob. Zuvörderst bemerken wir, dass die Ableitung der Benennung des Berges Sinai von der angeblich daran stossenden Wüste Sin uns seltsam genug erscheint. Sie ist ebenso sehr in sich unnatürlich, als gegen alle sonstige Analogie. Denn sonst werden ausnahmslos die Wüsten und Wady's nach den Bergen und nicht die Berge nach den anstossenden Ebenen genannt, wie es denn auch von vorn herein ganz unnatürlich ist, „dass die grosse Hauptsache eines Landes nach der daran liegenden unbedeutenden Nebensache genannt werden sollte“ (Kutscheit S. 17). Vollends unbegreiflich erscheint es aber, wie der gelehrte Forscher sich zu der Behauptung hat können verleiten lassen, alle folgenden Stationen bis zum Sinai hätten noch innerhalb der Wüste Sin gelegen. Man lese doch Num. 33, 12 ff. (vgl. Ex. 17, 1): „Und sie brachen auf aus der Wüste Sin und lagerten zu Dofkah. Und sie brachen auf von Dofkah und lagerten zu Alusch. Und sie brachen auf von Alusch und lagerten zu Rafidim... Und sie brachen auf von Rafidim und lagerten in der Wüste Sinai.“ Wer wird da glauben können, dass sie sich noch immer in der Wüste Sin befunden hätten, dass auch die Wüste Sinai noch innerhalb der Wüste Sin gelegen habe? Uns scheint es danach über allen Zweifel gewiss, dass schon die Station Dofkah ausserhalb des Bereiches der Wüste Sin lag. Aber auch der erste Blick auf die Karte überzeugt uns von der Unmöglichkeit der Lepsius'schen Deutung. Dass die ganze Meeresebene, die fast ununterbrochen bis zur Südspitze der Halbinsel hinanreicht, den gemeinsamen Namen der Wüste Sin haben konnte, ist bei dem gleichartigen Charakter dieses ganzen Landstriches sehr wohl begreiflich. Aber völlig undenkbar und unmöglich ist, dass die ganze Strecke zwischen Räs Zelimeh und Serbal durch einen besondern und gemeinschaftlichen Namen abgegrenzt und zusammengefasst worden sein solle. Die sandige, flache, weite Meeresebene einerseits und das vielverzweigte Labyrinth der Thäler, Schluchten, Klippen und Berge, das sich im Osten an sie anschliesst (und in welches Lepsius die folgenden Stationen verlegt), andererseits, bilden einen so scharfen Contrast und Gegensatz zu einander, dass es sicher niemals in eines Menschen Sinn gekommen ist, beide in dem gemeinsamen Specialnamen „Wüste Sin“ zusammenzufassen. Allerdings hat, davon abgesehen, die Berufung auf den Zusatz in Ex. 16, 1: „welche zwischen Elim und Sinai liegt“ einigen Schein, aber nur so lange, als man diese Stelle isolirt von Ex. 17, 1 und Num. 33, 12 deutet, denn aus diesen Stellen geht hervor, dass nicht nur die Wüste Sin,

sondern auch noch die Stationen Dofkah, Alusch, Rafidim sammt der Sinaiwüste zwischen Elim und Sinai liegen. — Vielmehr muss man nach genauerer Ansicht behaupten, dass sowohl die Worte „Sie lagerten in der Wüste Sin“ als auch der Zusatz: „die zwischen Elim und Sinai liegt“ bei der Lepsius'schen Auffassung ungehörig und unbegreiflich seien. Denn nur dann, wenn der Context den ausgedehnten Begriff der Wüste Sin so sehr beschränkt, dass man nur an einen bestimmten begrenzten Punct dieser grossen Wüste denken kann (hier nämlich nur an das Nordende derselben), ist es begreiflich, dass diese Station nicht besonders benannt wird. Lag aber Dofkah, Alusch, Rafidim etc. auch noch in der Wüste Sin, so muss man erwarten, dass auch die erste Station in dieser Wüste ebenso wie die folgenden speciell benannt worden sei. Der Zusatz „die zwischen Elim und Sinai liegt“ ist nur dann begreiflich, wesentlich und nothwendig, wenn man ihn als eine nähere Bestimmung der unbestimmten Bezeichnung: „Sie lagerten in der Wüste Sin“ ansieht. Erstreckte sich die Wüste Sin längs der Meeresküste bis weit nach Süden hin (vielleicht gar bis zum Râs Mohammed), so ist die Sache völlig plan und klar. Der Zusatz besagt dann, dass derjenige Theil oder Punct der Wüste Sin gemeint sei, der zwischen Elim und Sinai liegt, d. h. dass Israel sich da gelagert habe, wo der Weg von Elim zum Sinai die Wüste Sin durchschneidet. Elim erscheint dann als ein Hauptlagerplatz auf dem Wege von Aegypten nach dem Sinai. Das ist der W. Gharandel noch bis auf diese Stunde.

Der Aufenthalt in der Wüste Sin.

§ 40. (Exod. 16.) — Der aus Aegypten mitgenommene Brotvorrath war bei der Ankunft in der *Wüste Sin* aufgezehrt und nirgends ist Aussicht auf Erneuerung des Vorraths. Zwar schützen vorläufig die mitgenommenen Heerden sie noch auf geraume Zeit vor eigentlicher Hungersnoth, aber dem sorgenden Blick in die Zukunft muss es augenfällig sein, dass es mit der Schlachtung des Heerdenviehs nicht so fortgehen kann, wie bisher. Israel hat zwar schon Erfahrungen genug von der Fürsorge Jehovah's gemacht, um ihr auch ferner vertrauen zu können. Aber des heidnischen Naturgrundes sitzt noch zu viel im Volke, als dass derselbe nicht in der Frage: Was sollen wir essen und trinken? unter solchen Umständen sich hätte geltend machen müssen. Dieser Naturgrund muss ans Licht, um vom Lichte gestraft zu werden. Darum kommt Jehovah der allerdings drückenden und augenfälligen Noth nicht zuvor, sondern er braucht die Noth erst als Mittel der Versuchung, ehe er sie hebt. Da zeigt sich denn recht, wie gross und mächtig noch der heidnische Sinn des erwählten und erlöseten Volkes war: Alles Volk murrte wider Moseh und Aharon. „Wären wir doch gestorben in Aegypten, sagen sie, als wir bei den Fleischtöpfen sassen und hatten Brotes die Fülle. Nun aber habt ihr uns herausgeführt in die Wüste, um uns sterben zu lassen vor Hunger.“ Sie schieben alle Schuld auf ihre menschlichen Führer, und kommen sich dabei noch wohl recht fromm vor, dass sie

nicht wider Gott selbst murren. Aber Moseh entreisst ihnen diese Selbsttäuschung: „Was sind wir, dass ihr wider uns murret? Euer Murren ist nicht wider uns, sondern wider Jehovah,“ und Aharon verkündet der versammelten Gemeinde, dass Jehovah, den sie verachtet, ihnen Fleisch zum Abend geben, und Brot zum Morgen werde vom Himmel herab regnen lassen. Und während er redete, wird der Blick des Volkes nach der Wüste hingezogen, wo aus der Wolke die Herrlichkeit Jehovah's in leuchtender Majestät hervortrat, zum Zeugniss für die Wahrheit des strahlenden und verheissenden Wortes seiner Diener. —

Als nun der Abend kam, flog ein Schwarm von Wachteln herbei, der das Lager bedeckte¹⁾, und am Morgen war der Thau gefallen rings um das Lager und als der Thau aufgestiegen war, siehe da lag es auf dem Boden der Wüste fein und schuppenartig wie der Reif des Landes. Israel nannte es Man (Manna), denn es erkannte darin Geschenk und Gabe (חֶסֶד) Gottes, und Moseh sagte: „Das ist das Brot, welches Jehovah euch gegeben hat zur Speise“²⁾. — An dieser Gottesgabe soll das heidnische Sorgen ihnen abgewöhnt werden. Sie sollen dabei allein auf Gottes Gnade angewiesen sein, sollen Ihm vertrauen, dass Er, wie an diesem Tage, so auch an allen folgenden Tagen, sie mit dieser Wunderspeise hinlänglich versorgen könne und werde. Darum gebietet Moseh ihnen zweierlei: sie sollen nur für das Bedürfniss des einen Tages sammeln, nämlich ein Gomer voll für den Kopf, — und sie sollen nichts von dem Gesammelten ersparen für den folgenden Tag. Gegen beide Gebote ver-sündigen sich Etliche aus der Gemeinde; aber in beiden Fällen macht ihnen Gott einen Strich durch die Rechnung. Diejenigen, welche sich bemühten, durch eifrigeres Sammeln sich einen grössern Vorrath zu verschaffen, als das Bedürfniss des Tages erheischte, finden beim Nachmessen zu ihrer Beschämung, dass sie doch nicht mehr als das zugestandene Maass gesammelt haben, — und diejenigen, welche aus ungläubiger Sparsamkeit einen Theil des Gesammelten für den folgenden Tag verwahrten, finden es am nächsten Morgen in Fäulniss und Verwesung übergegangen. Aber bei der Sammlung des sechsten Tages ergiebt die Messung den doppelten Betrag. Moseh erklärt das Räthsel. Die in Aegypten wahrscheinlich ausser Uebung gekommene, uralte Heiligung des siebenten Tages als eines Ruhetages soll jetzt wieder zur Geltung kommen, ja sie soll einen fundamentalen Charakter für das Gemeindeleben erhalten³⁾. Der Doppelertrag des sechsten Tages soll das Bedürfniss des siebenten Tages mit versorgen, damit die Arbeit des Sammlens und Bereitens irdischer Speise nicht die gottgeweihte Ruhe dieses Tages störe. Und siehe da, am nächsten Morgen war der Rest des vorigen

Tages nicht wie früher in Gährung und Verwesung übergegangen, sondern frisch und unversehrt geblieben. Trotz des Verbotes gingen aber Etliche hinaus aufs Feld, um neuen Vorrath einzusammeln, aber sie fanden nichts. — Zum Gedächtniss der zukünftigen Geschlechter liess Moseh (später) ein Gomer voll von dieser wunderbaren Wüstenspeise im Heiligthum aufstellen ⁴⁾. — Und von jetzt an assen die Kinder Israel das Manna vierzig Jahre lang, bis sie an die Grenze des Landes Kanaan kamen. — Die ungewöhnlich lange (siebentägige) Dauer des Aufenthaltes in der Wüste Sin vereinigte in sich den Doppelzweck, einerseits dem Volke nach so vielen Strapazen eine längere Ruhe zu gönnen, und andererseits der Erneuerung des Sabbatgesetzes eine geschichtliche Unterlage zu gewähren.

1. Der Vogel, welcher in ungeheuren Schaaren das Lager Israels bedeckte und es mit Fleisch versorgte, heisst in der Urkunde צִדְדִּיק. Die Berechtigung, dies durch

Wachteln zu deuten, giebt das Arabische سَلَوَى. Die LXX geben es durch ὄρνις γομήτρα (wahrscheinlich der s. g. Wachtelkönig, der nach Plin. h. n. 10, 33 die Züge der Wachteln anführen soll), die Vulg. durch *coturnix*; auch Josephus nennt den betreffenden Vogel ὄρνιξ. Im peträischen Arabien wie in den umliegenden Ländern finden sich nun wirklich nach zahlreichen alten und neuen Berichten die Wachteln (*Tetrao coturnix*) in grossem Ueberfluss. Sie fliegen meist niedrig (ein bis zwei Ellen über der Erde) und in so gedrängten Schaaren, dass sie in Masse von den Einwohnern mit Händen gefangen oder mit Stöcken todtgeschlagen werden. (Vgl. Winer, *Reallex.* II, 666 f.). Dennoch schwanken die Ausleger, ob nicht vielmehr ein anderer Vogel gemeint sei, der in ganz Arabien, Palästina und Syrien in ungeheurer Menge gefunden wird, nämlich die Kata der Araber. Dieser Vogel ist von der Grösse einer Turteltaube; sein Fleisch ist zwar etwas trocken und hart, wird aber doch von den Einwohnern, die ihn mit leichter Mühe und in grosser Menge fangen, gern und viel gegessen. Er gehört freilich, obwohl Hasselquist ihn noch als *Tetrao Alchata* aufführt, zur Gattung der Rebhühner und ist kein Zugvogel. Da aber die Beschreibung sowohl in Exod. 16, wie in Num. 11, 31 ff. kaum anders als von einem Zugvogel verstanden werden kann; da ferner die Begebenheit gerade in die Zeit des Frühlings fällt, wo die Zugvögel aus ihrem südlichen Winteraufenthalt in ihre nördliche Heimath zurückkehren, so bleiben wir bei der ohnehin durch die ältesten Autoritäten vertretenen Deutung. Dass die Züge der Wandervögel häufig ihren Weg über die Halbinsel nehmen, ist durch viele Zeugnisse ausser Zweifel gesetzt. Tuch (*Deutsch-morgenl. Zeitschr.* Bd. I, 2 S. 174) bringt eine Stelle aus Kazwini bei, wo derselbe sagt: „In der Wüste Dschifar (Schur) findet sich eine Art von Vögeln, die dorthin aus Rumana kommen, el-Morgh geheissen. Sie gleichen der Wachtel und kommen zu einer bestimmten Zeit. Dann jagt man von ihnen soviel Gott will, und salzt sie ein.“ Als Schubert (II, 358) sich ungefähr in der Gegend befand, wo Num. 11, 31 ff. vorgefallen sein muss, zogen ganze Wolken von Zugvögeln von solcher Ausdehnung und Dichtigkeit, wie er sie noch niemals gesehen, in der Ferne an den Reisenden vorüber; sie kamen aus ihrem südlichen Winteraufenthalt und eilten jetzt nach der Meeresküste ihrer Heimath zu. Der Ausdruck in unserer Ur-

kunde: „Sie kamen herauf und bedeckten das Lager“ wird gewiss am Natürlichsten so gedeutet, dass sie aus den Nilgegenden kamen und ermüdet vom Fluge sich an der Stätte des Lagers niederliessen. Es war dann ein Leichtes, die für weitem Flug allzu ermüdeten Thiere zu fangen oder zu tödten. — Nach diesem Allem werden andre Deutungen von מַנְהֹ, wie die, dass Heuschrecken darunter zu verstehen seien (so Ludolf in s. hist. Aeth. 1, 13 No. 96, vgl. dagegen Laborde Comment. 90 ff.), — oder fliegende Fische (von der Gattung Trigla, an welche Ehrenberg dachte, weil er bei Elim viele solcher Fische todt am Ufer liegen fand), keiner eingehenden Widerlegung bedürfen.

2. Aus der zahlreichen Literatur über das **Manna** verweisen wir auf J. Buxtorfii Exercitationes ad historiam. Basil. 1659. 4. Diss. IV: hist. Mannae p. 336—390, und besonders auf die erschöpfende Zusammenstellung der Resultate neuerer Forschungen in K. Ritter's Erdk. XIV, 665—695. — Dreierlei liegt uns hier zu erörtern ob: das biblische Manna, das heutige Manna und das Verhältniss beider zu einander.

A. **Das biblische Manna.** Schon die Ableitung des Namens ist zweifelhaft. Vs. 15 heisst es: Die Kinder Israel sahen es und sprachen zu einander: מַנְהֹ הֲיֵהוּ, denn לֹא יָדָעוּ מִהֶמָּה הֲיֵהוּ. Die LXX, Josephus und die Vulgata fassen das מַנְהֹ als Fragepartikel מַהֹ. Die Erstern übersetzen: τί ἐστὶ τοῦτο; die Vulg.: Dixerunt ad invicem: Manhu? quod significat: Quid est hoc? Von dieser staunenden Frage soll dann das bis dahin unbekannte Product den Namen מַנְהֹ erhalten haben (vgl. Vs. 31: „Und das Haus Israel nannte es Man.“). Diese Ableitung blieb bis auf unsre Zeit die herrschende. Sie hat aber in der That wenig für sich, denn מַנְהֹ = מַהֹ ist nicht hebräisch, sondern aramäisch, auch lässt es sich nicht denken, dass die Fragepartikel: Quid? so ohne Weiteres zur Benennung eines bis dahin unbekannten Gegenstandes angewandt worden sei. Wir ziehen daher mit den meisten Neuern die Ableitung von מַנְהֹ oder מַנְהֹ (partitus est, mensus est, admensus est) vor und übersetzen: Das Zugetheilte, das Geschenk, die

Gabe. Auch im Arabischen ist مَنَى = donum und dient mit dem Prädicate coeleste zur Bezeichnung des Manna's. Dennoch hat Keil (bei Hävernick Einl. I, 2 p. 372) die Bedeutung des מַנְהֹ = Quid? wieder vertheidigt. Er meint, meine Auffassung gebe keinen passenden Sinn! Also, wenn die Israeliten bei der Entdeckung des köstlichen Himmelsbrotes sagen: „Das ist Zugetheiltes, Gabe, Geschenk,“ so ist das ein unpassender Sinn, aber passend soll es sein, dass sie das Gefundene „Quid?“ nannten!! Völlig aus der Luft gegriffen erscheint die nackte Behauptung, dass meine Deutung „mit der Erzählung (bes. in Vs. 15) in Widerspruch stehe.“

Ueber Ursprung, Gestalt und Wesen des Manna's giebt die Bibel folgende Auskunft: Jehovah liess es vom Himmel regnen (Exod. 16, 4); wenn der Thau herabfiel des Nachts auf das Lager, so fiel das Man darauf (Num. 11, 9), und wenn der Thau aufgestiegen war, lag es auf der Oberfläche der Wüste fein (רֶקַע) und schuppenartig (מִשְׁכָּתִים), fein wie der Reif auf der Erde (Exod. 16, 14); es war wie weisser Koriandersamen, und sein Geschmack wie Kuchen und Honig (Exod. 16, 31). Wenn die Sonne heiss schien, zerschmolz es (Ex. 16, 21), weshalb es am frühen Morgen gesammelt werden musste. Wiederholt wird hervorgehoben, dass es die Stelle des Brotes vertreten sollte. Auch in Num. 11, 7 ff. wird es beschrieben wie Koriandersamen und sein Ansehen, wie das Ansehen des (hellen, durchsichtigen) Bedellion's; das Volk zermalmte es in Mühlen, oder stiess es in Mörsern, kochte es in Töpfen, und machte Kuchen daraus, und sein Geschmack war wie der (geline) Geschmack von Oelkuchen. Wurde

es über Nacht verwahrt, so wurde es stinkend, und es erzeugten sich Würmer darin (Exod. 16, 20). Von der Masse und der Ausdehnung des Mannafundes kann man sich einen Begriff machen, wenn man aus Exod. 16, 16 ff. erfährt, dass (wenigstens in der ersten Zeit) tagtäglich ein Gomer voll (mindestens ein Pfund) für jedes einzelne Individuum der Gemeinde gesammelt wurde, und aus Vs. 35, dass die Kinder Israel 40 Jahre lang Manna assen, bis sie ins Land kamen, wo sie wohnen sollten, bis an die Grenze Kanaans.

Die letzterwähnten Angaben hat Hengstenberg (Bileam p. 280 ff.) zum Gegenstande einer besondern Untersuchung gemacht, der er die Ueberschrift „Missverständnisse in Bezug auf das Manna“ gegeben hat. Zunächst polemisiert er gegen die Behauptung K. v. Raumers (Zug d. Isr. S. 27): Die Israeliten hätten Manna gegessen bis Edrei in der Nähe von Damaskus und von da zurück bis zum Gefilde Jericho. Dagegen will Hengstenberg beweisen, dass das Manna den Israeliten ausserhalb der sinaitischen Halbinsel, namentlich nicht mehr auf ihrem Zuge durch das Edomiterland und das Ostjordanland zu Theil geworden sei. Er sagt: „Schon das transjordanische Land bot so reiche Hülfsquellen dar, dass das Bedürfniss des Manna ganz aufhörte. Ein Fortgehen des Manna in das bewohnte Land hinein wäre nichts anders gewesen, als wenn den Israeliten noch am Jordan Wasser aus dem Felsen (§ 41, 1) zu Theil geworden wäre. Sie würden es nicht einmal gegessen haben; sie waren seiner ja schon in der Wüste überdrüssig. Wozu eine Gabe, die der Empfänger nicht brauchen kann und deren Verschmähung sich voraussehen lässt.“ — Aber Exod. 16, 35 sagt ausdrücklich: Sie assen das Man 40 Jahre, bis sie in das Land kamen, wo sie wohnen sollten, bis an die Grenze des Landes Kanaan. Auch Hengstenberg wird nicht läugnen können, dass hier das Westjordanland, nicht das Ostjordanland, gemeint sei. Somit besagt allerdings auch diese Stelle, dass die Kinder Israel auch im Ostjordanlande noch Manna gegessen haben. Wir geben indess zu, dass diese Stelle bei ihrem summarischen Charakter, der eine gewisse Unbestimmtheit zulässt, nicht allzusehr gepresst werden darf. Dagegen redet Jos. 5, 11. 12 so klar und unzweideutig, so bestimmt und genau, dass alles zurechtstellende Deuteln Hengstenberg's sich daran als völlig eitel erweist. Es heisst: „Die Kinder Israel lagerten sich zu Gilgal und hielten das Passah in der Ebene von Jericho. Und sie assen von den Erzeugnissen des Landes am andern Tage nach dem Passah. Und das Man hörte auf am Tage nach dem Passah, da sie assen von den Erzeugnissen des Landes, und es wurde den Kindern Israel kein Man mehr zu Theil.“ — Was schlägt gegen die Deutlichkeit dieser Stelle eine Bemerkung wie die: „Es solle darauf hingewiesen werden, dass jetzt die Periode des Manna definitiv der Periode des Brotes Platz gemacht habe.“ Allerdings definitiv, — aber bis zu diesem Momente dauerte doch die Periode des Manna's noch fort. Aber Hengstenberg verweist auf Jos. 1, 11: „Bereitet euch Mundvorrath, denn noch über drei Tage, so geht ihr über den Jordan,“ welche Stelle unerklärlich sei, sobald angenommen werde, dass das Manna den Israeliten über den Jordan gefolgt sei, wie es denn überhaupt völlig ungereimt sei, anzunehmen, dass sie erst präcise am Tage nach dem Passah anfangen Brot zu essen.“ Letzteres ist ein Fechterstreich in die Luft, denn Niemand hat behauptet, dass die Israeliten nicht auch früher schon Brot gegessen, wenn sie welches bekommen konnten. Die Bereitung des Mundvorrathes behufs des Uebergangs über den Jordan ist aber auch erklärlich bei der Annahme, dass die Mannaspendung noch immer fortgedauert habe. Denn dass die Israeliten die 40 Jahre über durchaus nichts Anderes gegessen hätten, als Manna und immer wieder Manna, hat auch Raumer nicht behauptet. Wir meinen vielmehr, dass die Israeliten fortwährend neben dem Manna Fleisch und andere Speisen, die sich

ihnen darboten, gegessen haben. — Das Manna sollte Ersatz für das mangelnde Brot, und, wo Brot zu finden war, aber nicht hinreichend für die grosse Menge des Volkes, Ergänzung des unzureichenden Brotes sein. Darum begleitete das Manna sie bis in die gesegneten Fluren des Landes, wo sie sich bleibend niederlassen, wo sie säen und ärnten sollten. Das Manna, das mit dem Thau vom Himmel fällt, ist eine Aernte, die Jehovah ihnen giebt, ohne dass sie gesäet haben. Sobald sie aber in das Land gekommen sind, wo sie säen können und sollen, da giebt ihnen Jehovah keine Aernte mehr ohne Saat. Vgl. auch Keil ad Jos. 5, 12.

Mehr können wir, wie schon aus dem eben Gesagten sich ergibt, mit Hengstenberg übereinstimmen, wenn er im Folgenden gegen die Missdeutung ankämpft, als sei das Manna die ganzen 40 Jahre des Wüstenaufenthaltes über die alleinige Nahrung der Israeliten gewesen, und nachweist, dass ihnen noch manche andre Hülfquellen zu Gebote gestanden, vgl. bei § 38, 3. Doch giebt er auch hier seiner bekannten Neigung, den Umfang und die Intensität des Wunders möglichst zu beschränken, um es den natürlichen Grenzen einer speciellen göttlichen Providenz möglichst zu nähern, zu viel Raum. So behauptet er ohne allen Grund, die Angabe der Quantität in Ex. 16, 16 (ein Gomer täglich für jeden Kopf) beziehe sich nur auf die erste Zeit; und auch die tägliche Mannaspendung während der 40 Jahre, die sich aus Exod. 16, 35 vgl. mit Vs. 16 ff. ergibt, möchte er gerne beseitigen.

B. Das heutige Manna. Schon Josephus (ant. III, 1, 6) berichtet, dass noch zu seiner Zeit durch Gottes Gnade dieselbe Speise, welche die Hebräer Manna nennen, in derselben Gegend der Gesetzgebung, am Sinai nämlich, herabzuregnen pflege, wie zu Mose's Zeit. So berichtet auch wieder der deutsche Reisende Breydenbach (im J. 1483), im Augustmonat finde man noch heute in den Thälern um den Sinai jenes Himmelsbrot, das die Mönche sammeln und den Pilgern verkaufen. Nur sehr selten erwähnen seitdem die Reisenden des sinaitischen Manna's, bis Seetzen (1807) die in Europa vergessene oder für fabelhaft erachtete Thatsache von Neuem bestätigte. Namentlich machte er zuerst die Entdeckung, dass dies Manna seinen Ursprung einem in jener Gegend häufig wachsenden Tamaristenstrauche (bei den Arabern el-Tarfah genannt) verdanke, von dessen Zweigen es herabtröpfe. Seitdem haben alle Reisenden diesem Phänomen besondere Aufmerksamkeit zugewandt. Dr. Ehrenberg machte im J. 1823 zuerst die Entdeckung, dass der Tarfahstrauch das Manna in Folge eines Insectenstiches ausschwitze.

Die Entstehung des heutigen sinaitischen Manna's ist demnach an zwei Bedingungen gebunden, an das Vorhandensein des Tarfahstrauches und des betreffenden Insectes. Letzteres ist eine sehr kleine (drei Linien lange), elliptische, wachsgelbe Schildlausart (*Coccus maniparus* Ehrenb.), die bisher nur an den Tamarisken in den nächsten Umgebungen des Sinaigebirges gefunden worden ist. Die hier heimische Tamariske (*Tamarix mannifera* Ehrenb.) ist von der gemeinen Tamariske (*Tam. gallica*) nur wenig verschieden; sie wächst nur höher (bisweilen zu 20 Fuss Höhe), ist buschiger und dichter belaubt. Ganz derselbe Strauch findet sich auch häufig in Nubien und Aegypten, in allen Theilen Arabiens, in den Euphratgegenden etc., aber nirgends anders als am Sinaigebirge erzeugt er Manna, eben weil, wie Ehrenberg meint, das Insect fehlt. — Das Erscheinen des Insectes, folglich auch der Ertrag der Mannaärnte hängt von der Feuchtigkeit des Jahres ab. Aber nur die äussersten sehr zarten Zweige des Mannabaumes schwitzen den Saft aus. Ein Zweig von 2—3 Zoll Länge liefert in ergiebigen Jahren 16—20, ein ganzer Baum von mittlerer Grösse an 80,000 Tropfen. Diese Zweige sind dann von dem Insect

über und über bedeckt und gewinnen durch den Stich derselben ein warzenartiges Aussehen. Aus den mit blossen Augen gar nicht sichtbaren Wunden der Zweiglein tritt ein klarer Saft hervor, der allmählig gerinnt und abtröpfelt. Die Färbung desselben wird als röthlich oder schmutzig gelb geschildert. Vor Sonnenuntergang haben sich die abgefallenen Tropfen zur Dichtigkeit des Wachses erhärtet, wo es dann, wenn es auf reine Zweige oder Steine gefallen ist, weiss wie Schnee erscheinen soll. In der Sonnenhitze zerfliesst es. Der Geschmack gleicht dem des Honigs; in grosser Menge genossen führt es gelinde ab. Schon gegen Ende Mai beginnt es, sich zu bilden, die eigentliche Aerntezeit ist der Juni. Dann sammeln die Araber es theils von den Zweigen, theils von der Erde, drücken es behufs der Reinigung durch grobe wollene Zeuge und verwahren es in ledernen Schläuchen theils zum Verkaufe, theils zum eigenen Bedarf, indem sie es auf Brot gestrichen essen. An kühlen Orten bleibt es hart und fest, in der Wärme erweicht, in der Hitze zerfliesst es. Als Ersatz des Mehles oder Brotes kann es nicht dienen, da es nicht zerrieben oder zerstoßen, und noch weniger gebacken werden kann. Mitscherlich's chemische Analyse ergab, dass es kein krystallisirbares Mannin enthält, sondern nur aus reinem Schleimzucker besteht. In trockenen Jahren kommt der Manna-saft gar nicht zum Fluss, und oft vergehen mehrere Jahre nach einander, in welchen gar nichts davon gesammelt werden kann. Die Zweige bleiben dann aber mit Zuckergehalt so sehr gesättigt, dass sie den eigentlichen Mannaduft und Mannageschmack behalten, von den Beduinen alsdann roh gegessen, oder in Wasser ausgekocht werden. — Neuerdings ist die Entstehung des Manna's durch Insectenstiche wieder bezweifelt worden. Namentlich hat Lepsius (bei K. Ritter XIV, 675 f.) sich dagegen ausgesprochen. Beim Eintritt in die Tarfahwaldung des W. Feiran wehte ihm (28. März) ein süsser Mannaduft entgegen, der wie die nähere Untersuchung zeigte, nicht von den Blättern oder Blüthen, sondern allein von den frischen Schösslingen ausströmte. Die Zweiglein, welche schon viel Manna hatten, schienen weniger zu duften als die, welche es eben erst entwickeln sollten. Dies schien ihm gegen die Ansicht zu sprechen, als wenn das Manna erst aus dem Insectenstich komme und nicht schon in der natürlichen Entwicklung des Baumes liege. Auch die ungeheure Fülle der Tropfen, die ein einziger Baum in der Mannazeit entwickele (wohl 50 bis 100,000), entspräche nicht jener Annahme; ebensowenig die Bedingung von vorangegangener Feuchtigkeit für das Ausschwitzten des Manna's an den einzelnen Tagen etc. Auch Tischendorf, der gegen Ende Mai den Tarfahwald im W. Scheikh betrat, wurde von dem sehr starken süssen Geruch überrascht, der den ganzen Strauch zu umgeben pflegte. Er sah das Manna schon von Bäumen in dicken, klebrigen Massen abtropfen, ohne den Coccus selbst irgendwo zu entdecken.

Das Tamariskenmanna findet sich heutzutage allein auf der sinaitischen Halbinsel, aber auch hier ist die Localität, wo es vorkommt, eine sehr beschränkte. Der Tarfahstrauch wächst nur in der nähern Umgebung des Sinai- und Serbalgebirges, und zwar nur in den fruchtbaren, bewässerten Wady's dieser Umgebung. In den höhern Gebirgsregionen fehlt er ganz. Aber auch wo noch Tamariskenwuchs vorkommt, wird nicht allenthalben Manna erzeugt. Seine Hauptfundorte sind der Wady Feiran und der Wady es-Scheikh. Die Gesamtmasse des Manna's, die jetzt auf der ganzen Halbinsel während eines Jahres in den ergiebigsten Jahren gesammelt wird, beträgt nach Burckhardt nur gegen 500—600 Pfund.

C. Die Beziehungen des heutigen Manna's zum Israeliten-Manna. — In Beantwortung der Frage, ob oder inwiefern beide zu identificiren seien, gehen die Meinungen sehr auseinander. Viele Reisende und Gelehrten —

zu ihnen zählt auch K. Ritter — halten beide für wesentlich gleichartig und identisch. Die Incongruenzen zwischen der biblischen Beschreibung und den Nachrichten der heutigen Reisenden sind aber so gross und durchgreifend, so augenscheinlich und unwegdeutbar, dass den sicher constatirten Thatsachen der heutigen Zeit gegenüber man beim Festhalten dieser Ansicht mit Winer (II, 54) u. A. nothwendig dazu getrieben wird, die biblische Beschreibung als eine sagenhaft ausgeschmückte und ins Wunderbare ausgemalte Darstellung des einfachen natürlichen Herganges anzusehen. Gegen diese Nothwendigkeit wird den ehrlichen, jede Selbsttäuschung von sich fern haltenden Forscher auch nicht die von Hengstenberg aufgebrachte Theorie von einer Steigerung und Mehrung der vorhandenen Naturkräfte oder Naturgaben retten können. Macht man wirklich Ernst mit dieser Theorie, so muss man annehmen, dass alles Manna, welches die Israeliten während des 40jährigen Wüstenaufenthaltes gefunden und gegessen haben, ausnahmslos und wirklich aus Tarfahsträuchern herabgeträufelt sei. Eine wunderbare Mehrung dieses Productes, wenn wir sie auch so hoch steigern, dass jeder Strauch das tausend- und zehntausend-, ja selbst das millionenfache des gegenwärtigen, ergiebigsten Jahresertrages damals geliefert habe, reicht noch bei Weitem nicht aus, um die biblischen Angaben nicht übertrieben finden zu müssen. Bleiben wir beispielshalber vorläufig bei der ersten Station stehen, wo den Israeliten Manna zu Theil wurde, nämlich bei der Wüste Sin. Diese Station ist, wie wir sahen, höchst wahrscheinlich in der wüsten, sandigen Meeresebene el-Kaa zu suchen, wo gegenwärtig kein einziger Tarfahstrauch zu finden ist. Doch setzen wir auch den betreffenden Lagerplatz von der Sandwüste hinweg in den fruchtbarsten und wasserreichsten Wady der Umgebung, etwa in den Wady Feiran, und nehmen wir an, dass dieser Wady damals ungleich dichter wie jetzt mit Tarfahsträuchern besetzt gewesen sei, so bleibt es doch auch dann noch völlig undenkbar, dass die Sträucher im Bereiche dieses einzigen Lagerplatzes während eines sechstägigen Zeitraums (nach Ex. 16) für die 2 Millionen Menschen 14,000,000 Gomer oder (wenigstens) ebenso viel Pfund Manna ausgeschwitzt haben sollten, während doch jetzt die ganze Halbinsel in 365 Tagen in den ergiebigsten Jahren nur 500—600 Pfund Manna liefert. Dazu kommt noch, dass die Israeliten am 15. Tage des zweiten Monats, also ungefähr Anfangs oder Mitte Mai in der Wüste Sin ankamen, während heut zu Tage die eigentliche, reichlicher fliessende Mannaproduction erst in die Monate Juni und Juli fällt. Man bedenke ferner, dass die Entstehung des Manna's jetzt auf die Sommermonate beschränkt ist, die Israeliten aber auch im Frühling, Herbst und Winter das gleiche Bedürfniss wie im Sommer hatten. Drängt uns dies nun dazu, die wunderbare Steigerung der Naturbasis dahin auszudehnen, dass der Tarfahstrauch auch in der (winterlichen) Zeit seiner natürlichen Abgestorbenheit ebenso viel Manna, wie im Sommer geliefert habe, — so müssen wir denn doch so ehrlich sein, zu gestehen, dass die natürliche Basis schon völlig aufgegeben ist, und dass Hengstenbergs Theorie dabei alles Bodens beraubt völlig in der Luft schwebt. — Wir müssen aber noch weiter gehen. Die Israeliten hielten sich nur ein Jahr lang in den Regionen des Sinaigebirges, wo allein heut zu Tage Manna erzeugt wird, auf. Die folgenden 39 Jahre lebten sie in den östlichen und nördlichen Gegenden der Halbinsel, wo heut zu Tage kein einziger Tarfahstrauch zu finden ist, und, nach dem Charakter des Bodens zu urtheilen, auch wohl nie ein solcher (geschweige denn ganze Tarfahwälder mit je Zehntausenden von Bäumen) gestanden hat. Endlich sagt die Urkunde ausdrücklich, dass Jehovah das Manna vom Himmel habe regnen lassen, dass es mit dem Thau vom Himmel herabgekommen sei. Wie hätte aber Moseh sich unterfangen können, das Volk zu überreden, Jehovah lasse das Manna vom Himmel regnen, es falle mit dem Thau

herab; wenn das Volk tagtäglich sah, wie der Mannasaft aus den Tarfahzweigen hervorquoll, als Tropfen an den Zweigen hing, und als erstarrte Körner auf die Erde fiel. Oder hatten die Israeliten nicht ebenso gut Augen, das Alles zu sehen, wie unsre Reisenden sie haben? Aber man entgegnet: Auch die heutigen Beduinen und Mönche nennen das Manna „Himmelsgabe“, und sagen, dass es vom Himmel regne. Darauf ist zu antworten: Wenn Moseh dem Volke im Namen Jehovah's sagt: Ich will euch Brot vom Himmel regnen lassen; wenn er selbst erzählt: Das Manna fiel mit dem Thau vom Himmel herab, so will er ohne Zweifel das Volk und seine Leser glauben machen, das Manna sei eine unmittelbare (nicht eine durch Tarfahsträucher und Schilldläuse vermittelte) Gabe Gottes: wenn aber die heutigen Beduinen und Mönche von Himmelsregen und Himmelsgabe reden, so ist das eine Redensart, die aus dem biblischen Berichte, oder aus dem Munde der Pilger entlehnt ist, und die aufrecht zu erhalten, ihre Eitelkeit oder ihr selbstsüchtiges Interesse erheischt.

Im Angesichte der eben besprochenen und völlig unläugbaren Thatsachen müssen wir die Alternative stellen: Entweder man gebe zu, dass bei Weitem der grösste Theil des von den Israeliten während 40 Jahre genossenen Manna's ihnen ohne Vermittelung von Tarfahsträuchern gegeben worden sei*), — oder aber, wenn uns unsre Theorie von einer natürlichen Basis des Wunders zu lieb ist, um sie selbst angesichts jener Thatsache dranzugeben, so scheue man sich auch nicht vor der nothwendigen Consequenz und gebe zu, dass der pentateuchische Bericht von wundersüchtiger Sage ausgeschmückt und übertrieben ist, dass also seine historische Glaubwürdigkeit fallen müsse. Mit Denen, welche das Letztere vorziehen, haben wir hier nichts zu schaffen; Diejenigen aber, die sich für das Erstere entscheiden, weisen wir hin auf das in der Hauptsache analoge neutestam. Wunder von der Verwandlung des Wassers in Wein auf der Hochzeit zu Kana. Kann man dort es glauben, dass die Allmacht Gottes das Wasser, welches auf dem Wege der Natur nur durch die Vermittelung des Weinstocks und des Winzers zu Wein wird, ohne diese Vermittelung in Wein verwandelt hat, so wird man auch wohl keine Schwierigkeit darin finden, zu glauben, dass dieselbe Allmacht mit dem Thau auch ohne das Mittel des Tarfahstrauches Tamariskennanna, — oder wenn das Israelitenmanna mehr als dies war, wenn es, wie die Urkunde sagt, Himmelsbrot war, — dass dieselbe Allmacht aus der die Erde befruchtenden Feuchtigkeit des Thaues auch ohne Vermittelung des Ackers, des Saatkornes, und des Ackermannes, mehl- und brotartige Gabe erzeugen konnte. — Wir können diese Erörterung nicht schliessen, ohne ein schönes und treffendes Wort Baumgartens (I, 1. p. 504) über die von der Schrift so sehr urgirte Beziehung zwi-

*) Tischendorf (I, 205) sucht auf eigenthümliche Weise die natürliche Grundlage des Mannawunders zu retten. Er sagt: „Bleibt das Wunder nicht in seinem wahren Charakter, wenn man sich das heutige Manna durch die waltende Gnade bis zum ehemaligen der Israeliten nach jeder Seite hin potenziert denkt? Wäre's nicht allzukünstlich, so würde ich sagen, dass der von Tamariskenzwäldern aufsteigende Dunst recht wohl wieder als Thau zur Erde fallen könne. Wenigstens möchte dieser Gedanke ebenso zulässig sein, als jener andere, wonach das jetzige Manna als eine schwache Nachwirkung vom biblischen Himmelsbrote erscheint.“ Wir lassen das naturhistorische Problem dieser Deutung unerörtert, fragen aber vom biblischen Standpunkte aus: Wie war es denn im östlichen und nördlichen Theile der Halbinsel, wo Israel 38 Jahre lang lebte und Manna ass, und wo doch kein einziger Tarfahstrauch wächst, wo also auch kein Mannadunst aufstieg?

schen Thau und Manna (Ex. 16, 13 f. Num. 11, 9) mitzutheilen: „Der Thau ist die Gabe des Himmels, welche die Erde befruchtet, um das Brot zu erzeugen. Aber in der Wüste kann der Thau nichts erzeugen, denn hier wird nichts gesäet. Wenn nun der Thau dennoch Brot bringt, so ist es Himmelsbrot.“

Die voranstehende Argumentation hat auf Grund der Voraussetzung, dass das biblische und das Tamariskenmanna dem Wesen und Stoffe nach identisch, und nur die Art des Ursprungs eine zum Theil verschiedene sei, sich die pentateuchischen Data zu erklären versucht. Aber ist denn, fragen wir nun weiter, ist denn diese Voraussetzung eine gegründete und wahre? Wir finden sie von Männern der verschiedensten Richtung (Wellstedt, Schubert, Robinson, Raumer, Lengerke, Laborde und vielen Andern) entschieden verneint. Das Gewicht dieser Autoritäten fordert uns zu einer eingehenden Prüfung auf.

Die Vertheidiger dieser Voraussetzung (der eingehendste und umsichtigste unter ihnen ist K. Ritter) heben sehr angelegentlich die angeblichen oder wirklichen Uebereinstimmungen zwischen beiden Producten als entscheidend hervor, und meinen, dass die scheinbaren Verschiedenheiten vor dem Gewichte dieser Uebereinstimmung von geringer Bedeutung seien. (Vgl. Ritter XIV, 682.) Zunächst sagt man: „Die Jahreszeit, in welcher das Manna zuerst den Israeliten zu Theil wurde, fällt mit der Zeit zusammen, in der noch jetzt das sinaitische Manna gewonnen wird.“ Dass dies nicht ganz zutreffend sei, ist schon oben gelegentlich erwähnt worden: die erste überaus reiche Mannaärnte der Israeliten fiel auf den Anfang oder die Mitte des Mai; die Mannaärnte der Beduinen fällt dagegen erst in den Juni und Juli. Doch wollen wir darauf kein grosses Gewicht legen; desto mehr aber auf die ebenfalls schon erwähnte Thatsache, dass die Israeliten zu allen Zeiten des Jahres Manna in hinreichender Fülle hatten. — Ferner sagt man: „Nirgends auf der Erde findet sich Tamariskenmanna als in der sinaitischen Halbinsel, eben da wo auch die Israeliten es fanden.“ Dass dies Argument nicht ohne Gewicht sei, haben auch die eifrigsten Bestreiter jener Voraussetzung (z. B. Raumer S. 28) offen anerkannt. Aber ebenso offen sollten ihre Gegner auch anerkennen, dass es aufgewogen und überwogen werde durch die Thatsache, dass die Israeliten 38 Jahre lang in solchen Gegenden der Halbinsel lebten und Manna assen bis zum Ekel und Ueberdruß (Num. 11, 6; 21, 5), wo keine Spur von Tarfahsträuchern zu finden ist. — Weiter heisst es: „Das Tamariskenmanna erweicht und zerfliesst, wenn die Sonnenhitze darauf einwirkt, ebenso das Israelitenmanna.“ Aber diese Wirkung übt die Hitze noch auf manche andre Producte, ohne dass sie deshalb Manna sind. — Ferner: „Die Beduinen sammeln ihr Manna am Morgen vor Sonnenaufgang, ebenso und aus demselben Grunde die Israeliten das Ihrige.“ Sicherlich ein Argument, das noch viel weniger beweist, als das vorige. — „Beide Producte bilden sich zur Nachtzeit.“ Aber Tischendorf u. v. A. sahen die Mannatropfen auch am hellen Tage an den Zweigen hängen, — und Schubert (II, 344) sagt: Die Beduinen sammeln es gewöhnlich in der kühlen Zeit des Morgens, wo es in Gestalt kleiner, fester Kügelchen an den Zweigen hängt, nehmen aber auch das mit, was am vorigen Tage in den Sand geträufelt ist. — „Das Beduinenmanna hat einen honigartigen Geschmack, ebenso das biblische.“ Aber man übersieht, dass vom biblischen Manna gesagt wird, es schmecke „wie „Kuchen und“ Honig“ (Luth. wie Semmel mit Honig), und an einer andern Stelle, sein Geschmack sei wie „Oelkuchen.“ Wo ist aber bei dem heutigen Manna Kuchen- oder Semmelgeschmack? Ritter beruft sich darauf, dass auch die heutigen Beduinen das Manna auf Brot essen! Aber wer würde z. B. wohl sagen: Die Butter schmeckt wie Brot mit Schmalz? — „Gestalt, Farbe und Ansehen sind

übereinstimmend.“ Die schwankenden und unter sich nicht übereinstimmenden Angaben der Reisenden (bald wird es als röthlich, bald als schmutzig gelb, bald als weiss wie Schnee geschildert etc.) lassen keine scharfe Beurtheilung dieses Argumentes zu. — „Auch im biblischen Berichte (Exod. 16, 20) wird das Mannainsect erwähnt.“ Sic! — „Schon Josephus hielt Beides für identisch, und eine Misskenntung konnte in der Sache nicht stattfinden, da ja zum ewigen Zeugniß und Andenken an die Wüstenspeise ein Gefäß voll Manna nach Mosehs Gebot in die Bundeslade niedergelegt werden musste.“ (Ritter XIV, 680.) Als ob auch zur Zeit des Josephus noch der Mannakrug im Allerheiligsten vorhanden gewesen wäre (Bekanntlich war das Allerheiligste im zweiten Tempel ganz leer, ja selbst beim ersten Tempel ist nirgends von einem Mannakrug die Rede), — und als ob das Allerheiligste für Jedermann zugänglich gewesen sei (während doch nur der Hohepriester und auch er nur einmal im Jahre, und nur mit der Alles verhüllenden Rauchwolke dasselbe betreten durfte)!!

So viel über die angebliche Uebereinstimmung; nun über die unlängbare Verschiedenheit des Wesens und Stoffes beider Producte. Schubert (II, 345) sagt: „Sollte dies Schildlausmanna die Nahrung der Heere Israels in der Wüste gewesen sein, so wären sie sehr zu bedauern gewesen. Es enthält durchaus nichts von jenen Stoffen, die dem thierischen Körper zu seiner täglichen Erhaltung und Ernährung unumgänglich nöthig sind und in denen sich Würmer der Verwesung erzeugen könnten.... Ich meine daher dennoch mit K. v. Raumer, mit dem verständigen, nüchtern prüfenden Engländer, dem Marinelieutenant Wellstedt, und mit manchen andern ehrenwerthen Reisenden und Schriftforschern, dass das Brot der Engel, das Manna des Himmels, noch etwas Anderes gewesen sei, als das Manna der Läuse und Käfer.“ Das ist auch immer unsere Meinung gewesen, von der auch Ritter's Bestreitung uns nicht hat abfällig machen können. — Das Israelitenmanna wurde mit Mühlen zerrieben oder in Mörsern zerstoßen; alle Reisenden gestehen, dass dies mit dem heutigen Manna unmöglich geschehen könne. Vergebens müht sich Ritter ab (S. 682), diese gewichtige Instanz zu beseitigen. „Es kommt, sagt er, nur darauf an, wie Mühlen und Mörsers jener Zeit zum Zermahlen fester Körper benutzt wurden, ob nicht bloss ein Zerreiben eines keineswegs steinharten, sondern nur mässig erhärteten Körpers darunter begriffen werden kann, was sehr gut (!) auf die Manna anzuwenden, da sie im kalten Zustande stets einem wie Wachs erhärteten Körper verglichen wird.“ Aber kann man denn überhaupt Wachs in Mühlen zerreiben und in Mörsern zerstoßen? Der Zusammenhang der einzelnen Theile des Israelitenmanna's kann also nicht wie der des Wachses oder des Tamariskenmanna's gewesen sein, vielmehr wie der mancher Gummiarten, die durch Stossen gepulvert werden können. — Ferner, die Israeliten kochten es in Töpfen und machten Kuchen daraus; auch dazu ist eingestandener Maassen das heutige Manna untauglich. Ritter (S. 677) bemerkt dagegen: „Zu Mehl wird es zwar nicht gestossen, aber in Klumpen mit Mehl zusammengeballt und so verbraucht; dies kann wohl das gebackene Mannabrot (Exod. 16, 23) sein.“ (!!!) Aber die Israeliten hatten ja kein Mehl und Brot mehr, und das Manna sollte ja eben den Mangel des Mehles und Brotes ersetzen. Das biblische Manna muss also neben dem Zuckerstoff auch mehmartige, nahrhafte Stoffe enthalten haben, wodurch es zum Kochen und Backen ohne andre Mehlezuth brauchbar war, während das heutige Manna nur aus reinem Schleimzucker ohne Nahrkraft und ohne Fähigkeit gebacken zu werden besteht. — Endlich wuchsen in dem alten Manna, wenn es über Nacht aufbewahrt wurde, Würmer und es wurde stinkend, d. h. doch wohl, es ging in Gährung, Fäulniß und Verwesung über, wobei sich wie auch sonst bei der Fäulniß Maden er-

zeugten. Das heutige Manna wird dagegen Jahre lang aufbewahrt, ohne dass sich eine Spur von Gährung und Maden zeigt. Unbegreiflich in der That ist es uns aber, dass ein so umsichtiger und gewissenhafter Forscher wie Ritter (S. 682) diesen Umstand noch gar unter den Zeugnissen für die Identität aufführen kann, nachdem er sich vorher (S. 681) vergeblich abgemüht hat, ihm die Beweiskraft für das Gegentheil zu entziehen. „Wenn Ex. 16, 20, sagt er, von zu lange aufgehobener Manna die Rede ist, darin Würmer (wuchsen), worauf der Vorrath verdarb, so ist dies nicht so unglaublich, wenn man an das mit der Manna erscheinende Insect denkt, und den Israeliten wohl die Reinigungs-Methode der heutigen Araber von den damit vermengten Unsauberkeiten nicht bekannt sein mochte, indem diese es durch ein grobes Tuch seihen, auch kochen, um es auf lange Zeit aufzubewahren.“ Welches sind denn die Unsauberkeiten, die die Israeliten mit in den Kauf nehmen mussten? Sand, Erde, allenfalls Theilchen von abgefallenen, dünnen Blättern, — Alles Stoffe, welche ebenso wenig wie amorpher Zuckerstoff in Fäulniss übergehen und stinkend werden. Doch neuere Reisende haben die Entdeckung gemacht, dass manche von den Schildläusen, deren Stich die Saftausschwitzung nach sich zieht, von dem hervorquillenden Saft umhüllt werden und so mit den Mannatropfen herabfallen. Ihre Verwesung kann ja den Gestank hervorbringen. Aber geschieht das denn heute wirklich? geschieht es schon binnen 24 Stunden? und wenden die Beduinen ihre Reinigungs-Methode, die den Israeliten nicht bekannt war, immer schon am Tage des Einsammelns selbst an? Wir bezweifeln es billig. Indess das thut auch nichts zur Sache. Die Hauptsache ist vielmehr, dass in dem Manna, welches die Israeliten frisch gesammelt hatten, noch keine Würmer waren, dass sie vielmehr erst darin entstanden, wenn es über Nacht aufbewahrt wurde. Das steht sonnenklar da; wie reimt sich aber dazu Ritters Hypothese? — Auf die gelinde abführende Kraft des heutigen Manna's, die auch wohl von den Bestreitern der Identitätshypothese geltend gemacht worden ist, wollen wir kein Gewicht legen, weil bei tagtäglichem Genusse die Natur der Israeliten für diese Wirkung bald unempfindlich werden konnte.

Alles Uebrigc aber drängt uns, wenn wir gewissenhaft und unbefangen die Sache prüfen, mit unabweisbarer Nothwendigkeit zu dem Resultate, dass, um mit Schubert zu reden, „das Himmelsmanna noch etwas Andres gewesen sein müsse, als das Manna der Läuse und Käfer,“ dass jenes wesentliche Eigenschaften, Kräfte und Stoffe gehabt haben müsse, die dem heutigen Manna fehlen.

Von diesem sichern Resultate aus sehen wir uns nun aber allerdings wieder zu Rücksichten getrieben, um auch die wenn auch nur theilweise, doch immerhin auffallende örtliche, zeitliche und stoffliche Congruenz des alten und neuen Mannafundes zu ihrem Rechte kommen zu lassen. Schon Raumer schliesst seine Bestreitung der Identitätshypothese mit den Worten: „Merkwürdig bleibt es immer, dass sich das Manna der Tamariske gerade (und nur) in der Gegend der sinaitischen Halbinsel findet, wo das Himmelsmanna wahrscheinlich zuerst auf das Lager der Israeliten fiel.“ Ebenso sieht sich auch Schubert gemüssigt, seiner Bestreitung der Identität ein „Und dennoch —“ anzuschliessen, und eine Vermittelung zwischen beiden Erscheinungen zu suchen. „Und dennoch, sagt dieser geistvolle und sinnige Reisende (II, 345 f.), bleibt auch diese Naturerscheinung der sinaitischen Halbinsel eine für den Freund der Schrift sehr beachtenswerthe Erscheinung. Wenn die kräftige Hand des Werkmeisters erst einmal den Kanal durch den Felsen gesprengt hat, dann nimmt das Wasser in allen kommenden Jahrtausenden da hindurch seinen Lauf; als die Stammform der Geschlechter und Arten der sichtbaren Dinge erst einmal durch Gottes Allmachtswort erschaffen war, da pflanzte und

schuf sie sich auf dem gewöhnlichen Wege der Zeugung weiter fort. So hat sich auch die Anregung zur Mannabereitung, welche zu ihrer Zeit den Lebensodem der Luft und mit ihm alle Lebenskräfte des Landes durchdrang, wenigstens noch im lebenden Gebüsch der Mannatamarisken fortlebend erhalten.“ Ohne uns diese Deutung unbedingt anzueignen, erkennen wir doch in ihr einen sinnvollen Versuch zur Lösung des Räthsel, dem es vielleicht mehr als irgend einem frühern gelungen ist, die Wege der Natur und der Gnade unter einen Gesichtspunct zu stellen. Mehr Beifall verdient aber dennoch wohl die Auffassung eines Ungenannten, F. W. B. (Besser?), im sächs. K. u. Schulblatt 1855, No. 44, welcher im Anschluss an meine eigene Auseinandersetzung über das Verhältniss der Wolken- und Feuersäule zu dem Karawanenfeuer der orientalischen Völker (in § 28, 3) sagt: „Nun gradeso verhält es sich bei der Mannaspeisung; statt des armseligen Tamariskenharzes giebt Jehovah vom Himmel herab dem hungernden Volke eine gar andere und herrlichere Wüstenspeise, die aber dennoch durch ihre äussere Aehnlichkeit bei gänzlicher innerlicher Verschiedenheit von jenem dem Glauben wie dem Unglauben, damals und jetzt, Raum lässt, entweder das Wunder anzuerkennen und seinen Spender zu preisen, oder aber es wegzuleugnen und Alles ganz natürlich zu erklären.“

Mag dem nun aber sein, wie ihm wolle, als sicheres Resultat unserer Untersuchung sehen wir an: 1) dass die 40jährige Wüstenspeise der Israeliten nicht aus den Tarfahsträuchern der Wüste ausgeschwitz, sondern, durch die Allmacht Gottes in der Atmosphäre bereitet, sich mit dem Thau zur Erde gesenkt habe, — und 2) dass diesem Himmelsmanna Nahrstoffe und Nahrkräfte inne wohnten, die dem heutigen sinaitischen Manna fehlen. Alles Weitere gehört dem Gebiete der Vermuthung und Hypothese an.

Den Zweck der Mannaspeisung giebt Moseh im Deuteronomium (8, 3) dahin an: „Jehovah demüthigte dich und liess dich hungern, und speisete dich mit dem Man, welches du nicht kanntest, noch deine Väter kannten, um dir kund zu thun, dass der Mensch nicht vom Brote allein lebet, sondern von Allem, das hervorgehet aus dem Munde Jehovah's.“ Moseh spricht es hier deutlich aus, dass er die Mannaproduction als die Schöpfung eines Neuen ansieht. Die Gegensätze sind das Brot und das Wort Gottes; jenes ist das im Anfang geschaffene Naturproduct, dieses die zu allen Zeiten wirksame schöpferische Potenz Gottes (Ps. 33, 9); jenes weist auf den Weg der Natur, dieses auf den Weg der Gnade hin. Wo der Weg der Natur sich wegen der in sie gekommenen Störung (Gen. 3, 17) unzulänglich erweist, da tritt kraft des Heilsrathschlusses der Weg der Gnade ergänzend, helfend und rettend ein. Der Mensch ist nun nach seinem Naturgrunde so angethan, dass er von Natur nur dem Wege der Natur vertraut, und verzagt, wo dieser ihm abgebrochen oder verschlossen ist. Dies falsche Vertrauen muss gerichtet und vernichtet werden, damit das wahre Vertrauen, der Glaube, Raum gewinne und erstarke; der Naturgrund muss gebrochen werden, damit der Heilsgrund gelegt und gehegt werde. Dazu dient objectiv die Demüthigung durch Naturmangel, subjectiv als Verzagen an der Naturkraft.

3. Liebetrut (Die Sonntagsfeier. Hamb. 1851) beweist aus Vs. 23, dass der **Sabbat** hier als bekannt vorausgesetzt werde; Hengstenberg (Der Tag des Herrn. Berl. 1852) beweist dagegen mit drei Gründen (aus Vs. 22. 26. 27), dass der Sabbath bisher etwas völlig Unbekanntes gewesen sei. Wir sind überzeugt, dass Beide nichts bewiesen haben (vgl. Bd. I, § 98, 2), und dass die Frage überhaupt nicht aus unserm Kap. entschieden werden kann; Alles kommt vielmehr darauf an, ob die Schöpfungsgeschichte des Hexaemeron Gen. 1 vormosaischer Conception ist oder nicht. Ist es eine Offenbarung, die erst Moseh nach der Zeit, in der wir hier stehen, zu Theil wurde, so ist es keine

Frage, dass Hengstenberg Recht hat; — aber ebenso wenig kann es eine Frage sein, dass Hengstenberg Unrecht hat, wenn die Vertheilung des Schöpfungswerkes auf sechs Tage, mit darauf folgender Ruhe am siebenten Tage, auf uralte Offenbarung und Ueberlieferung zurückzuführen ist. Wir stehen keinen Augenblick an, uns mit aller Entschiedenheit für das Letztere zu erklären (vgl. Meine Bibel und Astronomie. 3. Aufl. Berl. 1853. S. 54 ff.). So sehen wir allerdings in der Sabbatsfeier ein vorgeseztes, ja paradiesisches Institut, sind aber weit davon entfernt, damit jener ungeistlichen, unevangelischen Sabbatsknechtschaft, wie sie jenseits des Kanals in der Exegese wie im Leben herrscht, das Wort reden zu wollen. Gesetzlichen Charakter erhielt das Sabbatsinstitut erst durch die Offenbarung am Sinai, und verlor ihn wieder durch die Liebe, die des Gesetzes Erfüllung ist, im neuen Bunde (Col. 2, 16. 17.); — als das Sabbatsinstitut blieb nach der Gesetzeserfüllung, wie es vor der Gesetzgebung bestanden hatte, oder vielmehr hätte bestehen sollen, — und soll bleiben, bis es seine Erfüllung und Vollendung im ewigen Sabbat der Kreatur gefunden haben wird. — Unser Ereigniss bildet die geschichtliche Vorbereitung und Anbahnung für die Einführung des Sabbatgesetzes, als einer unverbrüchlichen, genau umschriebenen, buchstäblich zu haltenden Forderung, als eines Bundeszeichens, mit dessen Bruch auch der Bund selbst gebrochen wird. Aber wie Gott nie fordert, ohne zuvor zu geben, so auch hier. Israel hatte jetzt eine thatsächliche Verheissung und Bürgschaft, dass der Segen Gottes ihm den durch das Sabbatgesetz bedingten Ausfall von Arbeit reichlich ersetzen werde.

4. Bei der Anordnung, dass ein **Gomer** voll Manna zum Andenken zukünftiger Geschlechter „vor dem Zeugniss“ aufgestellt werden soll, befremdet zunächst der erläuternde Zusatz, dass ein Gomer (גֹּמֶר) der zehnte Theil eines Eph's sei (Ex. 16, 36). Vater und Bohlen machten dies geltend als ein Zeugniss späterer Abfassung des Pentateuches, weil das Gomer, als dies geschrieben wurde, schon antiquirt gewesen sein müsse. Wie voreilig dieser Schluss ist, leuchtet ein; denn im schlimmsten Falle könnte man den Zusatz als eine spätere Glosse ansehen. Hengstenberg (Beitr. III, 212 f.) hat nach Vorgang von J. D. Michaelis und Kanne die Schwierigkeit durch die Annahme beseitigt, das Gomer sei nicht eigentlich ein Maass, sondern ein gewöhnliches Hausgeschirr gewesen, das durchschnittlich von gleicher Grösse war, so dass es füglich im Nothfalle statt eines Maasses dienen konnte, — wofür sich in manchen Gegenden noch jetzt Analogien finden. — Bertheau (Zur Geschichte d. Isr. S. 73) bestimmt auf Grund der Böckh'schen Untersuchungen das Eph zu 1985,77 Par. Cubikzoll Umfang und zu 739800 Par. Gran Wassergewicht; Thenius dagegen setzt den Umfang nur zu 1014,39 Cubikzoll an (Stud. u. Krit. 1846. H. 1. 2). — Die Angabe in Vs. 34, dass Ahaaron nach Moseh's Anordnung ein Gomer voll Manna גֹּמֶר מַנָּה אֶרְבֵּי עֶשְׂרִי aufgestellt habe, hat unnöthigerweise Bedenken erregt. Der Geschichtschreiber anticipirt hier offenbar die spätere Ausführung des gegenwärtigen Auftrags. Vgl. Hengstenberg, Beitr. III, p. 208 ff.

Der Aufenthalt zu Rafidim.

§ 41. (Exod. 17, 1—19, 2.) — Die nächsten Stationen nach dem Aufbruch aus der Wüste Sin waren Dofkah, Alusch (Num. 33, 12—14) und Rafidim, von wo aus endlich der Zug am ersten Tage des dritten Monats⁵⁾ in die Wüste Sinai gelangte. — Zu *Rafidim* mangelte es an Wasser. Das Volk versuchte Jehovah, indem es sprach: „Ist Jehovah

in unserer Mitte oder nicht?“ und haderte mit Moseh, der es aus Aegypten geführt habe, um es in der Wüste vor Durst umkommen zu lassen. Ja der Unmuth des Volkes nimmt eine so drohende Gestalt an, dass Moseh seinem Gotte klagen kann: „Nur wenig fehlet, so steinigen sie mich.“ Das Versuchen fordert und bezweckt Bewährung. Nun ist zwar Jehovah vollkommen berechtigt, das Volk zu versuchen, denn es hat sich noch lange nicht genug bewährt; aber das Volk ist nicht im Mindesten berechtigt, seinen Gott zu versuchen, der es aus Aegypten erlöst und durch Meer und Wüste wunderbar geführt und dadurch seine Treue hinlänglich und überschwenglich bewährt hat. So legt sich immer mehr der vertrauenslose, ungläubige Naturgrund des Volkes bloss und Jehovah fährt fort, demselben mit Zucht und Gnade entgegenzutreten. Deshalb wird Moseh mit einigen Aeltesten als Zeugen der grossen Wunderthat, die jetzt geschehen soll, ins Gebirge beschieden. Dort zeigt sich ihnen Jehovah auf einem Felsen stehend; Moseh schlägt mit seinem Stabe an den Felsen und es quillt ein Bach hervor, der die ganze Gemeinde reichlich mit Wasser versorgt. Die Stätte des Wunders erhält den Namen Massah und Meribah (Versuchung und Hader), um die Lehre und Mahnung, welche das Ereigniss gab, dem Bewusstsein des Volkes tiefer einzuprägen¹⁾. — Die Lagerstätte zu Rafidim erhielt aber auch noch durch ein andres Ereigniss eine denkwürdige Bedeutsamkeit. Israel ist durch die gewaltige Hand seines Gottes der Feindschaft des mächtigen Aegypten entrissen worden. Aber das Princip der Feindschaft gegen das Volk Gottes ist nicht bloss ägyptisch, es ist allgemein heidnisch. Israel steht zu allen Völkern in demselben Gegensatze, wie zu Aegypten; denn seine Auswahl und Besondrung ist eine thatsächliche, laut redende Opposition und Protestation gegen alles Heidenthum. Als Aegyptens Feindschaft gerichtet wurde, da erbehten alle Völker, die es vernahmen (§ 28, 2), denn in dem Gericht über Aegypten fühlten sie sich mit getroffen, und die bis dahin vielleicht nur unbewusste Feindschaft wurde zu einer bewussten. So geht Israel, kaum den Gefahren Aegyptens entronnen, neuen Gefahren dieser Art entgegen. Das erste Volk nun, welches der natürlichen Feindschaft gegen Israel Raum und Ausdruck zu geben wagt, ist Amalek. Dem Brudergeschlechte Edom's entsprossen²⁾, hätte Amalek wohl am wenigsten sich verpflichtet fühlen sollen, für die solidarischen Interessen des Heidenthums gegen Israel zuerst aufzutreten: aber so tief hat schon das heidnische Wesen dieses Volk innerlich ergriffen und umgestaltet, dass der Zug der Stammverwandtschaft in sein Gegentheil verkehrt den heidnischen Hass gegen Israel nur noch steigert. So tritt denn Amalek und zwar von freien Stücken als der erste Vorkämpfer heidnischer Feindschaft

gegen das erwählte Volk auf, und verscherzt dadurch die Schonung, auf die es gleich den übrigen Völkern verwandten Stammes von Seiten Israels hätte Anspruch machen können (vgl. § 83). Heimtückisch überfiel es den ermüdeten Nachtrab des israelitischen Heeres (Deut. 25, 18). Moseh stellt den Josua, den Sohn Nun's aus dem Stamme Efraim, an die Spitze ausgewählter Männer zum Kampfe gegen den Feind, und begiebt sich selbst in Begleitung seines Bruders Aharon und seines Schwagers (?) Chur auf die Spitze eines Hügels im Angesicht des Kampfplatzes, um von hier aus mit den Kräften einer höhern Welt den Kampf zu lenken. Der Stab Gottes in seiner hoch erhobenen Hand ist das Panier des Sieges für das unten in der Ebene kämpfende Heer Israels. So lange nun Moseh's Hand erhoben war, siegte Israel, wenn er aber ermüdet sie sinken liess, so hatte Amalek die Oberhand. So blieb der Ausgang des Kampfes lange unentschieden. Da unterstützten Aharon und Chur Moseh's Hände bis zum Untergang der Sonne. So dämpfte Josua den Amalek mit der Schärfe des Schwertes. Nun erhält Moseh Befehl, dieses bedeutsame und lehrhafte Ereigniss schriftlich aufzuzeichnen. Zugleich baute er einen Altar, den er „Jehovah mein Panier“ (יְהוָה נִסִּי) nannte. Amalek aber hat durch seine heidnische Heimtücke gegen das Brudervolk auf immer die Schonung verscherzt, auf die es gleich den übrigen Völkern terachitischen Stammes (wozu namentlich auch das Hauptvolk Edom's gehörte, vgl. Deut. 2, 4—6; 23, 8. 9) um der Blutsverwandtschaft willen hätte Anspruch machen können, und „Krieg Jehovah's gegen Amalek von Geschlecht zu Geschlecht“ soll fortan die Losung sein in jeder Berührung mit diesem Volke, und ausgerottet soll es werden gleich den chamitischen Völkern Kanaans (Deut. 25, 19), deren Missethat voll geworden ist (Gen. 15, 16)³). — Die Kunde von dem glorreichen Ausgange des Conflictes mit Amalek wird ohne Zweifel, ähnlich wie vordem das Gericht über die Aegypter, die umwohnenden Völker mit Schrecken erfüllt haben. Sie gelangte auch zu Jetro, dem Schwiegervater Moseh's (§ 11, 7), bei welchem der Letztere Weib und Kind zurückgelassen hatte (§ 13, 3. 4) und brachte in ihm den Entschluss zur Reife, Moseh die Seinigen zurückzubringen. Wahrscheinlich befand sich der Zug, als Jetro ihn erreichte, schon in der Wüste Sinai. Die Grossthaten Jehovah's, über welche Moseh ihn jetzt ausführlich unterrichtet, begeistern auch ihn zum Lobpreis des Gottes über alle Götter, und die Aeltesten Israels erweitern durch ein Bundesmahl den Bund der beiden Häupter zu einem Bunde der beiderseitigen Völker⁴). Am nächsten Tage ist Moseh vom Morgen bis zum Abend beschäftigt, das Volk zu richten. Da giebt Jetro ihm den Rath, wackere Männer aus allen Stämmen, die Gott fürchten und dem Geize feind sind, auszuwählen und zu

Unterrichtern (שֹׁרֵים) über Gruppen von je 10, 50, 100 und 1000 Männern aus dem Volke einzusetzen, damit dasselbe alle geringfügigen Streitigkeiten von ihnen schlichten lasse, und Moseh selbst, sich nur die wichtigsten Sachen vorbehaltend, Zeit gewinne, seines Mittleramtes vor Gott ungestörter zu pflegen. Moseh befolgte diesen Rath und Jetro zog heim in sein Land ⁵).

1. Das Wunder der **Wasserspendung aus dem Fels** wird vielfach in der Schrift gepriesen (Ps. 78, 16; 105, 41; 114, 8; Jes. 48, 21) und wiederholt sich am Schlusse der Wallfahrt durch die Wüste zu Kadesch (Num. 20). Da der Fels als ein Fels in Horeb bezeichnet wird, müssen wir uns hier schon in den Vorbergen der Sinai-gruppe befinden. Doch liegt nicht die mindeste Berechtigung vor, den Fels in Horeb mit dem Berge Gottes in Horeb (dem Gesetzesberge) zu identificiren. Ob der Bach, den der Stab Moseh's aus dem Felsen hervorruft, auch fortan, wenn auch mit minderer Reichlichkeit, geflossen und noch jetzt aufgesucht werden dürfe, muss zweifelhaft bleiben. Eine Bejahung der Frage scheint uns aber (nach der Analogie der Mannaspendung) mehr Wahrscheinlichkeit zu haben, als eine Verneinung. — Lepsius (Reise S. 41) eliminirt alles Wunderbare bei der Begebenheit: „Noch immer, deutet er, hatten die Israeliten kein Urgebirgswasser gekostet, und wenn sich auch in Daphka und Alus ein Stationsbrunnen fand, so war das Wasser doch wahrscheinlich spärlich für die grosse Menge und nicht wohlschmeckend, wie das der meisten Brunnen in Kalk- und Sandstein. Das Volk begann daher auf der nächsten Tagereise zu murren und verlangte Wasser. . . Da führte sie Moses zu dem sechs Stunden entfernten Rafidim und gab ihnen aus der hellrieselnden und wohlschmeckenden Quelle des Wady Firan zu trinken.“ Bei dieser Auffassung muss man annehmen, entweder dass der Bericht mythisch sei, oder dass Moseh sich einer Eskamotage schuldig gemacht habe; — welches von Beidem vorzuziehen, sagt der Verfasser nicht. — Auf unsre Begebenheit ist auch wahrscheinlich zu beziehen, was Tacitus (hist. 5, 3) berichtet: Die Juden seien nach dem Abzug aus Aegypten durch Wassermangel sehr abgemattet gewesen. Da habe Moseh gesehen, wie eine Heerde wilder Esel auf einen mit Bäumen bewachsenen Felsen geklettert; er sei ihnen nachgegangen und habe eine reiche Wasserquelle gefunden. Deshalb habe er das Bild eines Esels zur Verehrung im Heiligthum aufgestellt.

2. Die **Amalekiter** waren ein räuberisches Beduinenvolk, das seine Wohnsitze südlich von Palästina im peträischen Arabien bis zum Sinaigebirge hin zwischen den Aegyptern, Philistern, Amoritern, Edomitern und Midianitern hatte (Gen. 14, 7; Ex. 17, 8; Num. 13, 30; Richt. 6, 3; 1 Sam. 15, 7; 27, 8; 1 Chron. 5, 43). Von hier aus scheinen sie schon frühe sogar bis ins Innere Kanaans vorgedrungen zu sein, wenigstens führte später noch ein Gebirge im Stamme Ephraim den Namen des Amalekitergebirges (Richt. 12, 15; 5, 14 vgl. Ewald, Gesch. I, 296 Anm. 3). Die mosaische Völkertafel (Gen. 10) führt ihren Namen nicht mit auf; dagegen wird in Gen. 36, 12. 16 und 1 Chron. 1, 36 ein Amalek als Enkel Esau's (Edom's) genannt. Jenes Schweigen der Völkertafel, welche alle im Gesichtskreise der Israeliten liegenden Völker aufzählt (mit Ausnahme des terachitischen Völkerstammes, über dessen Abzweigungen Gen. 12 ff. berichtet), — und anderseits die Aufführung des Namens in der edomitischen Genealogie stellen es ausser Zweifel, dass wenigstens der Verfasser der Genesis die Amalekiter als einen edomitischen Völkerzweig angesehen habe. Demzufolge bezeichnet denn auch noch Josephus (Ant.

II, 1, 2) sie als einen edomitischen Stamm und ihr Gebiet als einen Theil von Idumäa. Erst Clericus und ausführlicher J. D. Michaelis (Spicil. I, 171 ff.) bestritten diese Combination und behaupteten, dass zwischen dem Enkel Esau's und dem Volke der Amalekiter gar kein Zusammenhang stattfindet. Bei den neuern Forschern (Bertheau, Ewald, Lengerke, Knobel, Tuch, K. Ritter etc.) wurde dies die herrschende Ansicht, jedoch mit dem Unterschiede, dass man, um der Angabe in Gen. 36 gerecht zu werden, annahm (Ewald I, 296), ein Zweig jener uralten Amalekiter sei mit Aufopfrung seiner nationalen Selbstständigkeit in den Verband des Reiches der Idumäer getreten und dies habe Veranlassung gegeben, Amalek als einen Enkel Esau's in die edomitische Genealogie Gen. 36 aufzunehmen. Knobel (Völkertafel S. 199 ff.), der diese Auffassung theilt, führt auf Grund arabischer Quellen die Ur-Amalekiter auf den Semitenstamm Lud (Gen. 10, 22; Arab.; Laud oder Lawad) zurück. Nur Hengstenberg (Beitr. III, 302 ff.) hält mit Entschiedenheit an der alten Auffassung fest, und wir können nicht anders, als ihm beistimmen. Als Gründe werden gegnerischerseits geltend gemacht: 1) Zu Abraham's Zeit, also lange vor Esau, hätten schon nach Gen. 12, 7 Amalekiter existirt; Hengstenberg entkräftet aber dies Argument durch die Bemerkung, dass an dieser Stelle nicht von einem Volke, sondern nur von einem Gefilde der Amalekiter die Rede sei, und dass durch die ganze Haltung der Rede sich diese Bezeichnung als eine proleptische verrathe. 2) In Bileam's Spruch Num. 24, 20 werden sie als Erstling der Völker (רֵאשִׁית גִּוִּים), und somit als ein altes Urvolk bezeichnet; aber dieser Ausdruck will, wie Hengstenberg (Bileam S. 188 ff.) aus Wort und Zusammenhang dieses Spruches nachgewiesen hat, Amalek nicht als das älteste der Völker, sondern vielmehr als das erste der Völker, das feindlich gegen das Volk Gottes (seit es durch die Erlösung aus Aegypten dazu geworden) auftrat, als den Prototyp des Heidenthums in seiner feindseligen Stellung zum Reiche Gottes charakterisiren. 3) In der (400—500jährigen) Zeit von Esau's Enkel bis auf Moseh hätte nicht eine so bedeutende Volksmasse, wie Exod. 17 voraussetzt, entstehen können. Wir antworten: Ebenso gut, wie Israel zu einer noch viel bedeutendern Volksmasse in derselben Zeit heranwachsen konnte. Bei der Volksbildung Amaleks mögen zahlreiche Knechte (Gen. 32, 7 f.), Söldlinge und vornehmlich die einverleibten Reste unterjochter Stämme ihr reichliches Contingent zu dem schnellen Wachsthum beigetragen haben. 4) Eine so nahe Verwandtschaft zwischen Edomitern und Amalekitem tritt nirgends, weder in Sympathien noch in Antipathien hervor, und ebenso wenig weiss die biblische Geschichte bei Amalek etwas von der Schonung, die Israel allen andern stammverwandten Völkern angedeihen liess. Auf Letzteres hat schon oben die Darstellung im Paragraphen geantwortet, — auf Erstes ist zu erwidern, dass grade in der frühzeitigen Ablösung des Zweigstammes vom Hauptstamme die spätere gegenseitige Entfremdung ihre Erklärung findet. 5) Auch die arabische Tradition bezeichnet Amalek als ein uraltes, weit ausgebreitetes und mächtiges Volk. Aber selbst Tuch (Sinaitische Inschriften, in der Zeitschrift der deutsch-morgenl. Gesellsch. II, 150) kann nicht umhin, einzugestehen, dass diese Sage eine sehr vage sei: „Was die Araber unter Amalek verstehen, ist allerdings weitschichtig und unbestimmt, namentlich mischen sich bei ihnen die Erinnerungen an die Amalekiter mit denen an die kanaanitischen Riesenvölker, die Hyksos, die Philistäer.“ — Dagegen macht Hengstenberg für die Abkunft der Amalekiter von dem Enkel Esau's ausser der Identität des Namens noch die Identität der Wohnsitze (1 Chron. 5, 42 f.) geltend; ferner die Thatsache, dass Gen. 12, 7 absichtlich und abstechend vom übrigen Context kein Volk, sondern nur ein Gefilde der Amalekiter gemeint sei, worin eine Hindeutung liege, dass damals noch kein Volk dieses

Namens existirt habe, und endlich die Unwahrscheinlichkeit, dass ganz gegen den consequent durchgeführten Plan des Pentateuchs ein zur israelitischen Geschichte in so wichtiger und häufiger Beziehung stehendes Volk ἀγενεαλόγητος auftreten sollte. Ewald's Bemerkung (I, 296): „Die Amalekiter seien in der Völkertafel übergangen, weil sie zur Zeit des Verfassers dieses Katalogs schon ihre alte Bedeutsamkeit verloren hatten“, entkräftet jenes Argument keineswegs, denn dann müssten z. B. die Amoriter und andre Völker, die noch früher als die Amalekiter ihre Bedeutsamkeit verloren, noch weit eher ausgelassen sein.

3. Nach Deut. 25, 18 war es der ermattete **Nachtrab** des israelitischen Zuges, den Amalek überfiel. „Gedenke, sagt dort Moseh, was dir Amalek that auf dem Wege, da ihr auszogt aus Aegypten; wie er dir begegnete auf dem Wege, und deine Nachhut überfiel, alle die Schwachen hinter dir her, da du matt und müde warest.“ Die Reihenfolge der Ereignisse haben wir uns also wohl so zu denken: Das Murren über Wassermangel und die Abhülfe desselben fand schon gleich nach der Ankunft des vorangeeilten Hauptzuges zu Rafidin statt, während ein Nachtrab, dessen Ankunft durch Ermüdung sich verzögert hatte, noch unterwegs war. Diesen überfielen die Amalekiter. — Aus Num. 13, 17 (16) erfahren wir, dass **Josua's** ursprünglicher Name Hosea lautete. Die Umwandlung des Namens stand, wenn sie auch nicht sogleich stattfand (§ 72, 3), doch jedenfalls in Beziehung zu diesem Siege über die Amalekiter; Moseh nannte nämlich den Hosea (יְהוֹשֻׁעַ d. i. Rettung, Hülfe), der wirklich als eine Hülfe für Israel sich bewährt hatte, Josua (יְהוֹשֻׁעַ d. h. Jehovah ist Hülfe, LXX: Ἰησοῦς), um zu bezeugen, woher die Hülfe durch ihn gekommen. Zugleich hat die Namensänderung aber auch eine prophetische Bedeutung. Sie ist die Weihe zu einem neuen Lebensberuf, den Josua jetzt angetreten hat, der sich in der Zukunft noch herrlicher entfalten soll, als es jetzt im Anfange schon geschehen ist; — und der neue Name bringt den Charakter des neuen Berufes zum Bewusstsein. — **Chur** tritt uns wiederholt (K. 24, 14; 31, 2) als ein hochangesehener Mann und Gehülfe Moseh's entgegen. Josephus (ant. II, 2, 4) bezeichnet ihn nach jüdischer Tradition, die viel Wahrscheinlichkeit für sich hat, als Gemahl der Mirjam, der Schwester Moseh's. — Die Stellung Moseh's mit **emporgehobener Hand** sieht man häufig als die Stellung eines Betenden an. Diese Auffassung hat aber keine Berechtigung in der Urkunde, und ist nicht minder deshalb unzulässig, weil sie die Bedeutung des Gebetes in einer Weise veräusserlicht, die auch im alten Testament keine Analogie hat. Die Kraft des Gebetes liegt in der Intention des Geistes zu Gott, nicht in der Erhebung der Hände zu Gott, und insofern jene Intention eines Ausdrucks und Vehikels bedarf, ist dies vor Allem das Wort des Gebetes. Die Stellung Moseh's mit erhobener Hand ist vielmehr die Stellung des Befehlshabers, der den Kampf lenkt und dirigirt; — dies ergibt sich schon aus dem Umstande, dass die Erhebung der Hand nur Mittel ist für die Erhebung des Stabes (vgl. K. 17, 9; vgl. Vs. 5), der als siegbringendes Panier den Kämpfern Israels vorgehalten wird. Nicht um von Jehovah Hülfe zu erlangen, wird Hand und Stab emporgehalten, sondern um Israel Jehovah's Hülfe zuzusichern und zu vermitteln. Er ist ein Zeichen nicht für Jehovah, sondern für Israel, aber von Jehovah, dessen Mittler Moseh ist. So lange daher Israels Kämpfer den Stab Gottes, durch den schon so viele Wunder geschehen sind, emporgehoben sehen, strömen ihrem Glauben göttliche Kräfte der Zuversicht und des Sieges zu, dass sie stark werden, Amalek zu schlagen in der Kraft des HErrn. Aber der Mittler dieser Kräfte ist nur ein schwacher Mensch. Bei der langen Dauer des Kampfes ermüdet sein Arm fast bis zur Lähmung, so dass er Arm und Stab muss sinken lassen; und mit ihnen sinkt

auch Muth und Zuversicht Israels, dessen schwacher Glaube noch eines äussern, sinnlichen Zeichens bedarf. Dass diese Auffassung die richtige ist, ergiebt sich aus Vs. 9, wo Moseh selbst zu Josua sagt: Ziehe du aus zu streiten mit Amalek, ich dagegen will stehen auf der Spitze des Hügels mit dem Stabe Gottes in meiner Hand; — das bestätigt sich ferner aus Vs. 15, wo Moseh den als Denkmal errichteten Altar Jehovah Nissi (Jehovah mein Panier) nennt. Diese Benennung hat ganz denselben Zweck, wie die Aendrung des Namens Hosea (Hülfe) in Josua (Jehovah ist Hülfe). Nicht Josua ist Hülfe für Israel, sondern Jehovah durch ihn, — nicht Moseh oder sein Stab ist Panier des Sieges für Israel, sondern Jehovah durch ihn. Jehovah ist Panier, der Stab ein Symbol desselben, aber die Hand Moseh's trägt dies Panier. Darum spricht auch Moseh Vs. 16: „Die Hand ist am Paniere Jah's“, — denn dass hier יָד statt כַּף (= כַּפֶּתֶר), welches ohnehin sonst nicht vorkommt, zu lesen ist, halten auch wir mit den meisten Auslegern für mehr als wahrscheinlich*). — Wenn Moseh Befehl erhält, das eben Vorgefallene zum Gedächtniss in **das Buch** (בְּסֵפֶר) einzutragen, so zeigt der Artikel, dass nicht irgend welches Buch gemeint ist, sondern ein bestimmtes Buch, das entweder bereits schon angelegt war, oder dessen Idee und Plan doch schon in der Seele Moseh's feststand. So viel ersehen wir wenigstens aus dieser Stelle schon, dass Moseh selbst die Hauptmomente aus der Geschichte der Führung Israels in ein Buch aufgezeichnet hat, wenn auch dies Buch nicht nothwendig der Pentateuch in seiner jetzigen Gestalt und Redaction zu sein braucht (Hengstenberg, Beitr. III, 151 ff.). — Wenn dann Jehovah ferner Moseh befiehlt, dem Josua die einstige Ausrottung Amalek's anzuempfehlen, so tritt es jetzt schon hervor, dass derselbe zum Nachfolger Moseh's bestimmt ist, und es bestätigt sich, was wir oben über die Aendrung seines Namens gesagt haben.

4. Zu beachten ist hier vor Allem der bedeutsame **Gegensatz zwischen den Amalekitern und Midjanitern** (vgl. § 11, 6), der durch die Geschichte

*) Sehr plerophorisch erklärt Keil (in Hävernick's Einl. I, 2 p. 375) die voranstehend geltend gemachten „Gründe“ für „grundfalsch“, und meint, der Sache genug gethan zu haben, wenn er einerseits mich durch Anziehung vieler Bibelstellen belehrt, dass die Sitte, beim Gebete die Hände zu erheben, wirklich eine biblische sei, und andererseits mir Vs. 12 entgegenhält, wonach Moseh nicht eine, sondern beide Hände emporgehoben haben soll. Was nun das Erstere anbetrifft, so war dies in der That eine ebenso leichte als überflüssige Mühe, sintemalen das jedes Kind weiss, und obendrein meine Beweisführung dadurch auch nicht von ferne getroffen wird. Ich habe es nicht als unbiblisch bezeichnet, dass zum Gebete die Hände erhoben werden, sondern dass ohne Erheben der Hände kein Gebet Erhörung finde, ohne dasselbe kein Gebet existire. Und was das Zweite betrifft, so sagt Vs. 12 nur, dass Chur und Aharon „seine Hände“ unterstützt hätten, nicht aber, dass Moseh sie beide emporgehoben habe; — während Vs. 11, wo berichtet wird, was Moseh selbst gethan, grade der Singular „seine Hand“, sowohl beim Erheben, wie beim Sinkenlassen, gebraucht ist (Luther freilich hat auch hier, nach Vorgang der LXX und der Vulgata, das einmal יָד durch „seine Hände“ übersetzt). Allerdings sind aber nach Vs. 12 beide Arme ermüdet und beide der Unterstützung bedürftig, — wahrscheinlich weil beide abwechselnd, vielleicht auch später, um den einen durch den andern zu stützen, beide zumal gebraucht worden sind. — Ueber Vs. 9, Vs. 15 u. Vs. 16, woraus ich die Nöthigung zur Abweichung von der hergebrachten Deutung nachgewiesen habe, verliert aber die vermeintliche Widerlegung kein Wort!!

und durch die Urkunde in dem zeitlichen und örtlichen Zusammentreffen uns so nahe gelegt wird. Die beiden Völker, beide Heiden, aber beide auch mit Israel der Abstammung nach nahe verwandt, treten uns gleich am Anfange der Geschichte Israels als Prototypen der doppelten Stellung des Heidenthums zum auserwählten Volke entgegen. Amalek tritt als der Erstling der gegen Jehovah und sein Volk feindlich gesinnten Völker auf (vgl. § 94, 2), behauptet fortan durch die ganze Geschichte hindurch diese Stellung und findet in ihr sein Gericht; Jetro hingegen, das Haupt dieses Stammes der Midianiter, „freuete sich über all das Gute, das Jehovah gethan an Israel, dass er es errettet hat aus der Hand der Aegypter, — und sprach: Gepriesen sei Jehovah, der euch errettet hat etc. Nun weiss ich, dass Jehovah grösser ist, als alle Götter“ (K. 18, 9—11). Er macht im Namen seines Volkes einen Bund mit Israel und den Segen dieses Bundes bewährt und bewahrt auch die folgende Geschichte (vgl. § 69, 2).

5. Streitig ist, ob der **Besuch Jetro's** noch in die Zeit des Aufenthaltes zu Rafidim, oder erst in die nächste Station (die Wüste Sinai) fällt. Für Ersteres wird geltend gemacht, dass der Aufbruch aus Rafidim erst im folgenden Kap. 19, 2 berichtet ist; für Letzteres, dass ausdrücklich gesagt wird (18, 5), Jetro habe dem Moseh Weib und Kind gebracht „in die Wüste, wo er gelagert war am Berge Gottes“. Jenes lässt sich nur behaupten, entweder wenn man annimmt, dass der Berg Gottes hier ein andrer heiliger Berg sei, als der Berg Gottes in Horeb bei K. 3, 2, und der „Berg“ bei K. 19, 2 f., auf den Moseh „zu Gott“ hinaufgeht (nämlich der Gesetzesberg) — oder aber, wenn man annimmt, der Lagerplatz zu Rafidim sei in solcher Nähe des Sinai gewesen, dass man auch diese Stätte schon als eine Lagerstätte am Berge Gottes hätte bezeichnen können. Beide Auskunftsendeutungen erscheinen uns als unmögliche. Gegen die letztgenannte ist einzuwenden, dass Rafidim und die Wüste Sinai doch immer, mag man beide einander auch noch so nahe rücken, zwei verschiedene Stationen sind, und dass es doch eine gar zu arge Confusion wäre, Rafidim als den Lagerplatz am Berge Gottes zu bezeichnen, und dann im Folgenden (19, 2) fortzufahren: „Sie brachen auf von Rafidim und kamen (also doch wenigstens eine Tagereise später) in die Wüste Sinai und lagerten sich daselbst dem Berge (Gottes) gegenüber.“ Sollte man da nicht meinen, sie hätten sich auf dieser Tagereise eher vom Berge Gottes entfernt, als demselben genähert? — Die andre Meinung, dass der Berg Gottes in Rafidim zu unterscheiden sei von dem Berge Gottes in der Wüste Sinai, vertritt K. Ritter (Erdk. XIV, 741). Er bezieht den Berg Gottes, wo Jetro mit Moseh zusammentraf, auf den Serbäl, der schon jetzt als Stätte heidnischer Gottesverehrung Berg Gottes geheissen habe, und unterscheidet ihn von dem Gesetzesberge, der erst durch die Gesetzgebung den Namen Berg Gottes (nämlich des wahren Gottes) erhalten habe. Diese Ansicht glaubt er stützen zu können einerseits durch K. 19, 2, wo der Berg Sinai, weil er durch die Gesetzgebung noch nicht zum heiligen Berge geworden sei, nur ganz einfach „der Berg“, noch nicht der „Berg Gottes“ genannt werde. Allein schon Lepsius (S. 428) verweist ihn auf den folgenden 3. Vers, dem gemäss Moseh sogleich auf den Berg „zu Gott“ hinaufsteigt, und Jehovah ihm vom Berge zurief etc. Wir fügen dieser Verweisung noch die auf K. 3, 1. 12; 6, 27 hinzu, durch welche nicht minder schlagend die Nichtigkeit dieser Ritter'schen Argumentation erwiesen wird. Noch verwerflicher ist die Annahme, dass der Serbäl der Berg Gottes geheissen habe, „weil er ein den Amalekitern und Philistäern geheiligter Berg“ gewesen sei. War er dies, was allerdings aus manchen Gründen (§ 42) wahrscheinlich ist, und hiess er wirklich schon bei den Amalekitern Berg Gottes (sie würden ihn wohl eher Berg Baals genannt haben), so ist es doch völlig undenkbar, dass der biblische Sprachgebrauch diesen

Namen ohne Weiteres adoptirt habe, um so mehr, als er selbst vorher (Ex. 3, 1; 6, 27) einen andern Berg (als Anbetungsstätte des wahren Gottes) so bezeichnet hatte. Wie aber der Ausspruch Jetro's zu Rafidim (18, 11): „Nun weiss ich, dass Jehovah grösser ist denn alle Götter“ dafür hat ausgebeutet werden können, begreife ich nicht. In der That, die unglücklichste aller Auskünfte ist die von Ritter empfohlene. Viel mehr würde sich jedenfalls eine ältere Auffassung empfehlen, nämlich die, dass der Fels zu Rafidim, aus welchem Moseh Wasser ausschlug, auch Berg Gottes genannt worden sei, weil Jehovah auf demselben vor Moseh gestanden hatte (17, 6). Aber auch diese Auskunft ist unzulässig, denn ein Fels ist noch kein Berg, — und, was die Hauptsache ist, wie der Gesetzesberg ein Unicum in der Geschichte ist, so muss auch seine Benennung als Berg Gottes ein Unicum in der Sprache sein und bleiben. —

So werden wir also zu der andern Annahme genöthigt, dass der Besuch Jetro's nicht in die Zeit des Aufenthaltes zu Rafidim, sondern erst in die Zeit des Aufenthaltes auf der nächstfolgenden Station (der Wüste Sinai) fällt. Aber wie ist dies mit Kap. 19, 2 zu vereinigen? Nur so, dass der Bericht über Jetro's Besuch zwar eine chronologisch ungenaue, aber doch eine sachlich richtige und angemessene Stelle einnimmt, d. h. dass er der strengen Zeitfolge nach besser erst hinter K. 19, 2 oder vielleicht an einem noch spätern Orte angebracht worden wäre, durch überwiegende sachliche Motive aber hieher gestellt sei. Für unser (lediglich historisches) Interesse macht es keinen wesentlichen Unterschied, ob diese das chronologische Moment hinter das sachliche zurücksetzende Inversion von einem spätern Ergänzer der pentateuchischen Urschrift, oder von einem einheitlichen Verfasser des ganzen Pentateuchs beliebt worden sei. Wir können deshalb diese Frage unerörtert lassen, haben aber das Interesse nachzuweisen, das den Einen wie den Andern zu einer solchen Inversion veranlassen konnte. Dies hat aber schon Ranke (Untersuchungen über den Pent. I, 83) in seiner umsichtigen Weise gethan: „Nicht Raphidim, sagt er, sondern der Berg Gottes wird als der damalige Lagerplatz der Israeliten genannt (Vs. 5). Auch der Zustand, in dem wir das Volk erblicken, spricht nicht für den flüchtigen Aufenthalt in Raphidim — von der Ankunft in der Wüste Sin bis zur Ankunft in der Wüste Sinai verfliesst nur ein halber Monat — sondern für den längern Aufenthalt am Sinai. Sonach tritt dieses Kapitel aus der chronologischen Ordnung heraus und enthält eine Anticipation. Da die bisherige Betrachtung uns ein völlig geordnetes Werk gezeigt hat, so fragen wir nach dem Grunde dieser befremdenden Erscheinung. Der Verf. steht auf diesem Punkte an einem bedeutenden Abschnitt, der, von Exod. 19 bis Num. 10 sich erstreckend, die Geschichte der sinaitischen Gesetzgebung enthält. Alle Anordnungen dieses Abschnittes werden von Jehova durch Moses gegeben, tragen durchgängig den Charakter göttlicher Gebote. Anders verhält es sich mit dem Institut der Richter, dessen Entstehung K. 18 berichtet wird. Dieses geht nicht von Jehova aus, sondern von Jetro... So bietet sich die Vermuthung dar, dass der Verf. dieses menschliche Institut von dem folgenden göttlichen absondern, und dieses schon durch die Stellung bezeichnen wollte.“

Wir haben dieser trefflichen Auseinandersetzung noch Einiges zu ihrer weitem Begründung hinzuzufügen. Zunächst bemerken wir, dass die chronologische Inversion keine vollständige, sondern nur eine theilweise, keine unvermittelte, sondern eine hinlänglich vermittelte ist. Denn der Anfang des Berichtes über den Besuch Jetro's (18, 1—4) gehört allem Anschein nach auch chronologisch ganz genau an die Stelle, wo er eben steht. „Und es hörte Jetro Alles, was Gott gethan hatte an Moseh und Israel etc.“, denn bei diesem „Allem, was Gott gethan an Moseh und Israel“, hat man doch wohl gewiss auch und zu allernächst an den unmittelbar vorher berichteten Sieg über Amalek

zu denken. Erst die Kunde von diesem Siege mochte Jetro überzeugen, dass er seine Tochter und seine Enkel unbesorgt und ungefährdet zu Moseh zurückbringen könne. Ehe er im Lager ankam, war dasselbe aber gewiss schon von Rafidim aufgebrochen und bis in die Wüste Sinai vorgerückt. Nehmen wir an, was aus schon erwähnten Gründen (§ 11, 6) wahrscheinlich ist, dass Jetro jetzt jenseits des aelanitischen Busens wohnte, so kann leicht zwischen dem Siege über Amalek und der Ankunft Jetro's im Lager „am Berge Gottes“ ein Monat und länger vergangen sein, und diese Ankunft fällt dann nicht einmal in die allererste Zeit des Aufenthaltes am Sinai, nicht vor die Promulgation des sinaitischen Grundgesetzes, sondern nach derselben. Noch durch eine andre Betrachtung lässt sich vielleicht unsre Auffassung stützen. Als Moseh Weib und Kind bei seinem Schwiegervater zurückliess, hat er doch gewiss mit ihm eine Verabredung getroffen, wann, wie, wo und unter welchen eventuellen Umständen er dieselben zurückzunehmen beabsichtige. Nach Exod. 3, 12 wusste er mit Bestimmtheit, dass er zum Sinai zurückkehren und dort längere Zeit sich aufhalten werde. Hat es nun nicht alle Wahrscheinlichkeit für sich, dass er seinen Schwiegervater beschieden hat, ihm dorthin Weib und Kind zurückzubringen? — Noch entscheidender für unsre Auffassung sind die Gründe, welche sich aus der Geschichte des israelitischen Zuges selbst ergeben. Zwischen der Ankunft in der Wüste Sin und der Ankunft in der Wüste Sinai liegen nur 14 Tage (16, 1 u. 19, 1). Von diesen 14 Tagen absorbirte der Aufenthalt in der Wüste Sin (nach 16, 22 ff.) allein sieben Tage (§ 40). Folglich kann der Aufenthalt zu Rafidim nur ein kurzer und flüchtiger gewesen sein, der (da ohnehin der Kampf gegen Amalek einen vollen Tag wegnahm, K. 17, 12) durchaus keinen Raum lässt für die Entfaltung der zeitraubenden Ereignisse, von denen K. 18 berichtet, — einmal der ausführlichen, vertraulichen Unterhaltung Moseh's mit Jetro in Vs. 8 ff., dann der feierlichen Opfer, die Jetro darbringt und des festlichen Bundesmahls Jetro's mit den Aeltesten Israels (Vs. 12), ferner des tagelangen Gerichtssitzens Moseh's (Vs. 13) und endlich der zeitraubenden Organisation der neuen Einrichtung, die auf Jetro's Rath eingeführt und nach Deut. 1, 13 durch Volkswahl bewerkstelligt wurde. Auch K. 18, 27 will sich nicht recht zu der gegnerischen Auffassung reimen. Fand Jetro's Besuch zu Rafidim statt, so führte ihn seine Rückreise dieselbe Strasse, die Moseh zog, — und da auch Moseh gleichzeitig von Rafidim aufgebrochen sein muss, so lässt sich nicht absehen, warum Jetro nicht in der Begleitung Moseh's blieb, bis ihre Wege sich von einander schieden. — Dass Jetro's Besuch nicht in den Aufenthalt zu Rafidim, sondern erst in die Zeit der Lagerung am Sinai (d. h. nach ihm am Fusse des Serbäl) falle, behauptet auch Lepsius (Briefe S. 437). Wenn er aber den Fehler in der Reihenfolge darin sucht, dass K. 19, 1. 2 ein fremdes Einschiebsel sei, oder, wenn dies nicht, — vor K. 18 gestanden haben müsse, so können wir ihm darin nicht beistimmen; ebenso wenig, wenn er den Besuch Jetro's gleich in die erste Zeit des Aufenthaltes am Sinai setzt, d. h. in die Zeit, welche zwischen der Ankunft und der Gesetzespromulgation liegt (nach ihm die drei ersten Tage). Denn wir können nicht glauben, dass Alles, was sich an den Besuch Jetro's knüpft, in diesen drei Tagen (und es hätten, wenn seine Deutung von 19, 11. 15 richtig wäre, nichl einmal drei, sondern nur zwei Tage dazwischen gelegen, denn es heisst Vs. 11. 15 nicht am vierten Tage, sondern am dritten Tage) hätte absolvirt werden können. Und noch weniger können wir glauben, dass diese zwei oder drei Tage, welche zur Vorbereitung auf die Gesetzespromulgation bestimmt waren, durch so zeitraubende, geräuschvolle und störende Beschäftigungen (wie das Bundesmahl Jetro's mit den Aeltesten Israels, das tagelange Gerichtssitzen Moseh's zur Schlichtung der Streitigkeiten, die Wahl

und Installation der neuen Richter) eingenommen worden seien. — Schliesslich bemerken wir noch, dass auch Josephus (ant. 3, 2—5) schon den Text so verstanden hat, dass Jetro's Besuch erst nach der Lagerung am Sinai stattfand.

Noch zwei Bedenken hat die Kritik gegen die Glaubwürdigkeit unseres Berichtes vorgebracht. Vatke (bibl. Theol. I, 206) nimmt die **Decimaleintheilung** bei der neuen Einrichtung als unangemessen und ungeschichtlich in Anspruch. Dies Bedenken hat Hengstenberg (Beitr. III, 545 ff.) gründlich beseitigt, indem er nachweist, wie die neue Einrichtung nur die Erneuerung eines alten, in der Organisation des nomadischen und patriarchalischen Gemeinwesens natürlich begründeten Instituts ist. Schon in Aegypten war der patriarchalische Gerichtsorganismus, wovon der Vorfall Exod. 2, 11 ff. Zeugniß ablegt, einigermassen in Verfall gerathen. Beim Auszuge tritt ein monarchisches Princip, durch Moseh repräsentirt, in das israelitische Gemeinwesen ein; alle gerichtliche Autorität concentrirt sich daher in Moseh. Jetro's Rath giebt aber Veranlassung zur Wiederherstellung des alten Gerichtsorganismus und zur Eingliederung desselben unter das neue monarchische Princip. Dass die neue Einrichtung im Wesentlichen mit der alten, zeitweilig ausser Uebung gekommenen Sitte zusammenfällt, ergibt sich aus Folgendem: Dass אֶלֶף (tausend) häufig zur Bezeichnung einer grössern, natürlichen Stammabtheilung vorkommt, beweisen alle Lexica, und dass hier der Zahlwerth nur ein ungefährer, kein mathematisch genauer ist, versteht sich von selbst. Warum kann dasselbe Gliederungsprincip nicht auch noch weiter nach unten in derselben Weise durchgeführt gewesen sein, so dass Gruppen von ungefähr 100, 50 und 10 Individuen grössere und kleinere Familiengruppen mit je einem gemeinschaftlichen richterlichen Oberhaupte bildeten? Wird ja doch im Arabischen die Familie geradezu عَشِيرَة von der Zehnzahl

genannt, obwohl die Familie nicht immer gerade aus zehn Personen besteht. Dass der auf Jetro's Rath eingeführte richterliche Organismus sich auf das Engste an die Stamm- und Familiengliederung anschloss, wird in Deut. 1, 13. 15 auch noch ausdrücklich berichtet.

Ferner findet de Wette (Einl. § 156, 2) einen **Widerspruch** darin, dass Deut. 1, 6—18, wo ebenfalls von der Einführung des richterlichen Organismus gehandelt wird, Jetro's gar nicht erwähnt wird, — und auch Köster (Die Proph. d. a. u. n. Test. S. 23) sagt: Nach Exod. 18, 17 räth Jetro, Richter über das Volk nach dem Decimalsystem anzustellen, und nach Deut. 1, 15 trifft Moseh die Einrichtung auf Gottes Geheiss; man sieht also, wie der gute Rath eines Freundes als Gottes Wort betrachtet wurde.“ Allein dass in Deut. 1, 15 die Einrichtung auf Gottes Geheiss zurückgeführt werde, ist geradezu eine Unwahrheit, und wie nichtig der von de Wette geltend gemachte Widerspruch ist, erkennt selbst Stähelin (krit. Untersuchungen üb. d. Pent. S. 79) an: „Dass das Deut. den Jetro nicht erwähnt, begründet durchaus keinen Widerspruch, denn es sollte hier nur das Dass, nicht das Wie der Einsetzung der Richter berücksichtigt werden.“

6. Kap. 19, 1 wird berichtet: „Im dritten Monde (בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי) nach dem Auszuge der Kinder Israel aus Aegypten, **an diesem Tage** (בַּיּוֹם הַהוּא) kamen sie in die Wüste Sinai.“ Welch ein Tag ist damit gemeint? Fast alle Ausleger von Jonathan an haben mit Berufung auf die ursprüngliche und zu allen Zeiten geltende Bedeutung von חֹדֶשׁ = novilunium, (1 Sam. 20, 5. 18. 24; Hos. 5, 7; Amos. 8, 5; Jes. 1, 13. 14; 2 Chron. 2, 3; 8, 13; Neh. 10, 34 etc.) es vom Tage des Neumondes verstanden (Gesenius im Thes. p. 449: tertio novilunio i. e. calendis mensis tertii). Dagegen hat aber

neuerdings Lepsius (Reise S. 436 f.) entschieden protestirt*). Es müsse dann, meint er, wie Exod. 40, 2. 17; Num. 1, 33. 38 בַּאֲחֶרֶץ לַחֹדֶשׁ heissen. Dass dies die genauere Ausdrucksweise ist, wird Niemand läugnen, aber damit ist nicht ausgeschlossen, dass nicht auch die ungenauere Ausdrucksweise (wie hier und in Num. 9, 1; 20, 1) gebraucht werden konnte, zumal hier, wo ein Missverständniss durch den Zusatz בְּיוֹם הַזֶּה ausgeschlossen war. Wenn er dann weiter behauptet: auch die jüdische Tradition könne es nicht so verstanden haben, da dieselbe die sinaitische Gesetzespromulgation, welche nach Exod. 19, 11. 15 auf den dritten Tag nach der Ankunft am Sinai falle, auf den 50. Tag seit dem Auszuge, d. h. auf den fünften oder sechsten Tag des dritten Monats setze, und demnach den zweiten oder dritten Tag des Monats als den Tag der Ankunft angesehen haben müsse, — so ist er augenfällig im Irrthum. Denn nirgends steht geschrieben, dass der dritte Tag vom Momente der Ankunft am Sinai gezählt worden sei, vielmehr ist diese Deutung durch den Context unzweifelhaft ausgeschlossen. Bald nach der Ankunft, wahrscheinlich erst (wegen der Ermüdung von der Reise) am zweiten Tage, steigt Moseh auf den Berg, und empfängt hier die Präliminarien der Bundschliessung (Vs. 3—6). Nachdem er vom Berge herabgestiegen, versammelt er die Aeltesten, um ihnen Jehovah's Worte zu verkünden (dritter Tag). Dann bringt er Jehovah die Antwort des Volkes und empfängt den Befehl, das Volk auf den dritten Tag von da an (also am 5. oder 6. Tage des Monats) zur Gesetzespromulgation zu bereiten. So kommt also ganz richtig der 50. Tag nach dem Auszuge, der 5. oder 6. nach der Ankunft am Sinai heraus, und es zeigt sich, dass die jüdische Tradition das בְּיוֹם הַזֶּה ebenso ver-

*) Auch Hengstenberg (Beitr. III, 363) und Bertheau (Sieben Gruppen S. 62) wollen, obwohl in ganz anderm Interesse von einer Uebersetzung des חֹדֶשׁ durch Novilunium nichts wissen. Ihr Interesse ist gegen die Behauptung Hitzig's (Ostern und Pfingsten S. 21 ff.) gerichtet, dass (im Widerspruch mit Exod. 12 u. a. St.) in Exod. 34, 18 die Feier des Paschamahles nicht auf den 14., sondern auf den ersten des Monats Abib (בְּחֹדֶשׁ הָאֲבִיב) festgesetzt sei. Neben einer Menge andrer, vollkommen richtiger und ausreichender Gründe gegen diese unerhörte Behauptung führen sie auch den an, dass im ganzen Pentateuch חֹדֶשׁ nicht ein einziges Mal in der Bedeutung „Neumondstag“ vorkomme. Aber es ist dies doch unbestreitbar die erste und ursprüngliche Bedeutung des Wortes, und ebenso gewiss ist es, dass diese Bedeutung (s. die oben angeführten Stellen) sich durch das ganze alte Testament hindurch stets im Sprachgebrauche behauptet hat. Hengstenberg will übrigens keineswegs an unsrer Stelle irgend welchen, nicht näher bestimmten Tag des dritten Monats verstanden wissen, sondern, wie wir, den ersten dieses Monats, — aber er findet diese Bestimmtheit nicht in den Worten בַּחֹדֶשׁ הַשְּׁלִישִׁי, sondern vielmehr erst in dem בְּיוֹם הַזֶּה, wodurch nachträglich der unbestimmte Ausdruck „Im dritten Monat“ seine genauere Bestimmung enthalte, denn „an diesem Tage“ heisse „an dem Tage, da der Monat anfang.“ Die Unzulässigkeit dieser Deutung liegt auf der Hand, denn bezeichnete חֹדֶשׁ nicht an sich den Anfang des Monats, so könnte der Zusatz „an diesem Tage“ nimmermehr der erste Tag des Monats sein. Die Bemerkung Hengstenberg's, dass in diesem Falle das בְּיוֹם הַזֶּה überflüssig wäre, hat schon Baumgarten (I, 2 p. 519) in ihrer Nichtigkeit dargethan: „Die völlig entsprechende Parallele Gen. 7, 13 beweist das Gegentheil. Das בְּיוֹם הַזֶּה hebt den schon bezeichneten Tag mit Nachdruck hervor, und ist nur etwas schwächer als בְּעֶצֶם הַיּוֹם הַזֶּה, welches gleichfalls sich auf einen schon bestimmten Tag und nicht etwa auf einen weitem Zeitraum zurückbezieht.

standen hat, wie wir. — Lepsius bezieht seinerseits das ביום הזה auf den Tag der Schlacht gegen Amalek (denn, meint der gelehrte Kritiker, K. 19, 1. 2 stehe am unrechten Platze und müsse vor 18, 1 gestellt werden). Also an demselben Tage, an welchem Israel vom frühen Morgen bis zum späten Abend (17, 9. 12) den harten Kampf gegen Amalek kämpfte, an welchem Moseh selbst durch das Emporhalten der Hände bis zur Lähmung ermattet war (17, 12), — an demselben Tage, obwohl die Sonne schon längst untergegangen war (17, 12), baute Moseh nicht nur noch einen Altar zu Rafidim (17, 15), sondern an demselben Tage nach Erbauung des Altars liess er auch noch das theils durch Angst und Schrecken, theils durch 12stündigen Kampf ermattete Volk aufbrechen und durch den Wady Aleyat zum Sinai-Serbäl marschiren; — ja noch an demselben Tage stieg Moseh trotz aller leiblichen und geistigen Anstrengung, die er durchgemacht, auf den 6342 Fuss hohen Gipfel des furchtbar steilen Serbäl, unterhielt sich dort mit Jehovah, stieg dann noch an demselben Tage den Berg wieder hinab (wobei es ihm doch hoffentlich nicht wie dem mit frischen Kräften hinaufgestiegenen Aegyptologen ging, der von sich und seinen Begleitern erzählt (S. 332): Wir mussten wie die Gemen von Block zu Block hinabspringen und kamen auf diesem unwegsamen Pfade, dem beschwerlichsten und ermüdendsten, den ich je in meinem Leben betreten habe, nach zwei und einer halben Stunde mit zitternden Knien bei unserm Zelte an“), — und nach alle Dem kann der unermüdliche Moseh noch nicht sein Tagewerk beschliessen, noch an demselben Tage versammelt er auch die Aeltesten des Volkes, und berichtet dann endlich noch die Antwort des Volkes an Jehovah, — Alles בַּיּוֹם הַהוּא, denn das Alles geschah noch am Tage der Ankunft, mit welchem die dreitägige Vorbereitungszeit für die Gesetzespromulgation begann. — Sic! Nun sage noch Einer, Lepsius glaube nicht an Wunder! Aber so ist es die Art dieser Kritiker: das wirkliche Wunder (z. B. die Versüssung des bittern Brunnens zu Marah, und das Hervorschlagen des Wassers aus dem Felsen zu Rafidim) wird als ein ganz natürlicher Vorgang gedeutet, und der einfachste und natürlichste Vorgang von der Welt, wozu wahrlich kein Wunder nöthig war, wird so gedeutet, dass er nur unter Voraussetzung der colossalsten Wunder denkbar ist!

Geographische Orientirung über den Weg nach Rafidim und die Lage des Sinai.

§ 42. Wie sich der Zug der Israeliten von Ayun Musa bis zur Ebene el-Kaa mit ziemlicher Sicherheit bestimmen lässt, so auch im Allgemeinen der Weg von hier bis zum Sinai. Vom Nordende der Ebene el-Kaa aus (mag nun hier die Station „am Schilfmeer“ oder die Station in der Wüste Sin zu suchen sein) bot sich den Israeliten, wie dem heutigen Reisenden, die Wahl zwischen drei Wegen nach dem Dschebel Musa als dem zur Gesetzgebung bestimmten Berge (§ 45) dar. Sie konnten auf der Meeresebene el-Kaa weiter nach Süden bis zum Wady Hebran vordringen und dann nach Osten umwendend durch diesen Wady, im Süden der Serbälgruppe, nach dem Sinai zu wandern. Das ist der Weg, den Kosmas, der Indienfahrer (im 6. Jahrh.), die Israeliten ziehen lässt. In seinem Anfange bequemer als die andern, wird er aber im

weitem Verfolg so mühevoll, dass der der Gegend kundige Moseh ihn schwerlich gewählt haben wird. Auch die nördlichere Strasse, welche durch den Wady Nasb auf die nördlich von der Serbâl- und Sinaigruppe liegende Hochebene Debbet er-Ramleh führt, wird trotz ihrer grössern Bequemlichkeit kaum gewählt worden sein, weniger vielleicht noch wegen des Umweges und ihres Wassermangels, als vielmehr wohl, weil sie dann den Vexationen der hier hausenden wilden Amalekiterhorden ganz unmittelbar ausgesetzt gewesen wären¹⁾. Die nächste, wasserreichste und sicherste Strasse führt aber durch die Wady's Mokatteb, Feiran und es-Scheikh ziemlich geraden und bequemen Weges zum Dschebel Musa, und es ist kaum noch ein Zweifel daran berechtigt, dass, wie jetzt einstimmig alle Reisenden und Ausleger annehmen, die Israeliten dieses Weges gezogen sind. Wir verweilen daher etwas länger bei der Beschreibung desselben.

Etwas weiter nach Süden hin als der Wady Nasb mündet in die Ebene el-Kaa der Wady Mokatteb, der durch seine zahlreichen alten Felsschriften so berühmt geworden ist und denselben auch seinen Namen (= Inschriftenthal) verdankt²⁾. Er zieht sich in einer Breite von meist nur $\frac{1}{4}$ — $\frac{1}{2}$ Stunde zwischen felsigen Bergzügen in südsüdöstlicher Richtung 4 — 5 Stunden lang hin und vereinigt sich dann mit dem ebenfalls in die Ebene el-Kaa mündenden Wady Feiran, welcher etwas mehr nach Osten hin sich wendend in etwa sechs Stunden Weges zu den nördlichen Vorbergen der Serbâlgruppe führt. Das Feiranthal ist „das grösste, fruchtbarste, weiteste aller dortigen Thäler, das einzige mit einem noch heute lebendig und auf ein paar Stunden weit laufenden, klaren Bächlein, dessen wahrer Ursprung und Verschwinden unter dem Felsboden noch keineswegs genauer erforscht ist. Dies Wady Feiran ist die einzige mit zahlreichen Palmenhainen und Fruchtgärten, wie mit Ackerfeldern paradisisch geschmückte Oasenstelle jener Klippenwüste rings umher“³⁾. — Aus dem obersten und fruchtbarsten Theile des W. Feiran, da wo noch jetzt die Ruinen des alten Pharan Zeugniß ablegen von einer Zeit, welche die Fruchtbarkeit der Gegend besser zu benutzen verstand, als die heruntergekommene Gegenwart, mündet der eine Stunde Weges lange W. Aleyat im W. Feiran, und führt „als enges Gebirgsthal zu der Gruppe des majestätisch hohen Serbâls, der alle Thäler mit seinen mehr als 6000 Fuss hohen Gipfeln weit überragt. Schon aus weiter Ferne her, von Elim, dient er dem aus Aegypten kommenden Wanderer als hohe Landmarke, hinter der eine Zeitlang die noch höhere aber fernere Gruppe des Sinai verborgen bleibt“⁴⁾. — Etwas weiter östlich von den Ruinen des alten Pharan steigt man aus dem W. Feiran zu dem grossen und

weiten Wady es-Scheikh hinan, der mit halbkreisförmiger Krümmung auf etwa zehnstündigem Wege in die Ebene er-Rahah an der Nordseite der Centralgruppe des Sinaigebirges führt ⁵⁾).

1. Als den entscheidendsten Grund, der Moseh abhalten konnte, durch den **Wady Nasb** (= Kupferthal) seinen Weg fortzusetzen, giebt Ritter (Ev. Kal. I. c. S. 45) den Umstand an, dass zu jener Zeit schon in diesem Thale eine bedeutende ägyptische Kolonie behufs des dort eifrig betriebenen Bergbau's gehaust habe, die zu vermeiden er allen Grund hatte. „Denn hier ist es, wo am nördlichen Ausgange des W. Nasb, in welches sich schon Niebuhr verirrt hatte, von ihm die Baureste einer alten ägyptischen Kolonie entdeckt wurden. Diese bestehen aus einer Tempelruine und vielen Grabstellen und Steinblöcken, die mit hieroglyphischen Inschriften bedeckt sind. Sie sind von einer Gegend umgeben voll Höhlenresten eines alten Bergbaubetriebes mit Kupfergruben und Kupferschmelzen, die auf eine sehr alte, vormosaïsche Periode zurückweisen, in welcher schon 1000 Jahre zuvor (!!) hier Bergbau betrieben ward, der noch zu Mose's Zeiten im Gange war, da der Name desselben Phrao zur Zeit des Auszuges, nämlich des Menephtha, mit vielen seiner viel ältern Vorfahren auf diesen Steindenkmälern sich in Hieroglyphenschrift vorfindet. Diese Stelle nennen die heutigen Beduinen Sarbat el-Khadim, d. i. Hügel der Ringe, weil die Königsnamen auf den Steinplatten nach ägyptischem, allgemein herkömmlichem Gebrauche mit Ringkreisen umzogen sind.“ (Näheres darüber vgl. in Ritter's Erdkunde XIV, 793 ff.) Diese Argumentation hat, da sie die unbedingte Richtigkeit der unannehmbaren Resultate Lepsius'scher Chronologie (§ 37, 1) voraussetzt, für uns wenig Gewicht; — und auch selbst, wenn damals schon, oder damals noch, ägyptische Kolonisten dort den Bergbau betrieben, so waren dieselben doch schwerlich mit einer so bedeutenden militärischen Besatzung versehen, dass daraus dem Zuge der Israeliten Besorgniss hätte erwachsen können.

2. Auch der **Wady Mokatteb** bietet in mehreren Seitenschluchten Spuren ägyptischen Bergbaus mit Tempelresten, Grubenpfeilern u. s. w., welche z. Th. noch ältere Königsnamen, als die zu Sarbat el-Khadim, an sich tragen. Dass in dem mosaïschen Reiseberichte ihrer so gar nicht erwähnt wird, erklärt sich K. Ritter entweder daraus, dass dieser Bergbau als der ältere damals schon wieder verlassen gewesen sei, oder dass Israel daran vorübergezogen sei, ohne ihn zu bemerken, da er ziemlich verborgen in hintern Schluchten von Seitenthälern liegt. — Ein viel grösseres Interesse als durch seine Reste des Bergbau's hat aber der W. Mokatteb erregt durch die Fülle von Inschriften, welche in den Sandstein seiner Felsenwände, fast allenthalben, wo nur Platz dazu war, eingegraben sind. Da solche Inschriften von völlig gleichem Charakter sich auch noch sonst häufig in den Umgebungen der sinaitischen Gebirgsgruppen finden, so hat man sie im Allgemeinen als **sinaitische Inschriften** bezeichnet. „Man findet sie, sagt Robinson I, 210, auf allen Strassen, die von Westen nach dem Sinai hinführen, und südlich bis nach Tur. Sie erstrecken sich bis an den Fuss des Sinai, oberhalb des Klosters el-Arbain; man findet sie aber nicht auf Jebel Musa, noch auf dem jetzigen Horeb, noch dem St. Katharinenberge, noch im Klosterthale; während sie am Serbäl bis zum Gipfel hinaufgehen. Bis jetzt hat man noch keine einzige östlich vom Sinai gefunden. Der Ort, wo die grösste Anzahl derselben sich findet, ist W. Mukatteb, „das beschriebene Thal“, durch welches die gewöhnliche Strasse nach dem Sinai geht, ehe sie den W. Feiran erreicht. Hier stehen sie zu Tausenden an den Felsen, besonders an solchen Stellen, die den Reisenden und Pilgern während der Mittagshitze bequeme

Ruheplätze darboten. Viele davon haben Kreuze bei sich, zuweilen augenscheinlich aus derselben Zeit wie die Inschriften selbst, zuweilen sichtbarlich spätern Ursprungs oder aufgefrischt. Die Schriftzeichen sind überall dieselben, die Inschriften gewöhnlich kurz, und meistens haben sie dieselben Anfangszüge. Einige griechische Inschriften sind hie und da mit untergelaufen.

Das älteste Zeugniß vom Vorhandensein dieser Inschriften lesen wir beim Indienfahrer Kosmas (um 530). Aber schon damals war jede geschichtliche Ueberlieferung von ihrem Ursprunge und jede Fähigkeit, sie zu lesen und zu deuten, geschwunden. Kosmas selbst hält sie, auf Grund der Aussage einiger Juden, die sie gelesen haben wollten, für Reliquien des Durchzugs der Kinder Israel unter Moseh. Er sagt (nach Ritter XIV, 28): Als das Volk das geschriebene Gesetz Gottes durch Moseh daselbst erhalten, lernte es auch die Schrift zuerst kennen, und hatte während des langen dortigen Verweilens Ruhe und Zeit genug, sich in der Ausübung der Schreibekunst zu üben und zu unterhalten. Deshalb sehe man an allen Stationen, wo das Volk auf dem Sinaigebirge gestet, die von den Bergen herabgestürzten Felsblöcke und die Felswände mit hebräischen Schriftzügen bedeckt. Die Schriftzüge enthielten nämlich Namen und Daten ihrer Reise, ihres Stammes, des Monats u. dgl. — Seitdem wurde die Aufmerksamkeit auf diese Inschriften erst wieder im vorigen Jahrhundert rege. Zahlreiche Abschriften wurden nach Europa gebracht; aber lange Zeit vergebens bemühten sich die Paläographen, sie zu entziffern. Einen glücklichen Anfang dazu machte erst 1839 Prof. Beer in Leipzig (vgl. *Inscriptiones vett. ad montem Sinai servatae*. Lps. 1840); Credner führte dann in einer Recension der Beer'schen Schrift (Heidelb. Jahrb. 1841 S. 908 ff.) die Untersuchung wesentlich weiter, und neuerdings hat Fr. Tuch (Versuch e. Erklärung von 21 sinait. Inschr. in der Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. III, H. 2 S. 129—215 Lpz. 1849) die Resultate seiner Vorgänger sichtlich und berichtend die Untersuchung so weit geführt, dass wohl nur noch wenig Wesentliches nachzutragen sein möchte. Beer führte die Inschriften, durch die öfter beistehenden Kreuze verleitet, auf christliche Sinaipilger aus dem ersten Jahrh. des Christenthums zurück. Aber dazu wollte schon dies wenig stimmen, dass alle von ihm entzifferte Namen rein heidnische waren und kein einziger christlicher oder jüdischer Name sich darunter fand. Von woher sollten auch die Pilger gekommen sein, die in Schriftzeichen schrieben, von denen nirgends sonst im ganzen Alterthum die geringste Spur und Analogie sich findet? — und anzunehmen, dass die Schreiber in der Halbinsel selbst gewohnt, erscheint, wenn sie Christen waren, unmöglich, da wir wissen, dass in den ersten Jahrh. der Kirche von Christen fast nur Mönche und Einsiedler dort wohnten, deren Leben stets durch die wilden heidnischen Einwohner, die s. g. Saracenen, bedroht war. Tuch's Untersuchungen haben dagegen das sichere Resultat geliefert, dass der Dialect dieser Inschriften ein arabischer ist und dass ihre Verfasser der einheimischen Bevölkerung der Halbinsel, von wahrscheinlich amalekitischer Abstammung, angehörten. Ihre Religion erkennt er als sabäischen Gestirndienst und den Anlass zur Abfassung der Inschriften findet er in den Wandrungen der Bewohner zum Serbäl behufs religiöser Festfeier auf diesem von Alters her dem Baal geheiligten Berge. Als die Zeit der Entstehung der Inschriften setzt er die letzten Jahrh. vor und die ersten Jahrh. nach Christo. Die Schwierigkeit, dass öfter Kreuze bei den Inschriften sich befinden, beseitigt er durch die in den meisten Fällen auf den ersten Blick sich bewahrheitende Annahme, dass sie später, von christlichen Pilgern etc. hinzugefügt worden sind, — ebenso wie müssige Hirtenhände späterer Zeit Zeichnungen von Bäumen, Kamelen, Ziegen und hundert andern Dingen hinzuge-

than haben. Die Inschriften selbst enthalten meist nur einen kurzen Friedensgruss mit dem Namen des Schreibers.

3. Alle Reisenden sind entzückt von der paradisischen Lieblichkeit und Fruchtbarkeit des **Wady Feiran**. Lepsius (Briefe S. 332) nennt ihn das kostbarste Kleinod der Halbinsel, rühmt seine üppigen Palmen- und Tarfahwälder, die lieblichen Ufer des ihn durchrauschenden Baches, der unter Gebüsch unter Blumen sich hinabwindet. „Alles, was ich bis dahin auf unserm Wege gesehen hatte und nachher noch sah, war nackte steinigte Wüste im Vergleich mit dieser fruchtbaren, wald- und wasserreichen Oase. Zum erstenmale, seit wir das Nilthal verlassen, wandelten wir wieder auf weicher, schwarzer Erde, mussten uns der überhängenden buschigen Zweige mit den Armen erwehren und hörten Singvögel im dichten Laube zwitschern.“ Mag der Verf. auch aus Zärtlichkeit für die Israeliten, die sich nach seiner Hypothese in dieser Gegend (als am Sinai) ein volles Jahr aufhielten, oder vielmehr aus Zärtlichkeit für diese seine Hypothese, etwas zu lebhaft Farben bei dieser Schildrung (in ihrem negativen Theile wenigstens ganz entschieden) aufgetragen haben, so steht doch ausser Zweifel, dass der W. Feiran zu den fruchtbarsten Partien der ganzen Halbinsel gehört. (Vgl. Dieterici II, 31.) Der fruchtbarste Strich des Thales liegt nach Lepsius (S. 334) zwischen zwei felsigen Hügeln, die sich mitten aus der Thalfläche erheben. Von diesen führt der obere, der vor den Eingang zum Wady es-Scheikh gelagert ist, den Namen el-Buêb; der andre, der an der Mündung des W. Aleyat sich erhebt, heisst Hererat. In der Nähe des Letztern lag die alte volkreiche Stadt Pharan, die Cl. Ptolemäus in der Mitte des zweiten Jahrh. schon in seine geographischen Tafeln eingetragen hat, und die später, zur Zeit des Kosmas, ein bedeutender christlicher Bischofssitz war. Auf dem Hügel Hererat, der von zwei Armen des Feiranbaches umflossen wird, stand ein stattlicher Klosterbau, dessen Stätte noch jetzt durch Ruinen bezeichnet ist. Unmittelbar hinter dem Klosterhügel fand Lepsius (S. 334) „das enge Thalbett ebenso steinig und wüste, wie die höhern Thäler, obgleich der Bach noch eine halbe Stunde lang den Reisenden zur Seite blieb. Erst bei der nächsten stärkern Thalwendung, die er el-Hessun (Burckh. Hosseye) nennt, erschienen noch einmal einige Palmengruppen. Hier verschwand der **Bach** in einer Felsenspalte ebenso plötzlich, wie er hinter dem Buêb hervorgebrochen war, und kam nicht mehr zum Vorschein.“ Nach Ritter (XIV, 739) ist der Bach heutzutage ein natürliches Ergebniss des Zusammenlaufs der Gewässer aus dem grossen Wady es-Scheikh und dessen vielen Nebenthälern.

4. Der Wady Aleyat führt an unzähligen Felsinschriften vorüber bis zu einem von Palmen umgebenen Brunnen, von welchem Lepsius (S. 333) die volle Aussicht auf die majestätisch sich erhebende Gebirgskette des **Serbâl** genoss. „Gesondert von allen übrigen Bergen und zu einer einzigen Masse vereinigt, steigt der Serbâl erst in mässig geneigter Böschung, dann in steilen zerklüfteten Felswänden, zu einer Höhe von 6000 Fuss über dem Meere (nach Rüppell 6342 F.) auf.“ „Wir mussten, sagt Lepsius (S. 330), um das südöstliche Ende des Berges herumgehen und ihn von hinten, von Süden besteigen, weil es weit über unsre Kräfte gegangen wäre, durch die Rim-Schlucht, welche steil und in gerader Linie zwischen den beiden östlichen Gipfeln herabfällt, die Höhe zu erklimmen. . . Nach einer Wandrung von fast vier Stunden langten wir auf einer zwischen den (fünf) Gipfeln sich ausbreitenden kleinen Hochebene an. Ein Weg führte über diese Fläche nach dem Rande der Westseite des Berges. . . Von hier aus senkte sich der Felsenpfad plötzlich an der zerrissenen Bergwand in einen wilden tiefen Gebirgskessel hinab, um welchen die fünf Gipfel des Serbâl im Halbkreis zu einer mächtigen Krone

zusammentreten. Mitten in diesem Kessel liegen die Trümmer eines alten Klosters.“ Lepsius ging dann über die Fläche zurück und bestieg den südlichsten Gipfel, und dann den zweiten, der etwas höher zu sein schien. Den Rückweg machte er (vgl. bei § 41, 6), da es schon dunkel geworden, durch die steile Felsschlucht, die in gerader Linie zum Lager der Reisenden führte. Vgl. auch die lebensvolle Schildrung bei Dieterici II S. 31 ff. — Den Namen des Serbâl leitet Rödiger (zu Wellstedt's Reisen in Arab. Bd. II, letzte Seite) mit allgemeiner Zustimmung der Sprachkenner vom Arabischen سرب = palmarum copia und Baal ab = Palmenhain des Baal. Schon dieser Name weist auf die heidnische Verehrung hin, die ihm im Alterthum gezollt wurde; und die Inschriften, mit denen er bis zum Gipfel hin bedeckt ist, bezeugen, dass er der eigentliche Zielpunct jener volkreichen, festlichen Pilgerzüge war, deren Andenken in hunderttausenden von Inschriften auf allen Wegen, die zu ihm hinführen, an den Felswänden verewigt ist. In der That ist aber auch der Serbâl für sabäischen Gestirndienst wie geschaffen. „Die fünf konisch hervorragenden, grausigen, schwer zu erklimmenden Felsspitzen des Gipfels erscheinen, sagt K. Ritter, eher geeignet, für die fünf pyramidalen Throne der fünf grossen Planeten gehalten zu werden, als für den Sitz des Einen Gottes: denn die beiden andern der sieben planetarischen Götter, die Sonne und der Mond, hatten unstreitig im Serbâl selbst und in der nähern Umgebung ihre besondern Heiligthümer. Ein solches fand noch Antonius Martyr am Ende des 6. Jahrhunderts bei den dort einheimischen Bewohnern, die er Saracenen nannte. Und auch heute noch betreten die Beduinen vom dort wohnenden Stamme der Tawarah, wahrscheinlich die spätesten Abkömmlinge jener ältesten heidnischen Urbevölkerung, die vom Islam nur wenig angenommen haben, nur mit dämonischer Verehrung, barfuss und betend, die Spitzen, bringen bei glücklichen Ereignissen dort blutige Opfer dar und halten es für eine Entweihung des heiligen Berges, Fremdlinge dorthin zu führen.

5. Den Wady es-Scheikh (Schech) bezeichnet Ritter schon in der Ueberschrift der betreffenden Erläuterung (XIV, 645 ff.) als „das gekrümmte grosse Hauptthal und den Verbindungsspalt zwischen der Sinai- und der Serbâl-Gruppe im Centralgebirge, und als die einzig bequeme Verbindungsstrasse zwischen beiden.“ Gleich hinter der Stelle, wo der felsige Hügel el-Buêb (Erl. 4) das Feiranthal auf eine kurze Strecke so sehr verengt, beginnt das noch grössere und breitere Scheikhthal, das seinen Namen von dem hier befindlichen Grab eines heilig gesprochenen arabischen Scheikh hat. Es beschreibt seiner Länge nach, sich nordöstlich, östlich, südöstlich und dann südlich biegend, nahezu einen vollkommenen Halbkreis von mehr als 10 Stunden Länge. Aus dem Feiranthale steigt dieser weite grosse Wady langsam, aber fortwährend an, so dass er bei seinem Ausgangspuncte aus der Ebene er-Rahah am Fusse der Sinaigruppe mehr als 2300 Fuss höher liegt, als bei seiner Mündung in den Wady Feiran. In ihm sammeln sich die Gewässer der unzähligen Seitenwady's, so dass er einen grossen Theil des Jahres reich bewässert ist und viele Weidetriften mit zahlreichen Tarfahbäumen darbietet. Namentlich ist er der reichste und ergiebigste Fundort des heutigen Manna's. Keine Gegend der ganzen Halbinsel ist auch so stark bewohnt wie dieser Wady und seine vielen Nebenthäler. Ungefähr mitten in der Länge des Wady's, da wo er beginnt, seine östliche Richtung in eine südliche umzubiegen, verengt sich das weite Thal zu einem Defilé von nur 40 Fuss Breite zwischen den Klippen, die zu beiden Seiten als Granitwände emporstarren. In einem etwas breitem Theile dieses Passes zeigen die Beduinen einen 5 Fuss hohen Felsblock, der zu einem natürlichen Sitze einladet, und dem die Beduinen deshalb den Namen Mokad Seidna Musa (des Herrn Moseh Ruhesitz) gegeben haben. Jenseits dieses

Passes öffnet sich das Thal wieder, man zieht an einer Schlucht in der östlichen Felswand vorüber, in deren Hintergrunde der Mosesbrunnen (Bir Musa) mit trefflichem Wasser liegt. Eine Stunde vom s. g. Ruhesitze Moseh's gelangt man an ein zweites Defilé, wo in einer Seitenschlucht der Brunnen Abu-Suweirah (Abu-Szueir) liegt. Beim Heraustreten aus diesem Engpass erweitert sich das Thal von Neuem zu einer stattlichen Breite und führt nach etlichen Stunden Wegs in südlicher Richtung immer sanftaufsteigend in die Hochebene er-Rahah.

§ 43. Wie der bogenförmige Wady es-Scheikh dem Reisenden eine bequeme Verbindungsstrasse von der Gebirgsgruppe des Serbâl zu der des Sinai darbietet, so sind diese unter sich verbunden durch das Joch der von W. nach O. streichenden Windsättel, die aber mit ihren schwierigen Felsenpässen wenig Einladendes haben, sich über sie hinweg einen nähern Weg vom Serbâl zum Sinai zu suchen. Wir begnügen uns daher, den bequemern, wenn auch nicht gerade nächsten Weg zum vorläufigen Ziele der Wallfahrt Israels kennen gelernt zu haben, und schicken uns jetzt an, die Sinaigruppe selbst und ihre nächsten Umgebungen zu recognosciren.

„Welchen Gipfel man auch als Schauplatz der Gesetzespromulgation sich denke, falsch bleibt immer die gewöhnliche Vorstellung, als ob am Fusse des Berges sich eine grosse Fläche ausbreite, wo das israelitische Volk habe stehen können. Vielmehr ist ringsum nur ein Gewirre von Thälern und Klüften, und schwerlich wird die ganze Nation unmittelbar Zeuge dessen, was auf dem Berge sich ereignete, gewesen sein.“ — So konnte noch vor nicht langer Zeit ein so umsichtiger Gelehrter wie Winer (Reallex. 2. Aufl. II, 550) mit vermeintlicher Gewissheit behaupten. Seitdem hat sich unsre Kenntniss der Umgebungen des Sinai so sehr gelichtet und gemehrt, dass wir jetzt nicht eine sondern zwei grosse, weite Ebenen in der unmittelbarsten Nähe des Gebirgsriesen kennen, die beide jenen Anforderungen auf das Vollkommenste entsprechen.

Den Kern des Sinai- (et-Tur-) Gebirges bildet eine Gruppe von drei mächtigen parallel von N.-W. nach S.-O. laufenden Gebirgsstöcken. Der mittlere ist der Horeb; er hat zwei Gipfel, der nördliche heisst Râs es-Sufsâfeh, der südliche Dschebel Musa. Der östliche Gebirgsstock führt den Namen Dschebel ed-Deir und der westliche Dschebel el-Homr. Letzterer erstreckt sich viel weiter sowohl nach Norden wie nach Süden hin als die beiden andern und erhebt sich im Süden zu dem höchsten Berge der ganzen Gruppe, dem Katharinenberg¹⁾. — An der Nordwand des Horeb schliesst sich dem breiten aus N.-O. kommenden Wady es-Scheikh (§ 42, 5) die noch breitere Hochebene er-Rahah an, und erstreckt sich zwei englische Meilen lang nach N.-W. hin,

bis sie von den Gebirgspässen der Windsättel, die sich an den Dschebel el-Homr und das Hochplateau des sie nördlich begrenzenden Dschebel el-Fureia anschliessen, abgeschnitten wird.²⁾ In diese Ebene münden auch die beiden Thalschluchten, welche jene drei Gebirgsstöcke von einander trennen. Die westliche (zwischen Dschebel el-Homr und Horeb) heisst Wady el-Ledscha; im Süden hat sie keinen Ausgang, da hier der Dsch. Musa und der Dsch. el-Homr durch einen Bergsattel, von dem man zum Katharinenberge aufsteigt, mit einander verwachsen sind. Die zweite oder östliche Thalschlucht zwischen dem Horeb und dem Dsch. ed-Deir heisst Wady Schoeib; auch sie bildet eine Sackgasse, indem die beiden Berge durch ein sattelförmiges Mittelglied (den Hutberg oder Dschebel es-Sebaye) im Süden mit einander verbunden sind³⁾. Dagegen biegt sich um die östliche und südliche Seite des Dsch. ed-Deir herum ein weites Thal, der Wady es-Sebaye, der als eine Fortsetzung des W. es-Scheikh angesehen werden kann, und ebenso wie dieser mit der Ebene er-Rahah in Verbindung steht. Dieser Wady bildet den einzigen, offenen und bequemen Zugang zu einer grossen und weiten Ebene, welche den Dschebel Musa im Süden amphitheatralisch umgiebt und an den östlichen Fuss des Katharinenberges stösst. Sie führt den Namen der Ebene Sebaye⁴⁾.

Anm. Eine treffliche graphische Darstellung der Sinaigruppe ist dem Robinsonschen Reisewerke beigegeben. Mit ihr stimmt im Allgemeinen auch die Karte des Sinai, welche Laborde seinem Comment. géogr. einverleibt hat, die sogar (obwohl sonst hinter der Robinsonschen zurückstehend) eine von Robinson übersehene Partie genauer darstellt (nämlich die Ebene Sebaye).

1. Der mittlere Gebirgsstock (**Horeb**, Sinai, Dsch. et-Tur etc.) erhebt sich aus der Ebene er-Rahah als eine fast senkrechte Felsenwand, deren Gipfel den Namen **Râs es-Sufsâfeh** (bei Lepsius: Sefsâf) führt, zu einer Höhe von etwa 1500 Fuss über der Ebene und von 5366 Fuss über dem Meere. Der Gipfel ist dreigespalten, die mittlere Spitze ist kuppel-, die beiden andern sind kegelförmig. Von hier aus beherrscht der Blick die Ebene er-Rahah in ihrer ganzen Ausdehnung, und nicht minder einen grossen Theil des W. es-Scheikh. Alle drei Spitzen ragen über den mächtigen, langgestreckten Rücken des Gebirgsriesen etwa 500 Fuss empor. Dieser zieht sich fast eine kleine Stunde Wegs nach dem Südende hin fort und erhebt sich hier zu einem zweiten noch mächtigeren Haupte (von 7097 Fuss Höhe nach Russegger), dem sog. Mosesberge oder **Dschebel Musa**. Der Blick in die Ebene er-Rahah ist von hier aus durch den Râs es-Sufsâfeh verdeckt, und auch der Blick nach der zu seinen Füßen liegenden südlichen Ebene es-Sebaye wird durch vorstehende niedrige Kiehügel einigermaassen beschränkt. — Der östliche Gebirgsstock, den Robinson Dschebel **ed-Deir**, Laborde aber Epistemiberg nennt, ist von nicht viel geringerer Ausdehnung und Höhe. — Mächtiger als beide, sowohl der Ausdehnung wie der Höhe nach, ist der Dschebel

el-Homr. Sein höchster Gipfel im Süden des Gebirgsstockes erhebt sich nach Rusegger's Messung zu 8168 Fuss Höhe über dem Meere.

2. Der **Wady er-Rahah** ist zwar auch vor Robinson von vielen Reisenden gesehen und betreten, aber von keinem besonders beachtet und in seiner Bedeutung für die Configuration der Sinaigruppe erkannt worden. Dies Verdienst gebührt, so sehr auch Laborde es verkleinern möchte (Comment. p. 41 f. im Append.), unstreitig erst Robinson (I, 145 ff.). Vom Pass der Windsättel von N.-W. gen S.-O. in die Ebene hinabsteigend wurde Robinson wie sein Begleiter Smith mächtig ergriffen von dem Anblick, der sich ihnen jetzt unerwartet darbot, und beide brachen unwillkürlich in die Worte aus: „Hier ist Platz genug für ein grosses Lager!“ Vor uns lag, sagt Robinson, „eine schöne breite Ebene, die von rauhen ehrwürdigen Bergen von dunkelm Granit eingeschlossen war: wilde, nackte, gespaltene Spitzen und Kämme von unbeschreiblicher Erhabenheit. Etwa eine halbe Stunde weit nach hinten schloss die kühne, hehre Wand des Horeb, die senkrecht in drohender Majestät sich zu einer Höhe von 1200 bis 1500 F. erhebt, das Ganze. Es war eine herrlich erhabene Umgebung, ganz unerwartet und wie wir Aehnliches nie vorher gesehen; die Gedanken, die in dem Augenblick sich in unsre Seele drängten, waren fast überwältigend.“ Die ganze Ebene ist durchschnittlich $\frac{1}{3}$ bis $\frac{2}{3}$ (engl.) Meilen breit und zwei Meilen lang, umfasst also mehr als eine Quadratmeile (englischen Maasses) Flächeninhalt. Dieser Raum wird aber noch verdoppelt durch einen breiten Einbug im S.-W., der zum W. el-Ledscha führt, so wie im N.-O. durch die nicht viel weniger breite Fläche des W. es-Scheikh, welche unter einem rechten Winkel mit der Ebene er-Rahah zusammenstösst und durch einen tiefen Giessbach von ihr getrennt ist.

3. Die westliche Thalschlucht **W. el-Ledscha** birgt in ihrem Hintergrunde das jetzt verlassene Kloster el-Arbain (d. h. die Vierzig sc. Märtyrer, über welche ein Näheres bei § 45, 1 zu vergleichen ist) mit seinen reichen Olivenpflanzungen. Berühmter ist die östliche Thalschlucht **W. el-Schoeib**, von der aus gewöhnlich der Dschebel Musa bestiegen wird. Schoeib ist der arabische Name Jetro's (§ 11, 7); nach ihm wird das Thal benannt, weil bis dorthin die Heerden dieses Priesterfürsten in Midian auf die Weide getrieben worden sein sollen. Im Schoosse dieses Thales liegt das gastliche Katharinenkloster, das Asyl aller Sinaireisenden mit seinen fruchtbaren Gärten und Anlagen (vgl. Ritter XIV, 598 ff.).

4. Dass am südlichen Fusse des Dschebel Musa eine so weite, ausgedehnte Ebene liege, wie die **Ebene es-Schaye** (Zbai bei Lepsius) sich später erwies, war allen frühern Reisenden, selbst auch dem sorgsam forschenden Robinson, entgangen. Die Ursache dieser auffallenden Thatsache liegt darin, dass von Dschebel Musa herab der Blick in sie kein besonders vortheilhafter ist, indem eine Reihe niedriger Kieshügel am Fusse dieses Berges die Ebene zwar nicht ganz verdeckt, aber doch auch ihre Bedeutung und ihren Umfang nicht gehörig erkennen lässt. Laborde hat das Verdienst, zuerst die Bedeutung dieser Ebene erkannt, und eine wenn auch ungenaue und verkümmerte Darstellung derselben in seine topographische Skizze des Sinai aufgenommen zu haben. Genauer und gründlicher untersuchten W. Krafft und F. A. Strauss die merkwürdige Ebene; vgl. des Letztern Sinai und Golgatha S. 136 und seine handschriftlichen Mittheilungen bei Ritter XIV, 596 ff. „Schroff senkt sich, sagt er, der Sinai gegen 2000 Fuss tief auf niedrige Kieshügel und dann auf eine breite Thalebene hinab, die im O. und S. amphitheatralisch sich erhebt. . . Hatten wir von der Höhe des Dschebel Musa dessen majestätische Lage bewundern müssen, so staunten wir jetzt von der Ebene

aus über die Erhabenheit des Altars Gottes, der in der grossartigsten Form jäh vor uns aufstieg.“ „An der Stelle, wo die Ebene sich mit dem Wady es-Sebaye vereinigt (im S.-O. des Dsch. Musa) beträgt ihre Breite 1400 Fuss, am südwestlichen Fusse des Berges 1800 Fuss, dieselbe Breite hat sie in der Mitte; ihre Länge von O. nach W. beträgt 12,000 Fuss. Ihr Flächenraum ist also noch grösser als der der Ebene er-Raha (nach Robinson I, 156 hat diese 2700 Fuss in der Breite und 7000 Fuss in der Länge — freilich erlangt dieser Raum durch Hinzunahme der weiten Fläche des W. es-Scheikh fast die doppelte Ausdehnung). Nach Süden hin erhebt sich die Ebene es-Sebaye sehr allmählig, und auch die sie südlich begrenzenden Berge erheben sich sehr sanft und erreichen keine bedeutenden Höhen“, so dass sie mit diesen Bergen ein natürliches Amphitheater um den majestätischen Mosesberg herum bildet.

Graul (II, 218) schreibt: „Ich stieg über die Vorberge, die dem Dsch. Musa angelagert sind, und gelangte nicht ohne Beschwerde in die Thalebene Sebayeh, die sich in der Nähe bei Weitem stattlicher ausnahm, als sie mir von der Spitze des Dsch. Musa aus erschienen war. Ich wandte mich rechts hinauf mit dem guten Vorsatze, meine Wandrung so lange fortzusetzen, bis die Spitze des Dsch. Musa verschwinden würde. Da ich aber so ziemlich nüchtern ausgegangen war und die Sonne sehr heiss brannte, so wandte ich auf einer Stelle um, wo noch lange keine Aussicht dazu vorhanden zu sein schien; der Weg stieg immer höher hinauf zwischen den Bergen. Von da zurückkehrend zählte ich 1500 Schritt auf theilweis hügeligem und stets sanft absteigendem Thalboden, und dann andre 1500 Schritt auf ebenem Boden bis zu dem Punkte, wo das Wady Sebayeh den Dsch. ed-Deir umbiegt, und die Spitze des Dsch. Musa auf eine kleine Strecke verschwindet. Ich ging, nachdem sie wieder frei hervorgetreten, noch etwa 1500 Schritt in das Wady Sebayeh hinein, und noch immer liess sich nicht absehen, wo sie sich wieder verbergen würde. Das Wady hat eine Breite von 2—400 Schritt, die sanfte Lehne der östlichen Bergeinfassung ungerechnet.“

§ 44. Wo in den Thälern und Ebenen, die wir an der Hand kundiger Führer durchwandert haben, sind nun die Stationen Dofkah, Alusch und Rafidim, wo der Lagerplatz in der Wüste Sinai zu suchen? — und welcher der Wüstenriesen, die wir kennen gelernt haben, ist der Gesetzesberg, der Berg Gottes in Horeb? Für die nähere Bestimmung von Dofkah und Alusch fehlen alle Anhaltspunkte, und viel besser steht es auch nicht mit der Station Rafidim. Nur so viel lässt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten, dass alle drei innerhalb des Weges, der uns von der Meeresebene el-Kaa aus bis zum Dschebel Musa geführt hat, liegen müssen. Nicht einmal aus der Zahl der Stationen verglichen mit der Länge des Weges dürfen wir uns erlauben, einen ungefähren Schluss auf die Entfernung derselben von einander zu machen, da uns unsre frühern Untersuchungen überzeugend belehrt haben, wie ungleich die Entfernung zwischen den einzelnen Stationen war: bald kaum eine Tagereise, bald drei und vielleicht noch mehr Tagereisen lang. Zu Rafidim fehlt es an Wasser und Moseh schlägt einen Wasserquell aus dem Felsen hervor. Aber was fördert uns das? Solcher Felsen, an denen

dies hätte geschehen sein können, bietet der Weg tausende dar; wir wissen nicht einmal, sollen wir auf Grund dieser Angabe eine besonders wasserleere Stätte suchen, die das Murren Israels uns begreiflich machen könnte; oder eine besonders wasserreiche Gegend, die dem Bewässerungswunder Moseh's entspräche? Denn wer sagt uns, ob der Quell, den Moseh aus dem Felsen hervorrief, nur für die Zeit des Aufenthaltes zu Rafidim, oder auch für zukünftige Zeiten fließen sollte. Weiter lesen wir von der Schlacht Israels gegen Amalek und von einem Hügel, wo Moseh das Schlachtfeld überschauend stand. Aber der Wady Feiran und nicht minder der Wady es-Scheikh sind fast durchweg so breit, und der Hügel sind so viele auf diesem Weg, dass es unmöglich ist, irgend einen Punkt auf dem Wege mit nicht voreingenommener Zuversicht als besser denn alle übrigen dazu passend hervorzuheben. Und ist es denn überhaupt auch unerlässlich, für einen solchen räuberischen Beduinenüberfall eine besonders weite und ausgedehnte Fläche als Schlachtfeld vorauszusetzen? Damit sind aber alle speciellen Data erschöpft, aus welchen wir hoffen könnten, Anhaltspunkte für die Bestimmung Rafidim's zu gewinnen. Es scheint also, dass wir für immer auf die Hoffnung verzichten müssen, die Stätte wiederzufinden, wo der Fels den Murrenden Wasser, und der erhobene Stab Moseh's den Kämpfenden Sieg gab. Nur eine Hoffnung bliebe noch als möglich, nämlich die, dass vielleicht noch einmal die alten Namen: Dofkah, Alusch, Rafidim (wofür es sonst manche Analoga giebt), ganz unerwartet aus dem Munde der Beduinen als treu bewahrte Reminiscenzen der ältesten Zeit auftauchten. Aber auch das werden wir kaum noch als möglich bezeichnen können, — in dem Theile der Halbinsel, der der bewohnteste und besuchteste ist, wo die Reisenden sich 1000mal jeden kleinsten Nebenwady, jede Schlucht, jeden Fels, jeden Hügel haben nennen lassen, ohne je einen Anklang an die alten Namen vernommen zu haben.

1. Unter den oben beschriebenen Umständen begnügen wir uns, die Vermuthungen der namhaftesten Reisenden und Ansleger über die **Lage von Rafidim** übersichtlich zusammenzustellen. Die westlichste Stellung unter Allen muss, da er den Serbäl für den Gesetzesberg erklärt hat, Lepsius der Station Rafidim anweisen. Er verlegt sie nach el-Hessun (§ 42, 3), wo der Feiranbach plötzlich hinter einer Felsenspalte verschwindet und nicht wieder zum Vorschein kommt. Dorthin, meint er, an diese ihm wohlbekannte Stelle, führte Moseh das murrende Volk, und liess es hier zuerst Urgebirgswasser schmecken. Darauf reducirt sich das ganze Wunder zu Massah und Meribah (§ 41, 1). Aber auch abgesehen von der Trivialität dieser Wundererklärung, kann diese Ansicht nicht bestehen, denn die Urkunde führt uns an den Anfang, nicht an das Ende eines Quellflusses, und schon Ritter (XIV, 740) hat treffend entgegnet: „Unmöglich konnte Mosis Stab das Wasser da hervorschlagen, wo es sich in die Erde verliert, sondern da, wo es zu fließen beginnt, sobald das Wasser des Wady Feiran überhaupt für

den Mosesquell gelten soll.“ Das eine halbe Stunde hinter el-Hessun beginnende Paradis zwischen den beiden Hügeln Hererat und el-Buëb (§ 42, 3) hält Lepsius für das damalige Besitzthum der Amalekiter, welche in der Furcht, Israel möge beabsichtigen, sie daraus zu verdrängen, Grund genug zum feindseligen Auftreten gegen Israel hatten. Weiter beruft sich Lepsius darauf, dass auch schon Eusebius und Hieronymus Rafidim ἔγγυς Φαράν (prope Pharan) verlegt haben. Den zwingendsten Grund für seine Annahme findet er aber darin, dass Massah und Meribah ein „Fels in Horeb“ war, und dass Jetro hier seinen Schwiegersohn am „Berge Gottes in Horeb“ d. h. am Gesetzesberge (= Serbäl) besuchte (§ 41, 4; 45, 3).

K. Ritter glaubt dagegen Rafidim weiter hinauf, eben in der fruchtbarsten Partie des Thales zwischen Hererat und el-Buëb suchen zu müssen (XIV, 739 ff.). Dann wäre etwa der Hügel Hererat die Stätte, auf der Moseh stand, als Israel gegen Amalek kämpfte, und der Fels Massah und Meribah identisch mit dem engen Felsenthore el-Buëb (§ 42, 3), wo der Bach Feirans plötzlich aus den Felsen hervortritt. Heutzutage freilich entsteht dieser Bach auf natürliche Weise aus dem Zusammenfluss der Gewässer des Wady es-Scheikh. Sollte aber nicht etwa „Mosis Stab erst am engen Felsenthore el-Buëb dem Wasserbach seinen Durchgang durch Wady Feiran gebahnt haben?“ Dann „würde in diesem noch kein Culturthal wie später, noch kein solches Kleinod für Amaleks Söhne zu vertheidigen gewesen sein“. Denn „war dies der Fall, so verdankt das Culturthal des W. Feiran seine Ueppigkeit und seinen Anbau erst der nachmosaischen Zeit“. Der Berg Gottes zu Rafidim, wo Jetro den Moseh besuchte, muss dann, meint Ritter, freilich der Serbäl sein, und es sind zwei Berge Gottes zu unterscheiden, der Serbäl, der Berg heidnischen Gottesdienstes, und der Dschebel Musa, der erst später durch die Gesetzespromulgation zum Berge (des wahren) Gottes wurde (vgl. § 41, 4). Dass bei Gelegenheit des Felsens, welcher Wasser gab, schon der Horeb genannt wird (17, 6), erklärt Ritter daraus, dass der Name Horeb im Pentateuche die gesammte sinaitische Gebirgsgruppe bis zu ihren äussersten Vorbergen bezeichne (§ 45, 1).

Noch weiter hinauf des Weges durch den Wady es-Scheikh gehen Robinson und mit ihm Laborde, Raumer etc., um Rafidim aufzusuchen, und finden es dann entweder zwischen den beiden Defilé's von Mokad Seidna Musa und Abu Suweirah (§ 42, 5), wie Laborde, oder wie Robinson, da wo oberhalb des Brunnens Abu-Suweirah das Thal sich wieder zu einer grossen Ebene erweitert, etwa 5 Stunden von der Stelle entfernt, wo der Wady es-Scheikh von der Ebene er-Rahah ausgeht. Dies entspricht, sagt Robinson, genau der Angabe, dass Rafidim die letzte Station vor der Lagerung in der Wüste Sinai war, und auch die Bezeichnung des Felsens als „in Horeb“, so wie der Besuch Jetro's zu Rafidim „am Berge Gottes“ wäre erklärlich, da hier die unmittelbaren Vorberge des Sinai beginnen und das Volk sich schon im Bereiche des Gesetzesberges befand. Nur einen Einwand, der gegen diese Ansicht gemacht werden könnte, kennt Robinson, „nämlich den, dass weder hier, noch auf dem ganzen Striche durch den W. es-Scheikh gegenwärtig ein besonderer Wassermangel stattfindet.“ — Diese Schwierigkeit kann er nicht anders lösen, „als durch die Annahme, dass, da das Volk längere Zeit zu Raphidim geblieben zu sein scheint, der geringe Wasservorrath (des Brunnens Abu-Suweirah) bald erschöpft war.“

Am weitesten und entschieden unzulässig rückt die Legende des Sinaiklosters mit der Lage von Rafidim hinauf. Sie bezeichnet nämlich einen mächtigen Felsblock, der in der westlichen Seitenschlucht des Horeb, dem W. el-Ledscha (§ 43, 3), liegt, als den Fels, aus welchem Moseh's Stab Wasser hervorrief.

§ 45. Die interessanteste aber, und wichtigste Frage unter allen, die wir hier zu erörtern haben, ist die, welches ist der Berg oder Berggipfel, auf den Jehovah unter Donner und Blitz mit mächtigem Posaunenschall herabfuhr im Feuer und mit Donnerstimme dem versammelten Volke das Grundgesetz des Bundes verkündete (Exod. 19, 16 ff.)? welches der Lagerungsplatz des Volkes in der „Wüste Sinai“ und die Stätte, wohin Moseh das Volk „Gott entgegenführte aus dem Lager“ (19, 17), und von wo das Volk zurückfloh und von ferne trat, „als es den Donner und die Flammen und den Posaunenschall und den rauchenden Berg sah“ (20, 14 [18])?

Wir haben allen Grund, die mit so viel Aufwand von Beredsamkeit und Ueberredungskünsten durch Lepsius aufgebrachte Meinung, dass der Serbäl der Gesetzesberg sei, weit von uns zu weisen, andrer Zumuthungen entdeckungssüchtiger Reisenden vollends zu geschweigen. Eine besonnene Prüfung der biblischen Angaben verbunden mit einer umsichtigen Vergleichung der Localitäten ¹⁾ und eine billige Berücksichtigung der hier keineswegs (wie sonst häufig) so bodenlosen Tradition ²⁾ nöthigt uns unabweislich dazu, dem Gebirgsstocke des Dschebel Musa (§ 43, 1) ³⁾ den Preis zuzuerkennen. Nur das könnte noch fraglich sein, ob wir mit Robinson den nördlichen Gipfel desselben, den Räs es-Sufsäfeh ⁴⁾, oder mit der Tradition und vielen neuern Forschern den südlichen Gipfel, nämlich den Dschebel Musa als die Stätte ansehen sollen, wo der Herr hinabfuhr im Feuer. Zu einer sichern Entscheidung dieses streitigen Punctes kann uns nur eine umsichtige Untersuchung der umliegenden Thäler und Ebenen führen. Und glücklicherweise ist durch die neuesten Forschungen der Reisenden unsere Kenntniss der Localität so wesentlich bereichert worden, dass wir jetzt mit ziemlicher Sicherheit behaupten können: der Lagerplatz in der Wüste Sinai war die Ebene er-Rahah mit den Thälern und Triften in ihrer Umgebung, der Berg der Gesetzespromulgation der Dschebel Musa, und die Stätte, wohin Moseh das Volk Gott entgegenführte, die Ebene es-Sebaye ⁵⁾.

1. Der Gebrauch der **Namen Sinai und Horeb** (Choreb) ist von jeher sehr schwankend gewesen. Den pentateuchischen und überhaupt biblischen Gebrauch der Namen haben Hengstenberg (Beitr. III, 396) und Robinson (I, 197. 427 ff.) mit Zustimmung Rödiger's (zu Wellstedt's Reise II, 89—91 n. 82) und Ritter's (XIV, 743) so bestimmt, dass sie den Namen Horeb als die ursprüngliche Benennung der ganzen Gebirgsgruppe, Sinai dagegen als den Namen des einzelnen (Gesetzes-) Berges ansehen, während Gesenius (zu Burckhardt p. 1078) das Umgekehrte behauptet, und Lepsius (Briefe S. 352. 439) darauf besteht, dass beide Namen fortwährend mit völlig gleicher Geltung als Bezeichnung des Gesetzesberges gebraucht seien. Zunächst steht fest, dass wenn einer von beiden Namen der umfassendere war, dies nur der Name Choreb sein

kann, denn nirgends im ganzen alten Testament wird der Name Sinai angewandt, wo man durch den Zusammenhang genöthigt wäre, an die gesammte Gebirgsgruppe zu denken, während der umgekehrte Fall unläugbar in Exod. 17, 6 vorliegt. Wenn hier der Fels Massah und Meribah als ein „Fels in Horeb“ bezeichnet wird, so kann man nicht an den Gesetzesberg, sondern nur an die Vorberge der ganzen sinaitischen Gebirgsgruppe denken, da Rafidim (wo jener Fels lag) und die Wüste Sinai (am Fusse des Gesetzesberges) zwei verschiedene, durch wenigstens eine Tagereise getrennte Stationen waren (19, 2). Diese umfassendere und daher unbestimmtere Geltung des Namens Choreb bestätigt sich auch durch Exod. 3, 1: „Moseh trieb die Schafe Jetro's zum Berge Gottes nach Choreb zu (חֹרֶבֶר)“, wo nicht der einzelne Berg, sondern die Gebirgsgegend Choreb heisst. Dass aber der Name Sinai ursprünglich und eigentlich den einzelnen Berg bezeichnet, ergibt sich unter Andern auch daraus, dass nirgends die Ebene an seinem Fusse „Wüste Choreb“, sondern immer und ausnahmslos „Wüste Sinai“ genannt wird. Andererseits steht es freilich auch unzweifelhaft fest, dass der Name Choreb oft gebraucht wird, wo man nur an den einzelnen Gesetzesberg denken kann, und dies wird in den spätern Büchern sogar die vorherrschende Bezeichnung. Eine solche Verwechselung der Namen hat an sich nichts Auffallendes, zumal sie sich, wie Hengstenberg nachgewiesen hat, an ein bestimmtes Gesetz bindet. Während des ganzen Aufenthaltes am Gesetzesberge, wo die Umgebung so vieler andern Berge eine Besondrung forderte, heisst der Gesetzesberg (mit einer einzigen Ausnahme in Exod. 33, 6) Sinai. Nachdem aber die Israeliten jene Gegend verlassen, wird, namentlich durch das ganze Deuteronomium hindurch (mit Ausnahme von Deut. 33, 2) die Gesetzesstätte Choreb genannt. Das Bedürfniss der Besondrung des Berges, welches durch die unmittelbare Nähe hervorgerufen war, ist nun zurückgetreten, und der geläufigere, allgemeinere Name tritt wieder ein. — Vielleicht war der Name Choreb ägyptischen, Sinai einheimischen Ursprungs; woraus sich die allgemeinere und unbestimmtere Geltung des ersteren sehr leicht erklären liesse. — In den spätern Büchern des alten Testaments werden beide Namen promiscue (doch vorherrschend Choreb) gebraucht. Im neuen Testament kommt nur Sinai vor, ebenso bei Josephus. Seit den Kreuzzügen schwankten die Reisenden sehr in der Anwendung beider Namen. Seit dem vorigen Jahrhundert hat sich aber dies Schwanken dahin fixirt, dass man christlicherseits den Dschebel Musa Sinai, den nördlichen Theil desselben Gebirgsstockes aber Horeb zu nennen pflegt.

2. Es hat allerdings seine volle Wahrheit, wenn K. Ritter (XIV, 729 f.) in Beziehung auf die Frage nach der Continuität der **Tradition von der Lage des Gesetzesberges** bemerkt: „Die grossartigen Erlebnisse des Volkes Israel am Sinai sollten den unmittelbaren Nachkommen, dem Volke am Jordan, in ganz andern als bloss den localen, nämlich den erhabensten, religiösen Beziehungen auf ihr ewiges Heil vor die Seele treten, weshalb die vorübergehenden terrestrischen Beziehungen nur so eben angedeutet zu werden brauchten, um die kurzen Zeitmomente nur einigermaassen an die Localverhältnisse ihres Durchzugs zu knüpfen, auf die offenbar in ihren Specialitäten kein zu grosses Gewicht gelegt ward, da Jehovah nicht am Sinai und in der Wüste zurückblieb, sondern mit seinem Volke Israel nach Kanaan und auf Zion einwanderte. Deshalb ist auch der Blick Israels durch alle Folgezeit, obwohl auf das Gesetz gerichtet, doch nicht auf den Gesetzesberg zurückgewendet und an ihn gefesselt. Denn an dem einzelnen Berge haftet die erhabene Begebenheit nicht... Auch ist der einzelne Berg Sinai niemals, gleich Heiligthümern bei andern Völkern, ein Gegenstand ihrer Verehrung oder ihrer Wallfahrten geworden.“ — Allein so weit geht sicher die Wahrheit

dieses Ausspruches nicht, dass dadurch alles Interesse des spätern Israel an der Localität des Gesetzesberges und die Kenntniss derselben abgeschnitten oder allmählig erloschen zu denken sei. Die häufigen Erwähnungen des Gesetzesberges bei den Psalmisten und den Propheten mussten auch die Frage, wo derselbe gelegen, aufrecht erhalten und stets neu beleben. Es ist nicht an dem, dass das Volk Israel so spiritualistisch gesinnt gewesen sei, oder hätte sein sollen, dass diese Frage fortan kein Interesse mehr hätte haben sollen. Die durch die Erlebnisse der Patriarchen Abraham, Isaak und Jakob geheiligten Stätten im heiligen Lande hatten z. B., dafür haben wir Zeugnisse genug, für das Geschlecht ihrer Nachkommen fortwährend ein bedeutendes Interesse (zum Theil sogar mehr, als recht war), und sollten es (natürlich in den rechten Schranken) haben. Die Genesis mit ihren anschaulichen Schildrungen patriarchalischer Erlebnisse bezweckte offenbar eine Erhaltung und Belebung dieses Interesses. Abraham hat den Grund dazu gelegt durch den Kauf des Erbbegräbnisses zu Makpelah (Bd. I § 66); Moriah und Betel und Mahanaim und viele andre durch Gottesbezeugungen geheiligte Stätten forderten schon durch ihre Namen dazu auf. Der Tempel zu Moriah wurde auf einer Stätte gegründet, die schon durch den Höhepunct im Leben Abrahams dazu markirt worden war; Jerobeam wählte für seinen Kälberdienst Betel, gewiss auch, um ihm durch die Erinnerung, welche dieser Name weckte, eine Folie zu geben; und der Höhendienst konnte sogar durch die Hinweisung darauf, dass die Stammväter auf denselben Höhen geopfert, eine Opposition gegen den Tempeldienst begründen. Eine ähnliche Stellung des Volksgeistes werden wir, auch ohne specielle Zeugnisse dafür, in Beziehung auf die Stätte der Gesetzespromulgation voraussetzen müssen. Und solche Zeugnisse fehlen nicht einmal gänzlich. Elias pilgert nach dem Berge, wo Jehovah in seiner Majestät dem Volke das Gesetz gegeben, um dort seinem Gotte zu klagen, wie das Volk seiner Zeit vom Gesetze abgefallen sei. Elias und seine Zeit kannten also ohne Zweifel noch die Localität dieser heiligen Stätte (vgl. 1 Kön. 19, 8). Der Apostel Paulus wusste sogar den Namen anzugeben, den der Gesetzesberg zu seiner Zeit bei den einheimischen Arabern hatte (Gal. 4, 25: Denn Hagar heisset bei den Arabern der Berg Sinai). Er selbst war in Arabien gewesen (Gal. 1, 17), hatte vielleicht selbst den Berg bestiegen mit ähnlichen Gefühlen, mit welchen Elias vordem ihn betreten hatte, denn auch er hatte wie Elias über Hartherzigkeit und Verfolgung seines Volkes zu klagen. Wir können annehmen, dass auch er die Lage des Berges noch kannte, oder zu kennen meinte. In Arabien bildeten sich sehr früh, schon im 2. Jahrh., christliche Gemeinden, und christliche Einsiedler zogen sich in die durch die grossen Thaten Gottes an seinem Volke geheiligten Berge und Schluchten von der Welt zurück. Dionysius von Alexandrien erwähnt (um 250), dass das Sinaigebirge die Zufluchtsstätte der ägyptischen Christen in Zeiten der Verfolgungen gewesen sei, und dass die dort hausenden Saracenen dieselben häufig zu Sklaven gemacht hätten (Euseb. h. e. 6, 42). Im 4. Jahrhundert erfahren wir aus vielen Zeugnissen, dass der Berg Sinai der Sitz vieler Eremiten war, die obwohl in abgesonderten Zellen wohnend, doch unter einem gemeinsamen Oberhaupte in regem Verkehr mit einander standen. Eins dieser Eremitenhäupter war der Aegypter Sylvanus (ums J. 365), der auf dem Sinai sich einen Garten angelegt hatte, den er bebaute und bewässerte. Im J. 373 machte der Mönch Makarius eine Wallfahrt nach dem Sinai und erreichte denselben 18 Tage nach seiner Abreise von Jerusalem. Er traf eine Menge Anachoreten dort an und erlebte einen Ueberfall der Saracenen, der vierzig frommen Vätern das Leben kostete. Solche Blutbäder wiederholten sich häufiger, so namentlich zur Zeit des Nilus, der mit seinem Sohne Theodulus unter den Anachoreten des Sinai wohnte, und uns selbst eine Be-

schreibung des Ueberfalls hinterlassen hat, welchem er selbst zwar entkam, während sein Sohn als Gefangener weggeschleppt und später erst vom Bischof von Elusa losgekauft wurde (ums J. 390). Um dieselbe Zeit ist Pharan im Feiranthale der Mittelpunkt eines blühenden christlichen Bisthums. Aus der Mitte des 5. Jahrhunderts haben wir einen Brief vom Kaiser Marcian an den Bischof Makarius, die Archimandriten und Mönche auf dem Sinai, mit der Warnung vor der Verführung eines Ketzers Theodosius, der nach dem Concil von Chalcedon in das Sinaigebirge geflohen war. Im J. 548 unterschrieb auf einer Synode zu Konstantinopel ein Theonas, Presbyter montis Sinai als Legat dieses Berges und der Kirche zu Pharan und zu Raithou (= Elim). Auf dem fünften ökumenischen Concil zu Konstantinopel (553) unterzeichnete ein Constantinus, Episcopus Sinai etc. (vgl. die nähern Nachweisungen bei Robinson I, 200 ff. und bei Ritter XIV, 12 ff.). — Auf Grund all dieser Thatsachen, die übrigens sämmtlich jeder nähern Angabe ermangeln, woraus wir schliessen könnten, welcher Berg gemeint war, möchte vielleicht die Behauptung nicht allzu gewagt erscheinen, dass vermittelt continuirlicher Tradition sich das Bewusstsein von der richtigen Lage des Sinai bis in die Zeiten Justinian's gar wohl erhalten haben könne. Aber gerade in dieser Zeit treten unläugbar zwei verschiedene Angaben von der Lage des heiligen Berges hervor. Kosmas Indikopleustes identificirt ihn offenbar mit dem Serbâl, wenn er ihn sechs Milliarien ($1\frac{1}{2}$ deutsche Meilen) von der Stadt Pharan entfernt sein lässt (bei Montfaucon Coll. nova T. II L. III p. 196: *εἰς Χωρὴν τὸ ὄρος, τοῦτ' ἐστὶν ἐν τῷ Σινάῳ, ἐγγὺς ὄντι τῆς Φαράν ὡς ἀπὸ μιλίων ἑξ.*), was ausserdem auch noch durch seine Bemerkungen über die Inschriften (vgl. bei § 42, 2) ausser Zweifel gesetzt wird. Und doch hatten schon vorher gewichtige Autoritäten thatsächlich für die Identität des Dschebel Musa mit dem Gesetzesberge entschieden. Nach der Tradition des jetzigen Sinaiklosters im W. Schoeib ist Justinian I. der Erbauer dieses Klosters (im J. 527), das er an der Stelle errichtete, wo schon lange vorher Helena eine kleine Kirche gebaut hatte. Das Wesentliche aus dieser Sage, nämlich der Bau einer grossen Kirche in einem Sinaithale für die dortigen zahlreichen Mönche, wird von dem fast gleichzeitigen Geschichtschreiber Prokopius bestätigt (de aedificiis Justin. 5, 8). Er berichtet, dass die Kirche nicht auf dem Gipfel habe gebaut werden können, sondern weit tiefer angelegt worden sei, weil Niemand über Nacht, wegen des fortdauernden Getüses und andrer übernatürlichen Erscheinungen, dort aushalten könne. Es ist ohne Zweifel die noch stehende Kirche, die den Namen der Verklärung trägt. Am Fusse des Berges baute derselbe Kaiser nach Prokop eine starke Festung, die er mit einer ausgewählten Besatzung versah, um die Einfälle der Saracenen zu verhindern. Bestimmter noch lautet das glaubwürdige Zeugniß des Patriarchen Eutychius von Alex. im 9. Jahrh. Er berichtet, Justinian habe ein befestigtes Kloster am Sinai zu bauen befohlen, welches den ehemaligen, von den Anachoreten zu ihrem Schutze angelegten Thurm mit der Kapelle in sich begriff, um die Mönche vor den räuberischen Einfällen der Ismaeliten zu schützen (Eutych. Annales ed. Pococke II p. 160 f.). Est ist wahrscheinlich das noch jetzt stehende (wenn auch im Mittelalter umgebaute) Kloster, das Prokop mit einer Feste verwechselt hat. Alle diese Angaben bestätigen sich auch durch das Itinerarium des Märtyrers Antoninus, der gegen Ende des 6. Jahrh. zum Sinai pilgerte. Seine Angaben lassen nicht die Möglichkeit eines Zweifels, dass der Dschebel Musa gemeint sei (Ritter XIV, 30), und dadurch gewinnen auch die Angaben von der Kirche der Helena, und die Localität des Ueberfalls, den Nilus beschreibt, eine solche Bestimmtheit, dass an ihrer Lage auf oder an dem Dschebel Musa nicht mehr zu zweifeln ist. So erweist es sich denn, dass von Helena's Zeiten an die allgemeine Meinung die war, dass der Sinai eben da läge, wo die Tradition ihn

noch heute hinverlegt, und es kann nicht mehr als unbesonnen gelten, wenn wir es für möglich halten, dass diese Tradition rückwärts durch Paulus und Elias bis auf Moseh zurückgeführt werden könne. —

Aber wie kam der Indienfahrer bei so allgemeiner und so altbegründeter Uebereinstimmung zu seiner entgegenstehenden Meinung? Ritter (XIV, 31) spricht die Vermuthung aus, dass „vielleicht in Konstantinopel und Alexandrien eine verschiedene Tradition oder Parteiansicht darüber bei Klosterstiftungen und Mönchen stattgefunden habe, die aus einer Eifersucht hervorgehen konnte, der einen oder andern Localität in der Heilighaltung den Vorrang zu vindiciren. Die byzantinische Ansicht, so kaiserlich unterstützt, konnte natürlich wohl den Sieg über die ägyptische Ansicht davon tragen.“ Aber wir finden nirgends die mindeste Andeutung auf ein solches Verhältniss, das in der That auch an sich wenig Wahrscheinlichkeit hat. Es kann sich bloss auf den jedenfalls schwachen Grund stützen, dass Kosmas ein „ägyptischer“ Mönch war. Diese Verschiedenheit der „Parteiansichten“ zwischen den Rivalen am Bosphorus und am Nil müsste schon seit den Zeiten des Dionysius von Alexandrien und der Kaiserin-Mutter Helena bestanden, und sich dreihundert Jahre lang erhalten haben. Dann, sollte man aber meinen, würde sich doch bei den vielfachen Reibungen zwischen Byzanz und Alexandrien, und noch mehr bei den sehr zahlreichen und zum Theil sehr ausführlichen Erwähnungen der Sinai-Anachoreten, irgendwo eine Spur davon finden. Alle Nachrichten vor Kosmas kennen nur einen Sinai, nämlich den, wo Justinian das Kloster baute; sie haben keine Ahnung davon, dass noch eine andre Gegend Anspruch darauf mache, der Schauplatz der grössten That Gottes an Israel zu sein. Auch Eutyches, der als Aegypter jedenfalls die alexandrinische „Parteiansicht“ kannte und wahrscheinlich auch theilte, der obendrein die genaueste Kenntniss der Dinge hatte, weiss nicht das Mindeste davon, dass man den Sinai anderswo suchen könne, oder je gesucht habe, als da, wo Justinian seine Klostersveste baute. Der Anspruch des Serbäl auf die Ehre, der Gesetzesberg zu sein, kann erst spät, nicht lange vor Kosmas' Zeiten, entstanden sein, er kann nur auf einem beschränkten Boden Raum, nur in einem beschränkten Kreise Beifall gefunden haben. Wir werden daher schwerlich irren, wenn wir die Entstehung dieser Ansicht nach Pharan verlegen. Pharan war anfangs eine heidnische Stadt, ihre Gründung in der Nähe des Serbäl verdankt sie gewiss nicht einer jehovistischen (vielleicht, wenn überhaupt, eher einer baalitischen oder sabäischen) Heiligkeit des Serbäl, sondern ohne Zweifel der paradisischen Fruchtbarkeit des Feiranthales, dieses „köstlichsten Kleinodes“ der ganzen Halbinsel. Aber Pharan wurde allmählig zu einer christlichen Stadt, zum Mittelpunkte eines blühenden Bisthums. Was war natürlicher, als dass die Stadt, die jedenfalls auf dem Wege lag, den das Volk Gottes unter Moseh's Leitung einst gezogen war, möglichst viele Reminiscenzen (und vor allen die grösste und herrlichste) aus den grossen Thaten Gottes an Israel in ihre unmittelbare Nähe zu fixiren suchte? Aber viel Beifall, wenigstens nicht in weitem Kreisen (weder zu Byzanz noch zu Alexandrien), können ihre Meinungen nicht gefunden haben, wahrscheinlich, weil die Ueberzeugung, dass der Dschebel Musa der Gesetzesberg war, zu alt-, fest- und tiefbegründet, zu allgemein verbreitet und anerkannt war. So wenig fand ihre Meinung in weitem Kreisen Anklang, dass schwerlich eine Kunde davon zu uns gekommen sein würde, wenn nicht ein leichtgläubiger Mönch aus dem 6. Jahrh., der wahrscheinlich selbst nicht weiter kam, als bis nach Pharan, sich hätte überreden lassen, die daselbst herrschende Meinung sei die richtige, wozu der unmittelbare Eindruck, den der Anblick des majestätischen Serbäl auf ihn machen musste, auch wohl das Seinige beitragen mochte.

Lepsius hat sich nun zwar alle Mühe gegeben (S. 445 ff.), die oben angeführten Zeugnisse für das Alter der heutigen Tradition zu entkräften, und insonderheit glaublich zu machen, dass das Sinaikloster nicht von Justinian gebaut sein könne, dass vielmehr die ganze Tradition mit sammt dem Kloster erst im 11. Jahrh. entstanden sei. Aber die ganze Kunst der Beweisführung besteht bloss darin, den Kosmas Indikopleustes für allein glaubwürdig zu erklären und die übrigen Zeugnisse als unecht oder unzuverlässig zu verdächtigen. Auf Prokop sich stützend, behauptet er, Justinian habe bloss zu strategischen Zwecken eine Festung am Dschebel Musa bauen lassen, ohne alle Rücksicht auf die angebliche Mosaität der Stätte etc.

3. Durch die nach dem Serbäl hinweisenden Inschriften (§ 42, 2) irregeleitet, die er für christlichen Ursprungs hielt, sprach Burckhardt (nach der Citation bei Lepsius p. 418) als seine Ueberzeugung aus: I am persuaded that Mount Serbal was at one period the chief place of pilgrimage in the peninsula: and that then considered the mountain where Moses received the tables of the law; though I am equally convinced, from a perusal of the Scriptures, that the Israelites encamped in the Upper Sinai, and that either Djebel Mousa or Mount St. Catherine is the real Horeb. Seitdem liessen sich mehrere, wenn auch immer sehr vereinzelte Stimmen vernehmen, die den Sinai nach dem Serbäl verlegt wissen wollten. Nach Kutscheits Angabe (in Bruns' Repert. 1846. II p. 12) war der Engländer Hugues der Letzte, der in seinem 1841 zu London erschienenen Bibelatlas die Gesetzespromulgation dem Sinai vindicirte. Da trat im Jahre 1846 Lepsius mit dem Anspruch auf, nicht nur zum erstenmal seit tausend Jahren die wahre Lage des Sinai im Serbäl wiederentdeckt, sondern sie auch für alle Zeiten unzweifelhaft festgestellt zu haben (s. Reise S. 11—50). Und noch im J. 1852 (Briefe S. 340 ff. 417 ff.) hat er, obwohl Ritter, der Meister in diesem Fache, seine Ansicht nicht adoptirt, sondern vielmehr die gewichtigsten Bedenken gegen dieselbe vorgebracht hat (XIV, 736 ff.), sie von Neuem in beredter Sprache vertheidigt*). Bis jetzt hat seine Hypothese, trotz ihrer wiederholten Vertheidigung, wenig Glück gemacht. Robinson hat sie (Biblioth. sacra Vol. IV p. 381 ff.) mit Entschiedenheit zurückgewiesen. Beachtungswerth ist auch das Geständniss von Dieterici (II, 53 f.): „Herr Prof. Lepsius hatte selbst die Güte

*) Die allerdings etwas leidenschaftlich gehaltene Streitschrift von Kutscheit hat Lepsius keiner Beachtung gewürdigt. Auf Ritter's Bedenken ist er dagegen theilweise eingegangen. Dass derselbe trotz seiner Beweisführung des Gegentheils noch immer an der alt hergebrachten Ansicht festhält, entschuldigt er folgendermaassen (S. 427): „Ritter's Darstellung musste sich nothwendig von vorn herein für eine der beiden Ansichten entscheiden. Dabei konnte natürlich die neue (?) beim letzten Abschluss der bedeutenden Vorarbeiten dargebotene Ansicht, welche der bisherigen seit einem Jahrtausend unbezweifelten und alle neuern Reisebeschreiber beherrschenden Annahme zum erstenmale (?) in einem gelegentlich und nothwendig unvollkommenen Reiseberichte entgegentrat, um so weniger Anspruch auf eine Bevorzugung machen, als sie noch von keiner Seite kritisch geprüft, noch von spätern Reisenden in Betracht gezogen war.“ Wir gestehen gerne, von der wissenschaftlichen Treue und Gewissenhaftigkeit eines Mannes wie Ritter eine bessere Meinung zu haben, und halten uns überzeugt, dass Ritter auch noch „beim Abschluss der bedeutenden Vorarbeiten“ (die übrigens mit dieser Frage nur wenig zu thun hatten) nicht die Mühe geschenkt haben würde, nöthigenfalls noch die betreffenden Stellen zu ändern.

gehabt, mir vor meiner Abreise seine Schrift mitzugeben. Ich fand bei meiner Reise seine Schrift in vielen Puncten so vortrefflich, dass ich darnach zu reisen beschloss. Ich war im Voraus fast schon entschlossen, den Serbäl für den Sinai zu nehmen, bin aber nach meiner Besteigung des Serbäl ganz andrer Meinung geworden.“

Doch prüfen wir Lepsius' Gründe und Gegengründe. Zuvörderst meint er, der herrschenden Ansicht ihre Hauptstütze zu entreissen, indem er sie für eine spät entstandene Mönchsfabel erklärt. Wie sehr er dabei im Unrechte ist, ergibt sich aus dem Vorigen. Dann stellt er es als ein unter allen Umständen festzuhaltendes Axiom auf, dass die allgemeinen geographischen Zustände der Halbinsel seit Moseh's Zeit wesentlich dieselben geblieben seien, dass insonderheit die Verhältnisse und das Maass von Fruchtbarkeit und Unfruchtbarkeit noch jetzt dasselbe sei, wie damals, — und meint, wer zu der entgegengesetzten Annahme seine Zuflucht nimmt, könne freilich Alles beweisen, bewaise aber eben darum nichts. Das mag K. Ritter sich zu Gemüthe nehmen, der nicht nur an unzähligen Stellen seines grossen Werkes behauptet und aus genügenden Schlüssen darthut, dass die Halbinsel im Alterthum im Allgemeinen viel fruchtbarer gewesen sein müsse, als jetzt, sondern auch namentlich sehr geneigt ist, die Fruchtbarkeit des Feiranthales, worauf bei Lepsius Alles ankommt, erst von der wunderbaren Entstehung des Feiranbaches durch Moseh's Stab herzudatiren (§ 44, 1). Treffend bemerkt Dieterici (II, 55 f.): „Herr Prof. Lepsius dringt darauf, die jetzigen Verhältnisse der Sinaihalbinsel als maassgebend anzunehmen. Wir lassen es dahingestellt sein, ob der gelehrte Aegyptolog in dem jetzt so verwüsteten Aegypten und Nubien, in den vom Sande vielfach begrabenen Fluren auch so bestimmt auf die jetzige Lage des Landes in seinen Forschungen Rücksicht nimmt.“

Weiter geht das Bestreben unsers Verf. dahin, die Unfruchtbarkeit der Sinaiumgebung, die Fruchtbarkeit der Serbälumgebung möglichst gross, und den Contrast zwischen beiden möglichst grell darzustellen. Der Sinai mit seinen Umgebungen soll sich in Beziehung auf Unfruchtbarkeit und Dürre um nichts von den todten, nackten Gegenden der übrigen Halbinsel unterscheiden und sein Bischen Gärten nur auf das Mühsamste durch künstliche Mittel der Mönche geschaffen und erhalten sein. Aber sind denn wirklich die Umgebungen des Dschebel Musa eine so wasserleere, unfruchtbare, dürre Wüste? Kutscheit (p. 23) appellirt an Shaw, Niebuhr, Burckhardt, de Laborde, Robinson, Schubert und hundert andere Reisende, die auch Augenzeugen und glaubwürdige Männer sind, und sich doch ganz anders darüber aussprechen. Einer der neuesten Reisenden, der Nordamerikaner St. Olin (in d. Zeitschr. der deutsch-morgenl. Gesellsch. II, 3 p. 318 f.) sagt: „Herrliche Quellen dringen aus den Felsen hervor, und bilden einen prächtig strahlenden Wasserfall, der sich in die Schlucht hinunterstürzt . . . Wir näherten uns oft seinem kühlen, klaren Wasser, unsern Durst zu löschen“ etc. K. Ritter, der über die Halbinsel Studien gemacht hat, wie keiner der Zeitgenossen, hat sich aus der tausendfachen Uebereinstimmung der Reisenden eine andre Anschauung vom Sinaigebirge construiert. Er findet darin ein „kühleres, weitverbreitetes, hohes, alpenähnliches Weideland“, und erkennt dem Feiranthale nur eine „mehr auf einen engern Raum concentrirte grössere Fülle von Fruchtbarkeit zu“ (XIV, 743). Lepsius findet es nun undenkbar, dass es Moseh eingefallen sein könne, sein Volk aus dem fruchtbaren Paradies des Feiranthales in die öde Wüste des Sinai zu einem Jahresaufenthalte zu führen, und meint, auch das Volk werde sich schönstens dafür bedankt haben, ihm dahin zu folgen, nachdem es die Lieblichkeit jenes Paradieses gekostet habe. Kutscheit (p. 23) entgegnet: „Das klingt fast, als ob Israel keinen andern Zweck gehabt hätte, als irgend ein fruchtbares Erd-

winkelchen zu suchen, um da seine Zelte und Hütten auf immer aufzuschlagen. Israel wollte in das Land seiner Väter, das von Milch und Honig floss; vorher aber sollte es am Sinai die Knabenschuhe ablegen, um durch das Gesetz zum Manne, zu einem geordneten Volke zu werden.“ Aber Lepsius nimmt die Sache sehr ernst. Er sagt (Briefe 347 f.): „Es ist nicht zu verkennen, dass wenn Moses sein grosses Volk nach der Halbinsel führen wollte, die erste und hauptsächliche Aufgabe, die er nach seiner Weisheit und Kenntniss des Landes zu lösen hatte, die des Unterhaltes war. Denn wie man sich auch die angegebenen Zahlen der Auswandernden erklären mag, (nach Robinson zwei Millionen), immerhin müssen wir eine bedeutende Volksmenge annehmen, die sich plötzlich ohne Zufuhr von Lebensmitteln in der sinaitischen Wüste erhalten sollte. Wie wäre es nun denkbar, dass nicht vor Allem der einzig fruchtbare und wasserreiche Ort der Halbinsel von Moses ins Auge gefasst und auf dem kürzesten Wege erstrebt, sondern statt dessen ein ferner Gebirgswinkel aufgesucht worden wäre, welcher damals unmöglich auch nur, ich sage absichtlich viel — für 2000 Einwanderer mit Zubehör das tägliche Bedürfniss an Wasser und andrer Nahrung darbieten konnte. Mit Unrecht würde sich Moses hier auf die Wunder Gottes verlassen haben, denn diese beginnen stets erst, wenn menschliche Weisheit und menschlicher Rath, der durch sie nicht überflüssig gemacht werden soll, zu Ende ist.“ — Sehr wohl, aber soll mit dieser Argumentation wirklich Ernst gemacht werden, so muss man von vorn herein behaupten, Moseh war der thörichtste und unbesonnenste Volksführer, den es je gegeben hat, und das murrende Volk hatte ganz Recht, wenn es sagte: Sind in Aegypten nicht auch Gräber? Musstest du uns in die Wüste führen, damit wir vor Hunger und Durst umkommen? — Lepsius, der uns die 430 Jahre des ägyptischen Aufenthaltes durch einen kühnen Handstreich auf 90 Jahre reducirt, wird wahrscheinlich auch wohl ebenso geschickt die zwei Millionen Auswanderer etwa auf 20,000 und nöthigenfalls auf noch weniger reduciren können; aber wie bald mussten auch diese mit ihrem Vieh den fruchtbaren Ertrag des Feiranthales, das kaum eine Meile lang und höchstens 500 Schritt breit ist, erschöpfen? Wo bleibt da Moseh's gerühmte Weisheit, Einsicht und Landeskenntniss? Er muss also doch von vorn herein, auch wenn er das Feiranparadies zum Hauptaufenthaltsorte in der Halbinsel bestimmte, sich auch „auf die Wunder Gottes verlassen haben“, obwohl Lepsius das sehr unschicklich von ihm findet. Und ist denn der Unterschied zwischen Feiran und er-Rahah genau besehen in dieser Beziehung so gross? K. Ritter ist andrer Meinung (XIV, 743); er meint im Gegentheil, gerade die Umgebung des Dschebel Musa „sei für den längern Aufenthalt eines Volkes in ihren vielverzweigten Thalgebieten geeigneter als jede andre Gegend der Halbinsel, selbst als die mehr auf einen engern Raum concentrirte grössere Fülle im Feiranthale.“ Wir stimmen diesem Urtheil völlig bei. Auch jetzt ist die Umgebung des Wady es-Scheikh (§ 42, 5) mit seinen zahllosen bewachsenen Seitenthälern und Schluchten ungleich bevölkerter, als das an sich weit fruchtbarere, aber unvergleichlich kleinere und keine solche fruchtbaren Seitenthäler umfassende Gebiet des Feiranthales. Sehr richtig bemerkt Dieterici (II, 57) gegen Lepsius: „Es ist die Lagerung der Israeliten nicht anders denkbar, als dass, während das Hauptlager am erwähnten Orte aufgeschlagen war, die Heerden weit und breit umher ihre spärliche Nahrung suchten, ganz so, wie dies bei den heutigen Bewohnern der Fall ist. Dabei muss man aber die ausserordentliche Speisung durch den Herrn stets im Auge behalten.“ Von diesem Gesichtspuncte aus bestätigt sich vollkommen Ritter's eben angeführte Meinung.

Lepsius hat gewiss gegen Ritter vollkommen Recht, wenn er behauptet, man

könne im Exodus unmöglich zwei verschiedene Berge Gottes (Serbâl und Sinai) annehmen (§ 41, 4); aber Ritter hat auch ebenso entschieden Recht gegen Lepsius, wenn er behauptet, der Berg heidnischer Götter (der Serbâl) könne unmöglich identisch sein mit dem Berge Jehovah's. Seit durch Credner und Tuch festgestellt worden ist, dass die sinaitischen (oder wie Ritter sie richtiger genannt wissen will: die serbâlitischen) Inschriften den Serbâl nicht als Ziel christlicher, sondern vielmehr uralter heidnischer (baalitischer oder sabäischer) Verehrung und Wallfahrt darstellen, ist der Serbâlhypothese ihr scheinbarstes Argument entrissen worden. Verwundern muss es daher, dass Lepsius dennoch diese Inschriften für seine Meinung geltend machen kann. „Dazu kommt, sagt er S. 347, dass die sinaitischen Inschriften, die sich vornehmlich auf den Wegen nach Wadi Firân und in dem nach dem Serbâl hinaufführenden Wadi Aleyât in grösster Menge finden, darauf hindeuten scheinen, dass auch in noch viel späteren Zeiten grössere Wallfahrten zur Feier von religiösen Festen dorthin unternommen wurden.“ Sic! Vielmehr eben weil der Serbâl schon durch seine Gestalt zu abgöttischer Verehrung die heidnischen Einwohner der Halbinsel (die Amalekiter) aufforderte (§ 42, 4), und deshalb ohne Zweifel schon in den ältesten Zeiten, auch vor Moseh, dazu missbraucht worden ist, war er zum Berge des Gottes Jehovah absolut untauglich. „Das Volk kämpfte, sagt Dieterici (II, 57) noch den heftigen Geisteskampf (mit der ihm so tief innewohnenden Neigung zum Götzendienste) und fiel immer wieder in denselben zurück. Bei diesem Geisteskampfe sollte Moses den Berg des Baal zum Gottesberge gemacht haben?“

Wenn dann weiter noch der „Fels in Horeb“ (Exod. 17, 6), der zu Rafidim das Volk mit Wasser versorgte, und der Besuch Jetro's (zu Rafidim?) am „Berge Gottes“ (Exod. 18, 5) für den Serbâl geltend gemacht werden, so werden wir Erstes wohl ebenso gut von den Vorbergen des Sinai, wie Lepsius von den Vorbergen des Serbâl deuten dürfen, — und Letzteres beweist uns, dass Rafidim entweder (wie Robinson annimmt) in solcher Nähe des Gesetzesberges lag, dass eine derartige Ausdrucksweise gerechtfertigt war, oder dass (was uns richtiger erscheint, vgl. § 41, 4) dieser Besuch nicht nach chronologischer, sondern nach sachlicher Ordnung in den Bericht eingereiht ist; — eine Alternative, der auch Lepsius sich gefangen geben muss (und giebt), denn auch sein Rafidim lag nicht unmittelbar am Fusse des Serbâl, sondern von jenem führte erst der Wady Aleyat zu diesem. — Was endlich den sonderbaren Beweis aus Exod. 16, 1 betrifft, dass nämlich nur der Serbâl, weil an die Wüste Sin stossend, habe Sinai oder Sin-Berg genannt werden können, so haben wir uns darüber schon im § 39, 5 ausgesprochen.

Wir sehen also, um die Beweise für die Identität des Serbâl mit dem Gesetzesberge steht es äusserst schwach, und man kann es in der That einem Ritter*), Ro-

*) Trotz der gewichtigen Argumente, die er selbst gegen Lepsius und für die alte Ansicht beibringt, bezeichnet Ritter (XIV, 740) seine mit dieser übereinstimmende Meinung doch nur als eine hypothetische. „Wir sehen, sagt er, in den beiden fast gleichzeitigen Berichterstatlern, Hieronymus und Kosmas, das Auseinandergehen der Ansichten über diese Localitäten, deren keine auch in der neuesten Doppelansicht durch entscheidende und hinreichende Gründe vor der andern, uns wenigstens, als allein bevorzugt erscheint. So wie jede dieser beiden Erklärungsweisen eines in topographischer Hinsicht so unbestimmt gebliebenen Textes, wie einer noch so unvollkommen erkannten Localität, sich nur hypothetischer Wahrscheinlichkeiten zur genauern Auslegung bedienen

binson, Dieterici etc. nicht verdenken, wenn sie trotz der von Lepsius aufgeborenen Gelehrsamkeit und Beredsamkeit, trotz seiner Provocation auf Autopsie, an dem alten System festhalten; zumal dasselbe durch eine Fülle der schlagendsten Zeugnisse und Argumente gestützt und gefordert wird. Die genannten Gelehrten haben uns sowohl in dem Nachweis der Unwahrscheinlichkeit, ja Unmöglichkeit der Lepsius'schen Auffassung als auch in der neuen Begründung der alten, hergebrachten Ansicht so gewichtige Argumente dargeboten, dass uns kaum mehr zu thun übrig bleibt, als sie reden zu lassen, und ihre sich gegenseitig ergänzenden Argumente in eine Phalanx zusammenzuschliessen.

Robinson fordert von der Stätte, die Anspruch daran machen könne, der Schauplatz der Gesetzgebung zu sein: *Space sufficient, adjacent to the mountain for so large a multitude to stand and behold the phenomena on the summit*, und verneint, weil diese Bedingung beim Serbäl fehle, die Lepsius'sche Hypothese. Lepsius gesteht zu, dass am Fusse des Serbäl allerdings eine solche Ebene, auf der das ganze Volk hätte stehen können, nicht vorhanden sei. Aber er erinnert daran, „dass die Lagerung des Volkes am Sinai nicht anders erzählt wird, als an allen frühern Stationen. Wollte man also den Begriff des Lagers so enge fassen, dass man um hinlänglichen Raum für die Niederlassung eines so grossen Volkes besorgt sein müsste, so würde man auch auf den frühern Stationen überall eine Ebene er-Raha nachzuweisen haben. Wer sich eine Menge von 2 Millionen Menschen in einem geschlossenen Lager von Zelten, deren sie, eins auf zehn gerechnet, 200,000 gebraucht haben würden, wie in einem wohlgeordneten ungeheuern Militärlager denkt, dem würde selbst die Ebene Raha (§ 43, 2) zu klein erscheinen müssen; wer aber annimmt, dass sich nur ein verhältnissmässig sehr kleiner Theil um das Hauptquartier Mose's schaaren konnte, alle Uebrigen die Schattenplätze und die spärliche Weide der umliegenden Thäler gesucht haben werden, der wird sich auch das Hauptlager ganz ebenso gut im Wadi Firan denken können. Auch bietet W. Firan, selbst wenn wir nur an den fruchtbarsten Theil desselben denken, bis nach el-Hessun hinab, in Verbindung mit dem breiten W. Aleyat wohl ebensoviel, und jedenfalls einen weit wohllichere Raum für ein zusammenhängendes Lager dar, als die Ebene Raha.“ Wir geben das Alles bereitwillig zu, bemerken aber zweierlei: Einmal, die eben mitgetheilte Argumentation schliesst das Geständniss ein, dass selbst für das Hauptlager am Fusse des Serbäl kein Platz gewesen, indem sie dasselbe (wo doch von der Lagerung in der „Wüste Sinai“ die Rede ist) in das Feiranthal bis nach el-Hessun hinab verlegt. Aber das Feiranthal ist ja mit der Station Rafidim identisch, diese müsste also wiederum mit der Station in der Wüste Sinai identisch sein, während Israel, um

kann, so sei es hier gestattet, auch in dieser vielleicht nie ganz ins Klare zu setzenden Materie unsre hypothetische Ansicht kürzlich anzudeuten.“ Offenbar giebt hier der Hinblick auf das jedenfalls überschätzte Zeugniss des Kosmas (Erl. 2) seiner Rede diese unsichere Haltung, die sie indess bei der Ausführung verliert. Hier spricht er sich wiederholt (z. B. S. 742) mit grösster Bestimmtheit aus. Im Evang. Kal. S. 52 schliesst er seinen Aufsatz mit den Worten: „Die jüngsten Forschungen und Untersuchungen haben also wenigstens dazu beigetragen, wenn schon nur auf eine negative Weise, den Serbäl Amaleks nicht für den Sinai Israels halten zu können, falls nicht spätere Entdeckungen noch positivere Thatsachen für das Gegentheil hervorheben sollten. Bis dahin aber wird der erhabene Gebirgsstock, an dessen Fusse das Kloster zu Kaiser Justinians Zeit erbaut ward, für alle Wallfahrer der wahre Sinai und Horeb Israels verbleiben, der nicht weniger die Beweise seiner antiken Würde und Erhabenheit in sich trägt.“

aus jener in diese zu gelangen, von Rafidim aufbrechen und (wenigstens) eine Tagesreise weiter marschiren musste; worauf es dann, in der Wüste Sinai angekommen, von Neuem das Lager aufschlug (Exod. 19, 1. 2). Zweitens aber, und das ist noch wichtiger, hat Lepsius das Robinson'sche Argument gar nicht verstanden, wenigstens es so gedeutet, dass es ein Leichtes war, es zu widerlegen. Robinson fordert einen ausgedehnten Raum am Fusse des Berges nicht (wie Lepsius es deutet), um dort alle Zelte aufschlagen zu können, sondern damit von dort aus das ganze Volk das, was auf des Berges Gipfel vorging, wahrnehmen konnte, — und diese Forderung ist ebenso vollkommen berechtigt (vgl. Exod. 19, 17 ff. 20, 18 ff.), als es vollkommen gewiss ist, dass die Umgebung des Serbäl ihr nirgends genügen konnte. Hören wir Dieterici, der sich (und zwar mit entschiedener Voreingenommenheit für die Lepsius'sche Hypothese) diese Umgebung genau daraufhin angesehen hat. Dieser sagt (II, 54): „Es war sowohl mir, als meinem Reisegefährten D. Blaine, welcher bei allen Localverhältnissen einen merkwürdigen Tact bewies, unmöglich, auf dem Serbäl uns irgendwie die Scene zu vergegenwärtigen. Der Serbäl ist von Weitem her wohl durch seine Höhe sichtbar, aber nicht in der Nähe, weder vom W. Aleyat aus, noch von dem blühenden Feiranthale. Nur ein kleines Eckchen, da wo den Trümmern der Wüstenstadt (Pharan) gegenüber das Thal gen Norden weiter ausbiegt, ist vom Serbäl aus sichtbar; in dem grünenden Feiranthal aber ist der Serbäl durch die hohen Felswände verdeckt. Der W. Aleyat biegt kurz vor dem Serbäl um, und eine jähe Felsschlucht, mit Blöcken in wildem Gewirr angehäuft, führt zwischen dem Felszack hinauf. Dem Berichterstatter der Bibel ist aber die Scene so gegenwärtig, dass vor Aller Augen (Ex. 19, 11) die Offenbarung geschah und dass Mose mehreremale vor ihren Augen hinauf- und herabstieg (K. 19). Ferner muss der Berg aus der Ebene jäh aufgestiegen sein, da er umhegt werden musste (19, 12). Jene Bergschlucht aber (der W. Aleyat), der einzige schwierige Zugang zum Serbäl, bietet eine höchst mühevollen Arbeit, ehe man den Berg berühren kann, und hier standen noch dazu die Aeltesten; wozu also ein Gehege?“

Ein weiteres, für sich allein schon entscheidendes, Argument bietet uns Exod. 3. Danach hütete Moseh die Schafe Jetro's, des Priesters in Midian, und führte sie hinter die Wüste bis an den Berg Gottes Horeb. Wady Feiran mit dem Serbäl lagen aber im Gebiete der Amalekiter, während der Dschebel Musa auf der östlichen Hälfte der Halbinsel im Gebiete der Midianiter lag. Sollte nun, sagen wir mit Dieterici (II, 56), Moseh seine Heerde in das Gebiet der Amalekiter getrieben haben, so würde ihm das gewiss verwehrt worden sein. Wenn die Amalekiter jenes Kleinod, den W. Feiran, so eifersüchtig bewahrten, dass sie Israel, als es durchzog, überfielen, so werden sie auch wohl nicht fremden Heerden nach Herzenslust darin zu weiden gestattet haben. „Man muss somit unbefangen dafür halten, dass dieser Horeb im Gebiete der Midianiter lag. Es treten diese beiden Stämme neben einander als wohlgeordnete auf, und es giebt auf der Halbinsel besonders zwei grosse Gebirgsstöcke, den Serbäl und den Sinai; beide begen in ihrem Schoosse Wasser, und beide konnten gar wohl Hirtenstämmen zum Mittelpunkte dienen.“ — Auch K. Ritter kennt dies Argument und macht es mit Nachdruck geltend (im Ev. Kal. 1852, S. 52).

Lepsius findet es unbegreiflich, wie Moseh an dem majestätischen, weithin sichtbaren, als eine Hochwarte das ganze Land beherrschenden Serbäl habe vorüberziehen können, um einen verborgenen, von allen Seiten umschlossenen Wüstenwinkel, und einen von keiner Seite her sichtbaren, fast versteckten und geheimen, weder durch seine Lage noch durch seine Gestalt oder andere Eigenthümlichkeit ausgezeichneten Berg auf-

zusuchen. Robinson und Ritter dagegen, und wir müssen ihnen vollkommen Recht geben, finden gerade in der versteckten Lage dieses Wüstenwinkels, in der umschlossenen Stellung dieses Berges einen Grund mehr für die entgegenstehende Ansicht. Robinson (I, 196) bezeichnet ihn als Adytum mitten in dem grossen Kreise der Granitumgebung, mit einem einzigen, nicht beschwerlichen Zugange versehen, ein geheimer, heiliger Ort, von der Welt durch einsame öde Gebirge abgeschlossen. Ähnlich Ritter (XIV, 742); er nennt den Dsch. Musa „das Adytum der mehr centralen und gesicherten Gebirgsgruppe des Sinai“, und will ohne Zweifel ebenfalls mit diesem Ausdruck andeuten, dass es sich bei der Auswahl des Gesetzesberges um Aufsuchung des innersten, verborgensten Heiligthums der Halbinsel gehandelt habe. Eben weil Jehovah mit Israel heimlich zu reden hatte, weil er mit Israel allein sein wollte, um den Ehebund mit ihm zu schliessen, führte er es in das centralste und geheimste Adytum der Wüste.

4. Nachdem der südliche Gipfel des sinaitischen Gebirgsstockes mehr denn ein Jahrtausend lang als die Stätte der Gesetzespromulgation gegolten hat, erklärte **Robinson** in Folge seiner Autopsie der Localitäten diese Annahme für eine Unmöglichkeit, und verlegte das grosse Ereigniss auf den nördlichen Gipfel desselben Bergrückens, den Râs es-Sufsâfeh. Seiner Beweisführung schien so viel Ueberzeugungskraft innewohnen, dass fast alle Ausleger sich seitdem seiner Meinung anschlossen, bis erst neuerdings weitere Entdeckungen in der Localität des Sinai sie bei Vielen wieder ihres Ansehens beraubten. — Robinson's Beweisführung war eine doppelte, eine negative: der Nachweis der Unvereinbarkeit der biblischen Daten mit der Localität des Dschebel Musa, — und eine positive, der Nachweis vollkommener Uebereinstimmung der biblischen Data mit der Localität des Râs es-Sufsâfeh. Der erstere wird unten (Erl. 5) näher zu prüfen sein; hier haben wir es nur mit dem letztern zu thun. — Völlig unbefriedigt von dem Resultate seiner Ersteigung des Dsch. Musa, unternahm er es, auch den nördlichen Gipfel zu erklimmen. „Die grosse Schwierigkeit und selbst Gefahr beim Hinaufsteigen wurde durch die Aussicht, die sich uns hier eröffnete, herrlich belohnt. Die ganze Ebene er-Rahah mit den benachbarten Wady's und Bergen lag vor unsern Füssen ausgebreitet. Unsr Ueberzeugung befestigte sich, dass hier der Ort sei, wo der Herr herabfuhr mit Feuer und sein Gesetz verkündete. Hier lag die Ebene, wo das ganze Volk sich versammeln konnte; hier stand der Berg, dem man nahe kommen, den man anrühren konnte, wenn es nicht verboten wurde, hier auch der Berggipfel, wo allein Blitze und die dicke Wolke sichtbar und der Donner wie der Posaunenton gehört werden konnte, als der Herr vor allem Volk herabfuhr auf den Berg Sinai“ (I, 175 f.). Es wird sich unten zeigen, dass alle diese Coincidentien mit dem biblischen Texte ebenso und noch besser beim Dschebel Musa vorhanden sind. Dagegen finden wir in der Beschreibung des Râs es-Sufsâfeh und seiner Umgebung zwei Punkte, die mit den biblischen Daten unvereinbar sind. Robinson selbst schildert die Schwierigkeit des Ersteigens mit lebhaften Farben: „Wir versuchten zuerst an der Seite gerade hinaufzuklimmen, fanden aber den Fels so glatt und steil, dass wir nach mehrmaligem Hinfallen und grösserer Gefahr gezwungen waren, es aufzugeben. Wir kletterten nun durch eine steile Schlucht auf einem grösseren Umwege hinauf. Von dem obern Ausgange dieser Schlucht konnten wir um die nördliche Felswand herumklettern und längs der tiefen Höhlungen, die im Laufe der Jahrhunderte in den Granit gemacht waren, den Gipfel erreichen.“ Auch Lepsius (Briefe S. 327) und Dieterici (II, 46) bestiegen diesen Gipfel und stimmen mit Robinson in der Beschwerlichkeit und Gefährlichkeit des Unternehmens überein. „Schon dies würde, sagt Lepsius mit Recht, bei mir den Gedanken nicht aufkommen

lassen, dass Mose je auf einem dieser vom Thale aus sichtbaren Felsen gestanden habe.“ Doppeltes Gewicht hat aber dieses Argument, wenn man erwägt, dass Moseh öfter an einem Tage wiederholt den Berg Gottes bestiegen hat.

Weiter aber berichtet uns die Urkunde: Moseh führte das Volk Gott entgegen aus dem Lager und sie traten an den Fuss des Berges (Exod. 19, 17), und als das Volk die Schrecken der Majestät Gottes, die sich vor seinen Augen entfalteten, sah, floh es und trat von ferne (Exod. 20, 18), — doch wohl um nicht zu sehen und zu hören, was es nicht zu ertragen vermochte. Wie reimt sich das zum Räs-es-Sufsâfeh und der Ebene zu seinen Füßen? War das Lager in der Ebene er-Rahah, d. h. unmittelbar am Fusse des Berges, warum hatte denn Moseh noch nöthig, das Volk aus dem Lager an den Fuss des Berges zu führen? — und wohin sollte das Volk fliehen, um nicht weiter zu sehen und zu hören, was ihm solchen Schrecken eingejagt hatte? War doch in der ganzen Ebene er-Rahah und in dem daranstossenden Theile des grossen W. es-Scheikh kein Platz zu finden, von wo aus der Räs es-Sufsâfeh verdeckt gewesen wäre?

Auch **Dieterici** kehrte unbefriedigt vom Dsch. Musa zurück, und bestieg den Räs-es-Sufsâfeh mit der Hoffnung, einen für die Gesetzgebung geeigneten Platz zu finden, und die Hoffnung täuschte ihn nicht. „Die weite Ebene er-Raha lag vor uns, in ihr eine Reihe schwarzer Ziegenhaarzelte der Araber, die uns an das Lager der Israeliten erinnerten. Die jähe Steile, mit der dieser Felsen sich fast senkrecht aus der Ebene erhebt, liess uns der Vermuthung Robinson's beistimmen, dass dies der Berg sei, auf dem Moses verklärt vor dem Volke gestanden.“ Doch scheint das zweite unser Bedenken ihm auch Scrupel gemacht zu haben. Er sucht wenigstens ihm zu entgehen, durch eine eigenthümliche Verschmelzung beider Ansichten: „Man könnte nun, da Räs es-Sufsâfeh und Dsch. Musa eigentlich nur zwei Spitzen des Berges Horeb sind, die eine Spitze (die nördliche) als die Stelle bezeichnen, wo Mose dem Volke offenbar und sichtbar war; die andre (den Dsch. Musa) als die, auf der er, dem Volke verborgen, mit Gott in stiller Einsamkeit verkehrte. Die Scene vergegenwärtigt sich dann vortrefflich: im W. er-Rahah das Judenlager, im W. Schueib, wo jetzt das Kloster steht, oder in der westlichen Schlucht (W. el-Ledscha) die Aeltesten; auf dem jetzigen Dsch. Musa war Moses getrennt von aller Welt, und auf dem Räs es-Sufsâfeh Allen gegenwärtig.“ Mit dieser Modification der Robinson'schen Hypothese ist ihr aber keineswegs aufgeholfen. Wohin fuhr denn der Herr im Feuer herab? Auf den Räs es-Sufsâfeh? — dann bleiben unsre beiden Bedenken in ungeschwächter Geltung. Oder auf den Dschebel Musa? Dann gelten Robinson's Bedenken, die auch Dieterici theilt. Ausserdem ist aber die ganze Voraussetzung von zwei Bergen Gottes, dem einen zum Gesehenwerden, dem andern zum Verborgenbleiben, völlig willkürlich, unbegründet und mit der biblischen Relation unvereinbar.

5. Wir kommen endlich zu der Auffassung, die von Alters her geltend war, die aber zuerst von Laborde aus der Localität begründet, von F. A. **Strauss** und Krafft genauer und überzeugender dargethan und von **Ritter** beifällig und warm empfehlend behandelt worden ist. Auch wir können ihr unsere Zustimmung nicht versagen.

Robinson (I, 171 f.) sagt bei Gelegenheit seiner Besteigung des Dschebel Musa: „Mein erstes und vorherrschendes Gefühl auf diesem Gipfel war das der Täuschung. Obgleich wir von unsrer Untersuchung der Ebene er-Rahah und deren Uebereinstimmung mit der Erzählung der Bibel zu der Ueberzeugung im Allgemeinen gekommen waren,

dass das Volk Israel da versammelt gewesen sein musste, um das Gesetz zu empfangen, so hegten wir doch noch eine entfernte Hoffnung, dass zuletzt noch ein Grund für die lange Reihe klösterlicher Ueberlieferungen sein möchte, die wenigstens 15 Jahrhunderte hindurch den Gipfel, auf welchem wir standen, als den Ort bezeichnet haben, wo die zehn Gebote auf eine so eindringliche Weise verkündigt worden. Aber der Bericht der Bibel und die klösterliche Ueberlieferung sind gar sehr verschiedene Dinge . . . In dem vorliegenden Falle ist nicht der geringste Grund vorhanden, dass Mose irgend etwas mit dem Gipfel zu thun gehabt habe, der jetzt seinen Namen trägt. Er ist $1\frac{1}{2}$ Stunden weit von der Ebene, auf der die Israeliten gestanden haben müssen, entfernt, und durch die dazwischen liegenden Spitzen des neuern Horeb (des Râs es-Sufsâfeh) gedeckt. Kein Theil der Ebene ist vom Gipfel aus zu sehen, noch auch der Boden der angrenzenden Thäler, noch giebt es irgend einen Platz da herum, wo das Volk sich hätte versammeln können. Der einzige Fleck, wo er nicht unmittelbar von hohen Bergen umgeben ist, liegt südöstlich, wo er sich fast senkrecht auf nackte Kieshügel hinabsenkt. Gerade hier an seinem Fusse ist der Anfang eines kleinen Thales, Wady es-Sebayeh, das sich nach dem W. es-Scheikh hinzieht, und ein anderes nicht grösseres geht südöstlich nach dem W. Nusb dem Meerbusen von Akabah zu; aber beide zusammengenommen gewähren kaum den zehnten Theil des Raumes, den er-Rahah und W. es-Scheikh enthalten.“ Aehnlich spricht sich Dieterici aus: „Die Aussicht von dieser Bergspitze ist erhebend, wiewohl der erste Eindruck der der Täuschung ist. Wir vermissen ein weites Thal, in dem sich eine grosse Schaar hätte lagern können; denn das darunter liegende, von Gebirgen beengte, gewölbte Thal der Juden (? wahrscheinlich = Ebene es-Sebayeh, § 43, 4), erscheint durchaus nicht genügend; auch zeigt sich der Berg hier nicht so allein stehend, dass er leicht hätte berührt werden können.“

Hören wir dagegen Ritter (XIV, 589 f.): „Aber hiergegen spricht ganz einfach der Fortschritt der Beobachtung, dass nicht bloss an der Nordwand des Horeb die einzige grosse Ebene zu einem Volkslager Israels geeignet vorliegt, sondern gleichfalls eine nicht minder grosse an der Südwand des Sinai unmittelbar, zu welcher der breite, sehr geräumige Wady Sebaye, vom Wady Scheikh aus, direct führt, und dass von dieser grossen, südlichen Ebene Sebaye (§ 43, 4) der unmittelbar gegen Norden pyramidal emporsteigende Gipfel des erhabenen Sinai der Tradition vollkommen ebenso sichtbar für ein ganzes Volk war als der Sufsâfeh, für den keine antike Tradition spricht.“ Durch die genauere Erkenntniss dieser Ebene lösen sich alle Schwierigkeiten auf die klarste, befriedigendste und anschaulichste Weise. Sie entspricht auf das Genaueste den Erfordernissen eines Schauplatzes, wie die biblische Relation ihn bedingt, „da sie gross genug ist, um eine sehr grosse Menge Volks in sich aufzunehmen, da sie unmittelbar am Fusse des Sinai liegt, der sich wie eine monolithische Granitwand von 2000 Fuss senkrechter Höhe vor und über sie erhebt, und da auf deren Spitze die Gebäude der Moschee, der christlichen Kapelle und selbst des Mosessteines sich für das Auge des von unten hinauf Schauenden mit grosser Klarheit abzeichnen. Keine andre Localität der ganzen Halbinsel scheint solchen topographischen Daten (wie die Bibel sie giebt) wörtlicher zu entsprechen als diese.“ So Ritter. — Tischendorf (I, 232) sagt: „Diesen Wadi (diese Ebene) Sebaye hält man, und zwar nicht ohne Grund, für die Lagerstätte der Kinder Israel während der mosaischen Gesetzgebung. Er ist von grossem Umfange und wie geschaffen zu solch einem Festacte. Auch giebt er eine vortreffliche Erklärung für den Ausdruck, dessen sich Moses bedient: „Wer den Berg anrührt.“ Im W. Sebaye nämlich lässt sich im eigentlichen Sinne der Berg anrühren, da er so schroff aufsteigt,

dass man ihn vom Fusse bis zum Scheitel, wie eine abgeschlossene Persönlichkeit vor Augen hat. Eben so verhält es sich mit den Worten: „Und das Volk trat unten an den Berg“. Selten steht man so eigentlich unten am Berge, mit dem Blicke auf den hohen Gipfel, wie hier. Dennoch findet Tischendorf bei dieser Auffassung Schwierigkeiten, die es ihm fast gerathener machen, bei der Robinsonschen Ansicht zu beharren. Einmal, weil aus der Ebene Sebaye selbst kein bequemer Weg unmittelbar zum Gipfel hinauf führt; — dann weil der Weg, den die Israeliten, als sie aus dem Scheikthale kamen, zum Fusse des Berges gehen mussten, für diesen Zweck „zu eng und misslich“ sei und endlich „scheinen die Worte: Moses führte das Volk aus dem Lager Gott entgegen und sie traten unten an den Berg — noch auf eine beträchtliche Räumlichkeit zwischen dem Berge und dem Lager hinzuweisen.“ Allein diesen Bedenken liegen unberechtigte Voraussetzungen zu Grunde. Die Ebene Sebaye war nicht zugleich der Ort, wo das Volk sich gelagert hatte, und wo es aus dem Lager an den Fuss des Berges trat, um das Gesetz zu empfangen. Sie diente nur zu Letzterem. Der (Haupt-) Lagerplatz war ohne Zweifel die Ebene er-Rahah mit dem Wady es-Scheikh. Von dort aus führte Moseh das Volk aus dem Lager durch den weiten, kurzen W. es-Sebaye in die Ebene es-Sebaye Gott entgegen an den Fuss des Dsch. Musa, ein Weg, zu dem die Strauss und Krafft begleitenden Engländer in starkem Schritt $\frac{3}{4}$ Stunden brauchten. In dieser weiten amphitheatralisch die steile Felswand des Dsch. Musa umgebenden Ebene wurde das Volk aufgestellt. Bei der fast senkrechten Aufsteigung des Berges konnten auch die vordersten Reihen Alles sehen, was auf der Spitze des Berges vorging; und da die Ebene auch Süden zu sich allmählig erhebt und somit jede hintere Reihe etwas höher stand als die vordere, so war auch den hintersten Reihen der Blick nach dem Gipfel des Berges nicht verdeckt. Da ferner die Berge, welche die Ebene im Süden abgrenzen, durchaus nicht steil und hoch sind, so konnte auch auf ihnen noch eine beträchtliche Menge Volks, die etwa in der Ebene selbst nicht mehr Platz fand, sich aufstellen. Als nun das Volk von der Majestät der Gesetzespromulgation übermannt, von panischem Schrecken ergriffen, von dannen floh, eilte es durch den W. es-Sebaye zurück zu seinen Zelten in den Thälern und Seitenthälern von Scheikh und Rahah, wo es nichts mehr von dem, was auf dem Dsch. Musa vorging, sehen konnte, da die steile Felswand des Râs es-Sufsâfeh den Blick dorthin verschloss. — Fragen wir, welchen Weg Moseh auf seinen Wandrungen zur Höhe des Berges eingeschlagen haben möge, so liegt die Annahme am nächsten, dass er von der Ebene Sebaye aus über den Hutberg (der den Dsch. Musa mit dem Dsch. ed-Deir sattelartig verbindet, § 43) ihn erstiegen habe, wo dann „die Wandrung von keinem fremden Auge erspäht oder aus der Tiefe begleitet werden konnte.“ Später aber, von dem Hauptlager im Thale Rahah aus, wird er wahrscheinlich durch eine der beiden den Gebirgsstock abschneidenden Thalschluchten (§ 34, 3), W. Ledscha oder W. Schoeib, (wahrscheinlich durch letzteren, von wo aus auch jetzt noch meist der Berg erstiegen wird) seinen Weg genommen haben. Die siebenzig Aeltesten, die dann später Moseh nach der Bundschliessung zum Schauen Gottes (C. 24, 10) und zur Feier des Bundesmahles (Vs. 11) mitnahm in das Bereich des heiligen Berges, und hier zurückliess (Vs. 14), während er selbst auf den Gipfel des Berges stieg, hatten wahrscheinlich ihren Standort im Wady Schoeib am Fusse des Hutberges, oder vielleicht auch auf dem Rücken des Gebirgsstockes, während Moseh den höchsten Gipfel selbst bestieg.

Nur eine Voraussetzung, meint Ritter (XIV, 591), sei bei der Anerkennung der Ebene Sebaye als des Schauplatzes der Gesetzgebung nothwendig, nämlich dass nicht das ganze Volk unter dem Volke, welches Gott entgegengeführt wurde, verstanden

werde, sondern nur ein grosser Theil desselben. Denn „alles Volk, und wenn auch nur Hunderttausende, hätte unmöglich in Zeit von einem Tage durch solche enge Thäler, wie alle Wady's der Sinaigruppe, auch die weitesten, sich zeigen, vorüber defiliren können gegen den Berg.“ Doch sei dieselbe Voraussetzung ebenso sehr bei der Verlegung des Schauplatzes in die Ebene Rahah nothwendig. Er findet in dieser Voraussetzung aber auch keine Schwierigkeit, da öfter (z. B. gleich K. 19, 7—9) die Aeltesten als Repräsentanten des ganzen Volkes auch geradezu das ganze Volk genannt werden. Doch haben wir, scheint uns, (diese an sich nicht unzulässige) Beschränkung auf die Aeltesten nicht einmal nöthig. Dass Kinder und Unerwachsene, ebenso Weiber und Greise nicht mitgenommen wurden, versteht sich fast von selbst; so bleiben also nur 760,000 Mann (Exod. 12, 37) übrig, und wir möchten es doch nicht geradezu für unmöglich halten, dass diese im Verlauf eines Tages nicht durch den kurzen und 2—400 Schritte breiten W. es-Sebaya in die Ebene es-Sebaya und von da wieder zurück ins Lager hätten gelangen können.

Wir schliessen mit einem Zeugnisse Graul's (II, 260): „Ich bin nicht der Mann, mich zum Anwalt klösterlicher Ueberlieferungen zu machen, — am allerwenigsten der sinaitischen, die als Ueberlieferung auf sehr schwachen Füßen steht. Aber das kann und will ich nicht verhehlen, dass von allen Oertlichkeiten der Halbinsel, die ich gesehen habe, keine andre den Eindruck so voller Harmonie mit der biblischen Erzählung von der Gesetzgebung auf mich gemacht hat, als eben Dsch. Musa mit seinen Umgebungen. Ich muss übrigens noch bekennen, dass ich mit einem bedeutenden Vorurtheil für die Lepsius'sche Hypothese zum Dsch. Musa gekommen war.“

Die Vorbereitungen zur Gesetzgebung und Bundschliessung.

§ 46. (Exod. 19, 3—15.) — Als der Zug in der Wüste Sinai angekommen war und sich daselbst gelagert hatte, stieg Moseh auf den Berg hinauf zu Gott. Wahrscheinlich hatte die Wolken- und Feuersäule (§ 28, 3) sich auf den Berg erhoben, um anzuzeigen, dass jetzt dort für längere Zeit die Stätte des Wohnens Gottes sein solle, mitten unter seinem Volke, das amphitheatralisch im Norden um den Berg herum gelagert war, und doch auch dem Blick des Volkes entzogen durch den Felsenvorhang der senkrechten Bergwand des Râs es-Sufsâfeh. Schon von seiner Berufung her (Exod. 3, 12) weiss Moseh, dass auf diesem Berg das Volk Gott dienen soll. Darum steigt er auf den Berg hinauf, um weitere Weisung zu empfangen, wie dies geschehen solle. Und die Weisung lautet dahin: „Sprich zu dem Hause Jakob und verkündige den Kindern Israel: Ihr habt gesehen, was ich gethan an Aegypten, und wie ich euch getragen auf Adlersflügeln und euch zu mir gebracht. Und nun, wenn ihr meiner Stimme gehorchet und meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigenthum sein aus allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein, und sollt mir ein Königreich von Priestern sein und ein heiliges Volk. Das sind die Präliminarien zur Bund-

schliessung ¹⁾, Verheissung und Forderung von Seiten Gottes, denen das Volk entgegenkommen muss durch Willigkeit des Glaubens und Gehorsams. Mit dieser Botschaft steigt Moseh vom Berge herab, und legt sie den Aeltesten, den Repräsentanten des Volkes, vor, die ihre freudige Bereitwilligkeit kundthun, auf solcher Voraussetzung die Bundschliessung einzugehen. Da die Bundschliessung durch die Mittlerschaft Moseh's vollzogen werden soll, so bedarf er noch einer besondern Beglaubigung in den Augen des Volkes, und diese soll ihm werden, indem Gott ihm verheisst, in augenfälliger Weise sich zu ihm herabzulassen und mit ihm vor dem Volke zu verkehren. Da ferner der Berg bestimmt ist zum Allerheiligsten der Gottesoffenbarung, so muss er geheiligt, d. h. abgesondert und unterschieden werden von den übrigen Bergen der Umgebung. Das geschieht durch die Umhegung desselben, und weil er nun nicht mehr ein Berg ist wie die übrigen, sondern ein Berg der Gottesmanifestation, so ist er ein unantastbares Heiligthum geworden, das weder von Menschen noch Vieh berührt werden darf ²⁾. Auch das Volk endlich, das sich zu Jehovah nahen soll, um das Gesetz, die Grundlage des Bundes, zu empfangen, muss sich dazu heiligen und bereiten auf den dritten Tag ³⁾, denn am dritten Tage will Jehovah herabkommen vor den Augen des ganzen Volkes auf den Berg Sinai, um von ihm aus, als seinem Throne, das Gesetz zu verkünden.

1. Die erste Botschaft, welche Moseh vom heiligen Berge dem Volke zu bringen hat, umschliesst die **Bundespräliminarien**. Durch dieselben werden in den allgemeinsten Grundzügen das Wesen, die Bedingungen und der Zweck des Bundes, der jetzt geschlossen werden soll, dem Volke kundgethan und zur Annahme vorgelegt. Auf diesem Grunde soll sich ein religiös-politisches Gemeinwesen Israels und seines Gottes entfalten, dessen unterscheidende Eigenthümlichkeit zuerst Josephus (c. Ap. 2, 16) treffend als **Theokratie** oder Gottesherrschaft bezeichnet hat. Den Gegensatz nämlich zu den verschiedenartigen Verfassungsformen der übrigen Staaten hervorhebend, sagt er: *Ὁ δὲ ἡμέτερος νομοθέτης εἰς μὲν τούτων οὐδοιοῦν ἀπείδεν, ὥς δ' ἂν τις εἴποι βιασάμενος τὸν λόγον, θεοκρατίαν ἀπέδειξε τὸ πολίτευμα, θεῷ τὴν ἀρχὴν καὶ τὸ κράτος ἀναθείς*. Was es mit der Theokratie auf sich habe, kann sich vollständig und umfassend erst aus der Gesetzgebung, in welcher sich ihr Wesen nach allen Seiten und Richtungen hin entfaltet, ergeben. Hier kommt es uns vorerst um Erfassung und Verständniss ihres Grundgedankens an, wie derselbe in den Bundespräliminarien seinen ersten und allgemeinsten Ausdruck gefunden hat.

Die erste Bedingung, die *conditio sine qua non*, der Einführung der Theokratie ist die Erlösung des Volkes aus Aegypten. Als Erlöser Israels macht Jehovah Anspruch darauf, Israels König zu sein. Bisher hat er gedient um Israel, und sich dadurch das Recht, es zu beherrschen, erworben; — Er hat geworben um Israel, wie um eine Braut, und hat als Bräutigam seine Liebe und Treue gegen die Braut bewiesen (§ 38), darum macht er jetzt Anspruch darauf, in die Rechte und die Herrlichkeit des Ehegatten einzutreten; als Vater hat er Israel zu seinem Erstgeborenen gezeugt (§ 13, 1), darum

macht er jetzt Vaterrechte geltend und fordert Sohnesgehorsam und Sohnesliebe. Als Weltschöpfer und Weltherrscher ist er Herr und König über alle Völker, aber nicht darauf gründet er sein Königsverhältniss zu Israel; sondern auf das, was er an Israel Besondres gethan hat; nicht als Elohim, sondern als Jehovah will er König über Israel sein. Sittliche Freiheit und Nothwendigkeit vereinigen sich miteinander zur Gründung dieses Bundes; denn als Sohn Jehovah's ist Israel dem Vater zum Gehorsam verbunden; aber zum Gatten hat Jehovah Israel nur erkoren kraft Israels freier Wahl und Zustimmung. Als Elohim ist er ein König über Israel wie über alle Völker kraft unbedingter Nothwendigkeit; als Jehovah wird er durch freie Anerkennung des Volkes ein König über Israel in einem Sinne, wie kein andres Volk sich dessen rühmen konnte.

Darum beginnen die Bundespräliminarien mit dem Hinweis auf die Erlösung aus Aegypten. „Ihr habt gesehen, was Ich gethan habe an Aegypten, und wie Ich euch getragen auf Adlersflügeln und euch zu mir gebracht.“ Er hat die aus freier Gnade erwählte Braut aus dem Diensthause befreit, und sie heimgeführt auf Adlersflügeln der Liebe in sein eigenes Haus. Er hat gegeben, ehe er fordert; hat Liebe bewiesen, ehe er Gehorsam heischt; hat sich selbst an Israel hingegeben, ehe er Israels Hingebung an sich verlangt. Nun tritt die Forderung ein; aber die Forderung ist wiederum nicht ohne die Verheissung: „Und nun, wenn ihr meiner Stimme gehorchet, und meinen Bund haltet, so sollt ihr mein Eigenthum sein vor allen Völkern etc.“ Was seine Stimme befehlen wird, was für Pflichten sein Bund dem Volke auferlegen wird, das kann in diesen kurzen Präliminarien nicht in extenso auseinandergesetzt werden. Aber Wesen, Bestimmung und Ziel des Bundes werden angegeben und durch sie sind die Bundespflichten bedingt und bestimmt. Uebrigens hat ja Jehovah durch seine bisherigen Führungen Anspruch auf unbedingtes Vertrauen; und überdem fordert er hier nur vorläufige Zustimmung; denn erst nachdem er seinen Willen in der Gesetzgebung explicirt hat, übernimmt das Volk durch feierliche Erklärung (Ex. 24, 3) die definitive Verpflichtung zu ihr.

Das Erste nun, wozu Jehovah Israel durch den Bund erheben will, ist dies: „Ihr sollt mein Eigenthum sein aus (vor) allen Völkern, denn die ganze Erde ist mein.“ Alle Völker sind Gottes Eigenthum, sie sind es kraft der Schöpfung; Israel aber soll es nicht nur kraft der Schöpfung, sondern auch zugleich und vornehmlich kraft der Erlösung sein. Die Völker hat Gott geschaffen, Israel hat er dazu noch gezeugt, dass es sein Sohn, hat um es erworben, dass es seine Braut, hat es erkaufte, nachdem es in fremde Knechtschaft gerathen war, damit es sein Eigenthum in einem noch höheren Sinne sei. Darum hat dieser Besitz doppelten Werth für den Besitzer, und das Volk ist seinem Herrn zu doppelter Liebe und Anhänglichkeit verbunden. „Die ganze Erde ist mein“, das ist die dem Bundesvolke stets präsente Basis seines Gottesbewusstseins; auf dem Bewusstsein, dass Jehovah der Gott aller Götter, und der König aller Könige ist, erbaut sich des Volkes Bewusstsein von dem besondern Verhältniss, in welchem es zu Ihm steht. Nichts ist daher verkehrter, als dem israelitischen Gottesbewusstsein den Begriff eines Nationalgottes unterzuschieben; denn Israel weiss, dass sein Gott als Schöpfer der Gott aller Völker ist, aber es weiss auch, dass Er als Erlöser in einem besondern Verhältniss zu ihm steht (Deut. 4, 7). Der Begriff der Nationalgottheiten schliesst den Begriff der Coordination ein; gleich wie die Nationen einander coordinirt sind, also auch die Nationalgötter. Ihre Macht wird gemessen nach der Macht und Stärke, die sie vermeintlich den Völkern, die ihnen dienen, verschafft haben. Da können nun wohl die Götter des einen Volkes mächtiger erscheinen im Vergleich zu denen eines

andern; die Gottheit des einen Volkes kann wohl nach heidnischer Meinung den Sieg davon getragen haben über die des andern; aber ursprünglich und wesentlich erscheinen sie gleichberechtigt. Dagegen lässt der Begriff, den Israel von seinem Gotte hat, gar nicht einmal einen Vergleich mit den Göttern der Heiden zu; und die Götter der Heiden sind dem Gotte Israels gegenüber nicht coordinirte und gleichberechtigte, nicht einmal durch geringere Macht hinter ihm zurückstehende Wesen, sie sind vielmehr ihm gegenüber pure אֱלֹהִים d. h. Nichtse (§ 15, 1.). — Es ist daher eine Leichtfertigkeit, die strenge Rüge verdient, wenn Stähelin (Krit. Unterss. ü. d. Pent. S. 19) — und v. Lengerke (I, 460) betet es ihm buchstäblich nach — gerade aus unserer Stelle, deren ausdrückliche Bestimmung es ist, den Begriff eines Nationalgottes weit von sich zu weisen, diesen Begriff herausdeutet, indem er sagt: „Moses bestieg alsobald den Berg, woselbst Jehovah ihm den Auftrag gab, das Volk zu fragen, ob es unter gewissen Bedingungen ihn als Nationalgott anerkennen wolle.“

„Und ihr sollt mir ein Königreich von Priestern (מִמְלֶכָה לַכֹּהֲנִים) sein und ein heiliges Volk,“ so lautet die Botschaft und Verheissung weiter. Es soll also durch den Bund ein Königreich gegründet werden. Ein Königreich fordert vor Allem einen König, und es versteht sich von selbst, dass dieser König Niemand anders als Jehovah sein kann und will; denn sind die Glieder dieses Königreiches Priester, so kann ihr Haupt nur Gott sein; und ist das Volk, welches die Unterthanen dieses Reiches bildet, das Eigenthum Jehovah's aus allen Völkern, sein Eigenthum in völlig einziger Weise, so ist auch das Königthum Jehovah's über Israel ein einzigartiges. Da nun Jehovah selbst König sein will über Israel, nicht bloss, wie er über alle Völker herrscht, weil die ganze Erde sein ist, sondern in ganz besondrer Weise, weil er Israel zu seinem speciellen Eigenthum erlöst, gewonnen und erworben hat, so kann seine Absicht, Israels König sein zu wollen, nur so verstanden werden, dass er seine allgemeine Herrscherthätigkeit für Israel zu einer besondern steigert und verdichtet, dass Er selbst in eigener Person die Rechte und Pflichten der Regierung übernimmt, die er bei andern Völkern den irdischen, menschlichen Königen derselben überlassen und angewiesen hat. Mit einem Worte, Jehovah will sich herablassen, nicht bloss himmlischer, sondern irdischer König über Israel zu sein; Er verschmäht es nicht, sich, insofern Israel auch ein Volk, ein irdisches, politisches Gemeinwesen ist, in die Reihe der irdischen Könige zu stellen. Als solcher übernimmt Er königliche Pflichten und behält sich königliche Rechte vor. Dahin gehören vornehmlich: die oberste Gesetzgebung, Verwaltung und Rechtspflege nach Innen, und die Bestimmung über Krieg und Frieden nach Aussen. Bisher schon hat Er dem Volke ein sichtbares Zeichen und Unterpfand seiner Gegenwart, seiner Führung und Leitung gegeben, indem Er den Engel, der Ihn persönlich repräsentirt (Exod. 33, 14. 15), und in welchem sein Name ist (Ex. 23, 20. 21), in der Wolken- und Feuersäule (§ 28, 3) vor Israel hat herziehen lassen; es geschah, weil Er mit Israel einen Bund schliessen wollte. Die Vollziehung des Bundes bindet dieses Zeichen seiner Gegenwart an die Gemeinde Israels. Aber wie Er bisher, obwohl selbst gegenwärtig, doch durch Moseh nur zum Volke geredet hat, so wird Er auch ferner menschlicher Mittler zur Verkündigung und Ausrichtung seines Willens sich bedienen; es wird sich aus dem Organismus der Bundesverfassung ein theokratischer Beamtenstand herausgliedern, durch welchen Er die besondern theokratischen Functionen verrichten lässt. In Moseh sind vor und während der Organisation alle diese Functionen noch vereinigt, nach vollendeter Organisation werden sie auseinanderreten und je nach zeitweiligem oder fortschreitendem Bedürfnisse sich gliedern (Priester, Aelteste, Richter, Könige, Propheten etc.).

Aber indem Jehovah Israels König wird, hört er nicht auf, Israel's Gott zu sein; das Eigenthümliche der neuen Einrichtung ist eben, dass Er Gott und König in einer Person, dass Er Gottkönig ist. Und wie in dem Haupte des neuen Gemeinwesens die Gottheit und das Königthum verbunden sind, der Gott als König und der König als Gott sich offenbart und bethätigt, so tragen auch alle seine Gebote diesen zweifachen Charakter vereint in sich: die religiösen Gebote sind zugleich politische, und die politischen zugleich religiöse. Die Uebertretung eines religiösen Gebotes ist zugleich ein Staatsverbrechen, und die Verletzung einer staatlichen und polizeilichen Ordnung ist unmittelbar unter den Gesichtspunct der Sünde gestellt. Die sittlichen, Cultus- und Staatsgesetze sind nicht einander über- oder untergeordnet, sondern stehen einander völlig gleich, sie alle fordern, wo sie übertreten werden, je nach ihrem Gewichte, in gleicher Weise religiöse Sühne oder bürgerliche Bestrafung. Der treue Unterthan ist auch eo ipso das fromme Gotteskind und umgekehrt. — Und wie des Gottkönigs Forderungen und Gebote, so tragen auch seine Gaben und Verheissungen diesen Doppelcharakter an sich: was Er als Gott verheisst, führt Er als König aus, und was Er als König ausführt, dient den Zwecken der göttlichen Absichten, d. h. der Verwirklichung seiner ewigen Heilsgedanken.

Deutlicher wird darauf hingewiesen durch die nähere Bestimmung, dass das zu errichtende Königreich in Israel ein „Königreich von Priestern“ sein soll. Der Priester ist der Mittler zwischen der Gottheit und der Menschheit; der Begriff des Priesters fordert also wie einen vermittlungswilligen Gott, so auch vermittlungsbedürftige Menschen. Da nun das ganze Volk Israel aus lauter Priestern bestehen, da das Volk als solches, d. h. als geschlossene Gesamtheit Charakter und Beruf eines Priesters haben soll, so ist es klar, dass die vermittlungsbedürftige Menschheit, welche dieses Priesterthum fordert, nicht in Israel selbst, sondern ausserhalb desselben gesucht werden muss, dass also Israels solidarischer Priesterberuf sich auf die übrigen (die Heiden-) Völker bezieht. Was in einem einzelnen Volke der Priester den einzelnen Individuen dieses Volkes ist, das soll Israel als Volk für die Gesamtheit der Völker in dem grossen (elohistischen) Gottesstaate der irdischen Welt sein. Der Priester hat die Gottesoffenbarungen, Gottesverheissungen und Gottesgaben zu empfangen, zu bewahren, zu pflegen, zu überliefern und mitzuthellen an das Volk, das ihrer bedarf. Demnach hat Israel als Priestervolk den Beruf, die Gottesoffenbarungen, die ihm zu Theil werden, allen übrigen Völkern zu vermitteln. So führt uns die Verheissung des Bundes mit dem Volke auf die Verheissung des Bundes mit der Familie („In dir und deinem Samen sollen gesegnet werden alle Völker auf Erden.“ Vgl. Bd. I, § 54, 4) zurück, und es zeigt sich, dass der Bund am Sinai kein anderer ist, als der, welcher vordem zu Mamre geschlossen wurde. Der eine ist nur eine Erneuerung des andern, eine Uebertragung der Verheissung und des Berufes, die der Familie schon gegeben waren, auf das Volk, das aus der Familie hervorgegangen war. Der Particularismus und die Abgeschlossenheit, die jenen Bund charakterisirten, haften auch noch an diesem Bunde, denn Israel ist Jehovah's Eigenthum aus allen Völkern; aber die Bestimmung des Bundes für den weitesten Universalismus tritt auch hier als Leitstern der Zukunft hell und leuchtend hervor; und es bestätigt sich auch hier, dass Israel nur der erstgeborne, nicht der eingeborne und einzige Sohn Jehovah's sein, dass vielmehr auch die übrigen Völker als Nachgeborne der Kindschaft Jehovah's theilhaftig werden sollen, die Israel nur zuerst, aber als Bürgschaft für die zukünftige Adoption der andern Völker, empfangen hat (§ 13, 1). „Denn die ganze Erde ist mein,“ spricht Jehovah.

Israel soll endlich „ein heiliges Volk“ sein. Der Begriff der Heiligung ist zunächst der der Aussonderung, aber der bloss negative Begriff der Aussonderung findet erst Vollendung, Selbstständigkeit und Wirklichkeit in dem Zusammenschluss mit seiner positiven Seite, der Zusondrung. Gott ist der Urheilige der Idee nach, der Alleinheilige der Erscheinung nach. Dadurch bestimmt sich sowohl die Negation wie die Position, welche der Begriff der Heiligung in sich schliesst. Es ist die Lossagung und Aussonderung von Allem, das einen Gegensatz zu Gott bildet, von allem Gott-entfremdeten, von allem Gott-losen; es ist die Bestimmung und Zusondrung für Gott und seine Zwecke, das Eingehen in Gottes Heilsgedanken, die Rückkehr der gott-losen Kreatur zur Gemeinschaft mit Gott, die Aufnahme göttlicher Heilskräfte, durch welche der Mensch wieder heilig wird d. h. Gottgemäss und Gott wohlgefällig. Diese Heiligkeit ist zunächst eine Forderung an das Volk der Theokratie: „Ihr sollt heilig sein, denn Ich bin heilig, Jehovah, euer Gott“ (Lev. 19, 2); aber da, wo diese Forderung zuerst auftritt, eben in unserer Stelle, tritt sie in der Form der Verheissung auf, um zu bezeugen, dass die Heiligung des Volkes nur gelingen kann, aber auch gelingen wird, kraft des Bundes Gottes mit Israel, kraft der Bundesthätigkeit Gottes, zu welcher er sich durch die Schliessung des Bundes verpflichtet. So muss die Theokratie, weil in ihr das Volk zum heiligen Volke werden soll, zugleich eine Heilsanstalt sein; ja es muss das ihr eigentlicher Kern, ihr Centrum, ihre Seele sein, denn in der Verheissung: „Ihr sollt mir ein heiliges Volk sein“ gipfeln die Bundespräliminarien. Alle andern Zwecke der Theokratie dienen diesem Zwecke, alle ihre andern Institute (die politischen wie die polizeilichen) dienen dem Heilsinstitute, sie sind nur die Umhegung und Umgrenzung für dasselbe. Das Königsamt des Gottkönigs ist nur die Folie für das Heilsamt Gottes, das theokratische Staatswesen nur die Einfassung für das sühnende und heiligende Kirchenwesen und die Unterthanenstellung des theokratischen Volkes nur der Rahmen für dessen gottesdienstliche Stellung.

Israel ist ein Priestervolk, aber das Priestervolk, dessen Wesen und Aufgabe Vermittelung ist, dauert nur so lange, als die Vermittelung nöthig ist, daher auch Israels Priesterthum nur so lange, bis der Zweck desselben, die Vermittelung der Gottesoffenbarungen an die Heidenvölker, erreicht ist. Dann hat Israel, an Rechten wie an Pflichten, nichts Wesentliches mehr voraus vor diesen. So zeigt sich, dass die Form der Theokratie, in welcher der sinaitische Bund sich organisirt, nicht Zweck an sich, sondern nur Mittel für einen andern Zweck, nicht bleibend und ewig, sondern wandelbar und vergänglich ist. Dasselbe ergiebt sich auch noch aus anderweitiger Betrachtung. Ist Gott König geworden, um als König seinen Gotteszweck, d. h. den Heilsplan auszurichten, so folgt auch, dass Er aufhören wird, in dieser Weise König zu sein, sobald seine Heilsgedanken realisirt sind.

Aber nur die Form der Theokratie, wie sie in Israel als Mittel zu einem höhern Zweck Gestalt erhielt, ist wandelbar und vergänglich. Ihr Wesen ist, wie der Gedanke des Heils, aus dem es hervorgegangen, ein unvergängliches; es bestand schon vor der Gründung des alten Bundes, und wird auch bestehen nach der Erreichung aller Bundeszwecke. Das Königreich Gottes auf Erden tritt dann nur aus der nationalen Besondrung und Beschränkung heraus, in welche Gottes heilsgeschichtliche Weisheit es für die Zeit des alten Bundes beschlossen hatte; die auf das Bundesvolk beschränkte Sphäre der Thätigkeit Jehovah's hat sich über alle Völker erweitert, und fällt wieder mit der Wirkungssphäre Elohim's zusammen. Jehovah ist König nach wie vor, aber sein Königreich ist nicht mehr ein nationales, und sein Regiment darum auch nicht mehr ein

politisches und ein polizeiliches. Denn die politische Seite eines Staates entsteht und besteht durch die Abgeschlossenheit desselben von andern Staaten und durch die Bezüglichkeit wie Gegensätzlichkeit zu denselben, — in dem neuen Gottesstaate aber, in dem Reiche Gottes unter dem neuen Bunde, ist alle Scheidung, Besondrung und Gegensätzlichkeit der Völker und Nationen überwunden und aufgelöst, — „hier ist nicht Jude, nicht Griechen, sie sind allzumal Einer in Christo“. Ebenso fällt die polizeiliche Seite des göttlichen Regiments, — oder vielmehr sie fällt wiederum (gleich der politischen) denjenigen Gewalten anheim, welchen sie durch Elohim's Weltordnung von Anfang an zugetheilt war. Aber der eigentliche, ewige, unvergängliche Kern der Theokratie, das persönliche Walten Jehovah's zur Ausrichtung seiner Heilsgedanken, sein persönliches Eingehen in die menschlichen Verhältnisse, seine Verleiblichung in der Kreatur, haben nicht ihr Ende, vielmehr ihre volle, ganze, höchste Erfüllung gefunden.

2. „Mache ein **Gehege um den Berg** und heilige ihn (Vs. 23)“. v. Hofmann (Schriftbeweis I, 79) erläutert dies so: das **הַבְּרִיר** bedeutet die Abgrenzung nach Aussen, das **קָדַשׁ** die Besondrung nach Innen. Ich kann damit nicht übereinstimmen. Das Waw ist nicht disjunctiv, sondern explicativ zu fassen; es zeigt nicht an, dass ausser dem Umhegen noch ein Zweites, das Heiligen, geschehen solle; sondern das Hinzugefügte: „und heilige ihn“ zeigt an, worauf es bei dem Umhegen abgesehen ist, was es zu bedeuten habe. Wäre das **קָדַשׁ** ein Andres als das **הַבְּרִיר**, so hätte nothwendig auch angegeben werden müssen, wie und wodurch es geschehen solle. Durch die Umhegung ist der Berg ausgesondert und unterschieden von allen andern umliegenden Bergen, und eben durch die Aussonderung ist er für andre, für göttliche Zwecke bestimmt. Die Umhegung des heiligen Berges ist auch zugleich eine Umhegung des unheiligen Volkes (Vs. 12); denn sie warnt dasselbe vor muthwilliger, und sichert es vor zufälliger (unabsichtlicher) Berührung des Berges. Letzteres war durch die Umhegung unmöglich gemacht, darum kann um so eher Erstes mit Todesstrafe bedroht werden. Dies geschieht aber darum, weil ein muthwilliges Besteigen oder Berühren des Berges, von wo Gottes Heiligkeit sich offenbaren will, eine grundstürzende Verachtung der Bedingungen bezeichnet, unter denen allein der Bund geschlossen werden kann. Wenn der Heilige einen Bund mit den Unheiligen schliessen will, so müssen die Letztern vorher sich heiligen Vs. 10; wenn diese nun aber ohne vorangehende Heiligung oder vor deren Vollendung den Berg besteigen, d. h. zu Gott nahen wollen, so erklären sie damit die Bedingung der Heiligung für unnöthig, und entweder sich selbst für heilig von vorn herein, oder Gott für unheilig, wie sie selbst sind.

Grosse Schwierigkeit bietet die nähere Deutung und Begrenzung des betreffenden Verbotes. — Vs. 12 heisst es: „Hütet euch auf den Berg zu steigen (**עֲלֹהַ בְּרִיר**) oder dessen Ende anzurühren; Vs. 13 dagegen heisst es: „Beim Blasen des Jubelhornes sollen sie auf den Berg steigen (**יַעֲלֶה יְעֹלֶה בְּרִיר**).“ Was also jetzt dem Volke noch verboten ist, wird ihm für eine spätre Zeit, wenn der Ton des Jubelhorns das Zeichen dazu giebt, gestattet, ja geboten. Damit scheint nun aber das Folgende im Widerspruch zu stehen. Denn nach Vs. 16 erhob sich am dritten Tage Donner und Blitz mit starkem Posaunenschall, worauf Moseh das Volk aus dem Lager Gott entgegen an den Fuss des Berges führte. Während der Posaunenhall fortwährend tönte und sich verstärkte, stieg Moseh auf die Spitze des Berges, musste aber wieder hinabsteigen, um das Volk nochmals zu warnen, dass es nicht durchbreche (durch die Umhegung) zu Jehovah, um

zu schauen (Vs. 21. 24). Was also Vs. 13 zu erlauben, ja zu gebieten schien, erscheint hier wieder als streng und unbedingt verboten.

Man hat diesen scheinbaren Widerspruch auf verschiedene Weise zu beseitigen gesucht. O. v. Gerlach bezieht das הָיָה in Vs. 13 nicht auf das Volk, sondern auf die Aeltesten, deren in Vs. 7 gedacht war, und meint, diese hätten bei der Gesetzespromulgation jenseits des Geheges treten dürfen, wie dieselben ja auch in K. 24, 14 nach vollzogener Bundschliessung jenseits des Geheges treten, um Gott zu schauen. Dieser Lösung widerstrebt aber nicht nur die unerträgliche Härte der Beziehung des הָיָה auf die lange vorher und in ganz andrer Zeit und in andrer Umgebung genannten Aeltesten, sondern auch Vs. 24, wonach unmittelbar vor der Gesetzesoffenbarung selbst noch die Warnung wiederholt wird: „Aber die Priester und das Volk sollen nicht durchbrechen, hinaufzusteigen zu Jehovah“. Was den Priestern hier verboten ist, ist doch gewiss auch den Aeltesten verboten. Zudem sind in dem die Gesamtheit bezeichnenden Ausdrücke „die Priester und das Volk“ die Aeltesten gewiss mit einbegriffen. — Baumgarten (I, 1 p. 522) deutet dagegen das עָלוּ בְּהָר in Vs. 13 von einem Vordringen des Volkes nur bis zum Gehege. Aber heisst עָלוּ בְּהָר in Vs. 13 „bis zum Gehege kommen“, so muss dasselbe עָלוּ בְּהָר in Vs. 12 nothwendig auch heissen „bis zum Gehege kommen“, und es ist eine nicht zu rechtfertigende Willkühr, wenn Luther Vs. 12 übersetzt: „auf den Berg steigen“; und Vs. 13: „an den Berg gehen“. Die Exegese fordert gebieterisch, die Rede so zu verstehen, dass das עָלוּ בְּהָר bis zum Eintritt des Jubeltones verboten, bei demselben aber geboten ist. — Einen andern Weg schlugen die LXX ein, um den Widerspruch zu beseitigen. Sie übersetzen oder umschreiben Vs. 13 ($\text{בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל הָמָּה יַעֲלֶה בְּהָר}$): „*Ὅταν αὖ γωνοὶ καὶ αἱ σάλπιγγες καὶ ἡ νεφέλη ἀπὲλθῇ ἀπὸ τοῦ ὄρους, ἀναβήσονται ἐπὶ τὸ ὄρος*“. Indem sie so das $\text{בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל}$ von dem zu Ende gehenden Blasen des Jubelhornes deuten, schwindet allerdings die Hauptschwierigkeit. Aber ist diese Deutung des כִּמְשַׁךְ auch berechtigt? Die Vulgata wenigstens übersetzt im schärfsten Gegensatz dazu: Cum coeperit clangere buccina etc.

Da das ganze 19. Kap. unzweifelhaft von einem und demselben Verf. herrührt und eine Varietas lectionum nicht vorhanden ist, so kann die Kritik auf keine Weise zur Beseitigung der Schwierigkeit behülflich sein. Da aber ferner auch nicht denkbar ist, dass der Verfasser sich so bald nach einander in einen so grellen Widerspruch verwickelt haben sollte, wie Vs. 12. 13 vgl. mit Vs. 16. 19. 21 zu enthalten scheint, so darf die Exegese an der Lösung desselben nicht verzweifeln. Uns steht nach den Gesetzen der Exegese von vorn herein fest, dass das עָלוּ בְּהָר in Vs. 12 ganz dasselbe bedeutet wie in Vs. 13, dass somit durch das Signal der Posaune ($\text{בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל}$) erlaubt, ja geboten wurde, was vorher verboten war. Ebenso unzweifelhaft steht es (aus Jos. 6) fest, dass die Posaune (שַׁפָּר) in Vs. 16. 19 ein und dasselbe Instrument mit dem Jubelhorn in Vs. 13 ist. Unter solchen Voraussetzungen stehen, scheint uns, nur zwei Wege zur Lösung des scheinbaren Widerspruchs offen: Entweder nimmt man an, dass das $\text{בְּמִשְׁךְ הַיָּבֵל}$ in Vs. 13 etwas von dem קֹל שַׁפָּר in Vs. 16. 19 trotz der Identität des namhaft gemachten Instrumentes wohl zu Unterscheidendes sei; — oder aber man nimmt an, dass das עָלוּ בְּהָר in Vs. 12 und 13 etwas ganz Andres sei als das „Durchbrechen zu Jehovah“ in Vs. 21 und 24.

Versuchen wir es zuvörderst mit der ersten Auskunft. Zu ihrer Begründung wäre etwa folgendermaassen zu argumentiren: Der gewöhnliche Ausdruck für das Blasen des Jubelhornes ist כִּמְשַׁךְ (Jos. 6, 4. 8. 9. 13. 16. 20) und nur zweimal wird כִּמְשַׁךְ (Exod. 19, 3 und Jos. 6, 5)

gebraucht. Ist nun aber das משך vollkommen identisch mit dem הקע ? Wir glauben im Widerspruch mit Gesenius u. A. diese Frage verneinen zu müssen. הקע heisst schlagen, stossen, משך ziehen. Die Anwendung dieser verschiedenen Begriffe auf den Ton der Posaune führt zu der Annahme, dass jedes von beiden eine eigenthümliche und verschiedene Art des Blasens bezeichne, und zwar משך den langgezogenen, lange anhaltenden Ton, während הקע das kurze, abgestossene, donnerähnliche Schmettern des Tones bezeichnet. Diese Verschiedenheit des Tones werden wir auch hier in Anwendung zu bringen haben, denn dass in Vs. 16. 19 der Ton des הקע gemeint ist, kann bei der Zusammenstellung des קול הַשֹּׁפָר mit dem Blitz und Donner nicht zweifelhaft sein. Das משך הַיִּבֹּל in Vs. 13 bezeichnet also nicht, wie die LXX übersetzen, das Auslauten des Jobeltones, aber auch nicht, wie die Vulgata will, das Anfangen des Blasens, sondern es bezeichnet ein eigenthümliches, langgezogenes Tönen, und Luther hat das Richtige gefunden, wenn er Vs. 13 übersetzt: „Wenn es aber lange tönen wird.“ Der Sinn der Anordnung in Vs. 13 wäre dann folgender: Das Besteigen des Berges ist so lange absolut verboten, bis der langgezogene Ton der Posaune das Zeichen dazu giebt, dass das Volk jetzt den Berg besteigen und zu Jehovah nahen soll. Dieser Zeitpunkt konnte, wie Vs. 21. 24 zeigt, nicht vor und nicht während der Gesetzespromulgation, sondern erst nach ihr eintretend gedacht werden. Dies bestätigt sich durch K. 20, 18 (15), wo wir erfahren, dass Donner, Blitz und Posaunenton (die während des Aussprechens der 10 Gebote jedenfalls schwiegen) die Gesetzespromulgation ausleiteten, wie sie dieselbe nach 19, 16 eingeleitet hatten. Jetzt war der Zeitpunkt gekommen, wo das Volk der Anordnung in 19, 13 zufolge hätte auf den Berg steigen sollen, wenn nämlich die Evolution des Drama's die normale gewesen oder vielmehr geblieben wäre. Aber die Entwicklung wurde eine ganz abnorme, der göttlichen Anordnung in 19, 13 nicht entsprechende. Die einleitenden Phänomene hat das Volk noch ertragen; auch während des Aussprechens der zehn Worte hält es noch Stich. Aber gerade die majestätische Stimme Jehovah's, in welcher Er die Forderung der Heiligkeit, die er dem Volke stellt, in ihren Grundzügen vorlegt, macht auf das seiner Unheiligkeit bewusst gewordene Volk einen so mächtigen, erschütternden Eindruck, dass ihm bei dem Donner, Blitz und Posaunenton, womit die Gesetzespromulgation abschliesst, aller Muth und alle Ausdauer schwindet; dass es, statt nun das verheissene Signal abzuwarten und dann, wie Moseh angeordnet hatte, selbst auf den Berg zu Jehovah zu steigen, — von Schrecken und Angst übermannt davon läuft und zu Moseh spricht (20, 19 [16]): „Rede du mit uns und wir wollen hören, aber nicht rede Gott mit uns, dass wir nicht sterben.“

Ich kann nicht läugnen, dass dieser Lösungsversuch allerdings nicht ganz frei von dem Eindruck des Erzwungenen ist, möchte ihn aber dennoch deshalb nicht ohne Weiteres verwerfen. Ist es undenkbar, dass der Referent unmittelbar nach einander so Widersprechendes berichtet haben sollte, so muss der Schein des Widerspruches durch eine ungenaue und missverständliche Darstellung veranlasst sein, und in solchen Fällen wird die applinirende Exegese kaum den Schein der Gezwungenheit vermeiden können. Derselbe Schein haftet nun freilich auch an dem zweiten noch möglichen Ausgleichungsversuche; dennoch möchte ich ihm fast den Vorzug geben. Er kommt darauf hinaus, dem „Durchbrechen zu Jehovah“ in Vs. 21. 24 ($\text{פָּרַחְיָהוּ אֶל־יְהוָה}$, oder אֶל־יְהוָה עָלָה אֶל־יְהוָה) eine andre Bedeutung zu vindiciren als dem עָלָה בָּהָר in Vs. 12. 13. Ich halte das nicht für unmöglich. Erstres (das Durchbrechen) steht offenbar in Beziehung zu dem um den Berg gezogenen Gehege; es bezeichnet das gewaltsame Durchbrechen oder Ueberschreiten dieser Grenze. Letztres aber kann auch so gedeutet werden,

dass es nur ein Aufsteigen aus dem tiefer liegenden Lagerungsplatze zu dem höher liegenden Fusse des Berges bezeichnet. Dann wäre der Sinn der Anordnung in Vs. 13. 14: Israel solle während der drei Tage der Vorbereitung nicht einmal zum Berge (zum Fusse des Berges) hinangehen; erst wenn der Posaunenhall vom Berge das Signal dazu giebt, solle es hinangehen, aber auch dann nicht (Vs. 21) durch das Gehege brechen. Damit stimmt die Epexege von Vs. 12: „Hütet euch zum Berge hinanzugehen und sein Ende zu berühren“; damit stimmt auch die Ausführung, denn als die Posaune erschallt, führt Moseh nach Vs. 17 das Volk Gott entgegen aus dem Lager und sie traten an den Fuss des Berges, — denn „das Ende des Berges berühren“ und „an den Fuss des Berges treten“, können gar wohl als identische Ausdrücke angesehen werden. Jene Uebersetzung des עָלוּ בָּרֶחַק rechtfertigt sich durch den bekannten Sprachgebrauch, nach welchem עָלוּ der stehende Ausdruck für das Gehen nach einer höher gelegenen Gegend ist; sie rechtfertigt sich ferner daraus, dass der gewöhnliche Ausdruck für das Hinaufsteigen auf den Berg אָל הָהָר oder עָלָה אוֹרֶה oder noch genauer רָאשׁ הָהָר ist, vgl. Ex. 19, 20. 23; 24, 13. 15. 16. 18; Num. 33, 37. 38; Deut. 32, 49; endlich daraus, dass בָּרֶחַק meist den allgemeineren Sinn hat: „am Berge“ (Exod. 4, 27; Num. 28, 6; Deut. 1, 6), oder „im Gebirge“ (Gen. 31, 23; 25, 54), oder „in der Umgebung des Berges“ (Exod. 34, 3: בְּכָל הָהָר d. h. um den ganzen Berg herum).

3. Als die Hauptmomente der **Heiligung**, der das Volk während dreier Tage sich zur Vorbereitung auf den Gesetzesempfang unterziehen soll, werden genannt (Vs. 10) das Waschen der Kleider und (Vs. 15) die Enthaltung vom Beischlafe. Letztere Bestimmung nimmt Sommer (bibl. Abhandl. Bonn 1846. S. 226 ff.) als ungeschichtlich in Anspruch. Er meint nämlich bewiesen zu haben, dass Levit. 15, 18 (wonach der Beischlaf Mann und Weib bis zum Abend unrein macht) nicht vom Beischlafe zu verstehen sei, und dass die, wie er selbst sagt, „im Alterthume so weit verbreitete Ansicht von der Unreinheit des Beischlafes“ im mosaischen Gesetze nicht adoptirt sei, sondern erst weit später unter den Juden Eingang gefunden habe. Er hat uns mit seinen allerdings scheinbaren Gründen keineswegs überzeugt; den eingehenden Nachweis von der Nichtigkeit seiner Argumentation müssen wir aber bis auf die systematische Darstellung der mosaischen Legislation verschieben. — Auch die nähere Erörterung über Sinn, Bedeutung, Zweck und Geltung dieser Reinigungsformen wird angemessener bei dem betreffenden Abschnitte der Gesetzgebung ihre Stelle finden.

Die Promulgation des Grundgesetzes.

§ 47. (Exod. 19, 16—23, 33; Deut. 5.) — Als nun der dritte Tag seit der Vorlegung der Bundespräliminarien (wahrscheinlich der 50. seit dem Auszuge aus Aegypten, vgl. § 41, 5) gekommen war, erhob sich ein Donnern und Blitzen mit mächtigem Posaunenschall und der Berg war bedeckt mit einer schweren dunkeln Wolke. Moseh führte das erschrockene Volk aus dem Lager Gott entgegen an den Fuss des Berges (vgl. § 45, 5). Der ganze Berg Sinai aber rauchte, und bebte bis in seine Grundvesten, denn Jehovah war auf ihn herabgestiegen im Feuer¹⁾. Moseh begiebt sich auf den Berg, erhält aber Befehl, wieder hinabzusteigen, um das Volk nochmals vor dem Durchbrechen des Geheges zu warnen. Als er

diesem Auftrage Folge geleistet, und er selbst noch unten sich befindet, redet Jehovah²⁾ aus dem Feuer und Dunkel des Berges heraus mit lauter Stimme zur versammelten Gemeinde von Angesicht zu Angesicht die zehn Fundamentalworte des Bundesgesetzes³⁾, und das ganze Volk hörte Gottes Stimme, und der Berg brannte mit Feuer (Deut. 4, 33; 5, 4. 22). Da wandte sich das Volk, von Schrecken und Entsetzen ergriffen, zur Flucht. Die Häupter der Stämme und die Aeltesten traten zu Moseh hin (Deut. 5, 23) und sprachen: „Rede du mit uns und wir wollen hören; aber nicht rede Gott mit uns, dass wir nicht sterben“. Das Volk verzichtet also auf das Vorrecht des Priesterthums, unmittelbar zu Gott zu nahen und unmittelbar mit Ihm zu verkehren. Im Bewusstsein seiner Unheiligkeit fühlt es sich noch nicht reif und fähig, in die ganze Fülle seines priesterlichen Berufes einzutreten; es fühlt, dass es noch eines besondern Mittlers bedarf, der seinen Verkehr mit Gott vermittele. Der priesterliche Beruf bleibt ihm, aber die volle Realisation desselben wird durch diese Wendung der Dinge noch in weite Ferne gerückt. So musste und so sollte es kommen. Darauf war auch Gottes Absicht mit dem Bunde von vorn herein angelegt; das Volk sollte aber selbst erfahren und erkennen, dass es zur Zeit noch nicht anders sein könne. Darum billigt Jehovah auch des Volkes Rede (Deut. 5, 28), und von jetzt an ist Moseh der von beiden Seiten feierlich bestellte Mittler des Bundes. Als solcher steigt er nun (mit Aharon, Ex. 19, 24) zum zweitenmale auf den Berg, um Jehovah's weitere Befehle und Anordnungen entgegenzunehmen. In den zehn Worten, die das Volk selbst aus dem Munde Gottes vernommen hat, war der Grundstein für das Gebäude der Gesetzgebung gelegt.

1. Worauf es bei den furchtbaren Naturerscheinungen, welche die Gesetzespromulgation einleiten und umgeben, abgesehen sei, zeigt K. 20, 20 (17). Hier spricht Moseh zum erschreckten Volke: „Fürchtet euch nicht, denn um euch zu versuchen, ist Gott gekommen, und auf dass seine Furcht vor euren Augen wäre, dass ihr nicht sündigt.“ Die ganze Führung Israels seit dem Auszuge aus Aegypten bis auf diese Stunde ist eine Kette von Versuchungen, durch welche Israel sich und seinen Gott kennen lernen, und das normale Verhältniss zwischen beiden festgestellt werden soll. Unter den Versuchungen der Wüste enthüllt sich die natürliche Herzenshärte und Unheiligkeit des Volkes und offenbart sich die Treue und Gnade, die Macht und Herrlichkeit Jehovah's. Die bisherigen Versuchungen haben dazu gedient, des Volkes undankbaren, glaubens- und vertrauenslosen Sinn zu offenbaren, und denselben durch die Bewährung der Gnade, Treue und Huld Jehovah's zu beschämen. Es hat sich auf allen Seiten das Wort Moseh's bewährt (Deut. 4, 7): „Wo ist ein Volk, dem Gott so nahe ist, wie Jehovah unser Gott, wenn wir zu Ihm rufen?“ Der Erlöser aus dem Diensthause Aegyptens hat sich auch als der Erretter aus aller Noth und Bedrängniss der Wüste bewährt. Aber Jehovah will nicht bloss der Erlöser, sondern auch der Gesetzgeber Israels sein. Als Erlöser hat er seine Treue und Gnade, seine Geduld und Langmuth an dem

Volke offenbart, als Gesetzgeber muss er nun demselben auch die ganze Majestät seiner Herrlichkeit, den furchtbaren Ernst seiner Heiligkeit kund thun. Auch dadurch soll Israel versucht werden, damit es nicht in falschem Vertrauen auf seines Gottes Huld und Gnade dieselbe seiner eigenen Würdigkeit zuschreibe und darüber der Heiligkeit und Majestät Gottes vergesse. Israel wird versucht, ob es vor der Majestät Gottes bestehen könne; es soll erfahren, dass es dies nicht vermag; dass, so nahe sich auch Jehovah zu ihm gethan, es seinerseits doch nicht Jehovah zu nahen im Stande ist; dass es dazu noch eines Mittlers und Versöhners bedarf. In den Schrecken des Sinai bilden sich ab die Schrecken der Heiligkeit Gottes für den unheiligen Menschen, — die Schrecken des Gesetzes gegenüber dem Sünder, der es übertritt. Aber auch in den Schrecken des Sinai bekundet sich noch die Gnade, denn nicht unverhüllt erscheint das Feuer der Heiligkeit, sondern verhüllt in einer dicken, schweren Wolke, und selbst das unheilige Israel macht an diesem Tage die Erfahrung, „dass Gott mit dem Menschen reden kann und er leben bleibt“ (Deut. 5, 24).

2. Die Gottesoffenbarung am Sinai geschah durch denselben Gottesrepräsentanten, der aus dem feurigen Busche vordem zu Moseh geredet (Exod. 3, 2 ff.), der in der Wolken- und Feuersäule Israel bis hieher geleitet hatte (Exod. 13, 21 ff.). Es war die Majestät Gottes selbst, die im Feuer herabstieg auf den Sinai, aber sinnlich wahrnehmbar wurde die Majestät des unsichtbaren Gottes in dem Engel, der ihn repräsentirt; es war die Stimme Gottes und Gottes Gebot, das in des Volkes Ohren drang, aber die Stimme kam aus dem Munde des Engels, in welchem Jehovah's Name ist (Exod. 23, 20. 21). Unter Verweisung auf unsre Auseinandersetzung in Bd. I § 50, 2 schliessen wir hier zur weitem Erläuterung der vorliegenden Situation v. Hofmann's (Weissagung u. Erf. I, 136) klare und treffende Erörterung, der wir vollen Beifall zollen, an: „Was das Volk oder was Mose vernimmt, es ist beides Engelwort. Wenn Mose später des grossen Tages gedenkt, wo die Herrlichkeit Jehova's auf Sinai erschien, so spricht er (Deut. 33, 2): In Mitten seiner heiligen Myriaden kam Er. Die Erzählung im Exodus aber weiss nur von Donnern und Blitzen und einem Schalle gleich dem der Posaune. Da indess alle natürlichen Wirkungen, deren sich Jehova bedient, seine Gegenwart anzuzeigen, Wirkungen seiner Geister sind, so sieht Mose mit Recht die Menge der himmlischen Heerschaaren gegenwärtig. Es war Gottes und nicht eines Menschen Stimme, welche das Volk vernahm (Deut. 4, 12. 32 f.; 5, 4); darum bleibt aber doch gewiss, dass der eine, ewige Gott nicht anders als durch Vermittelung seiner endlichen Geister redete. Daher sagt auch das neue Testament, das Gesetz sei durch Engel geredet (Hebr. 2, 2: *ὁ δὲ ἀγγέλων λαληθεὶς λόγος*), durch ihren Dienst an das Volk gebracht worden (Act. 7, 53: *ἐλάβετε τὸν νόμον εἰς διαταγὰς ἀγγέλων*. Gal. 3, 19: *διαταγὰς δὲ ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου*). Andreer Antheil an der Gesetzgebung wird den Engeln nicht zugeschrieben. Das *διατάσσειν τὸν νόμον* ist ausschliesslich Gottes Sache, aber er bedient sich der Engel, um seinen Willen laut werden zu lassen. Nur so viel sagen Act. 7, 53 die Worte: Ihr nahmt das Gesetz an als Engelsbefehle. Als dann Mose auf den Berg ging, allein die Rede Jehova's zu vernehmen; so sah er den Gott Israels in der Nähe, wie ihn das Volk in der Ferne sah, nämlich wie ein verzehrendes Feuer (Ex. 24, 10. 17). Stephanus aber sagt, ein Engel habe auf Sinai, wie vorher aus dem Dornbusche, zu Mose geredet (Act. 7, 38. 30. 35). Mittler zwischen Gott und dem Volke war Mose selbst, nicht jener Engel, wie Schmieder in Gal. 3, 19 (in seiner Abhandl. ü. d. St. Naumb. 1826) ausgesagt meinte; denn die Worte *ἐν χειρὶ μεσίτου* beziehen sich dort auf die Stellung, die Mose einnahm, und von welcher er sagt (Deut. 5, 5): Ich stand zwischen Jehova und

euch. Aber die Offenbarung Jehova's an Mose wurde durch den Dienst desselben Engels vermittelt, welcher als Wolkensäule vor dem Volke herzog. Nicht ohne ihn wusste Mose den Willen Jehova's an sein Volk.“

3. Form und Inhalt des Dekalogs waren in den Jahren 1836 ff. Gegenstand lebhafter, gelehrter Discussionen, welche angeregt wurden durch Fr. Sonntag (Ueber die Eintheilung der zehn Gebote, in d. theol. Studd. u. Krit. 1836 p. 61—89). Gegen ihn trat in ders. Zeitschr. 1837, p. 47—122 E. J. Züllig (Für die calvinische Eintheilung und Auslegung des Decalogs), und im Badischen Kirchenblatte (1836 Nr. 24) Rinck auf. In Folge dieser Angriffe vertheidigte sich Sonntag in den Studd. u. Krit. 1837 p. 253—289 durch eine zweite Abhandlung (Noch Einiges üb. d. Eintheil. des Dekalogs zur Rechtfertigung meiner Ansicht); fand aber einen neuen tüchtigen Gegner an J. Geffken (Ueber die verschiedene Eintheilung des Decalogus und den Einfluss desselben auf den Cultus. Hamb. 1838). In gleichem Sinne wie Geffken sprachen sich aus: Hengstenberg (Beitr. III, 597 ff.), E. Bertheau (Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den mittl. Bb. d. Pent. Götting. 1840 S. 7 ff.) etc. Eine andre Fassung vertheidigte S. Preiswerk (Morgenland 1838 No. 11. 12); und mit gewohnter Meisterschaft in bodenloser Kritik hat E. Meier „Die ursprüngliche Form des Dekalogs. Mannheim 1846“ entdeckt und hergestellt.

Die Entwicklung des religiösen und ethischen Gehaltes des Dekalogs müssen wir einem angemessenern Orte vorbehalten (in der zweiten Abtheilung dieses Bandes). Hier haben wir uns deshalb nur mit einigen mehr das Aeussere betreffenden Fragen zu beschäftigen.

a. Was die biblischen **Namen des Dekalogs** betrifft, so ist zunächst zu bemerken, dass der jetzt gewöhnliche Name „Die zehn Gebote“ nirgends in der h. Schrift gefunden wird. Dagegen wird er öfter als „die zehn Worte“ (עֲשֵׂתָהּ חֲדָשִׁים) bezeichnet, z. B. Exod. 34, 28; Deut. 4, 13; 10, 4. Als Bundesurkunde wird er auch öfter geradezu „der Bund“ (בְּרִית) genannt (Exod. 34, 28; Deut. 4, 13; 1 Kön. 8, 21; 2 Chron. 6, 11 etc.). Ein besonders beliebter Name ist הָעֵדוּת = das Zeugnis. Hengstenberg behauptet, dieser Name sei allein ausgegangen von der den Sünder anklagenden und verdammenden Bedeutung des Dekalogs (Beitr. III, 598. 640 f.), eine Meinung, deren Unzulässigkeit ich ausführlich in meinen Beiträgen zur Symbolik des alttest. Cultus, Leipzig 1851 (abgedr. aus d. luth. Zeitschr. 1851 H. I) S. 29 ff. erwiesen habe, und worauf ich später bei der Beschreibung der Bundeslade, als des Behälters des Zeugnisses, zurückkommen muss. Der Sinn des Namens kann kein andrer sein, als „Bezeugung des göttlichen Willens an das Volk.“ Zur Zeit des neuen Testaments scheint man nach Luk. 18, 20 den Dekalog κατ' ἐξ. als αἱ ἐντολαί bezeichnet zu haben.

b. Dass die **Zehnzahl** der Worte des Zeugnisses eine beabsichtigte und somit nicht bedeutungslose war, geht schon aus seiner stehenden Benennung als „die zehn Worte“ hervor. Wir haben dabei jedenfalls auf die symbolische Dignität der Zehnzahl zurückzugehen. In Uebereinstimmung mit Bähr, Hengstenberg, Bertheau, Baumgarten u. A. habe ich (Ueber d. symb. Dignität der Zahlen an d. Stiftshütte, s. Studd. u. Krit. 1844 S. 352 ff. und Einheit d. Genesis, Berl. 1846 S. LXIX) die symbolische Geltung der Zehnzahl, als des Ausdrucks der Vollendung und Abgeschlossenheit, aus der abschliessenden Stellung derselben in der Zahlenreihe abgeleitet, und beharre auch jetzt noch bei dieser Fassung. Einen andern Weg, der indess zuletzt zu demselben Ziele führt, hat v. Hofmann (nach Delitzsch, Genesis 2. A. II, 225) eingeschlagen. Er geht von der Zahl der Finger an der menschlichen Hand aus, und findet hier, dass die Zehn die Zahl

der menschlichen Möglichkeit, d. h. der Mannigfaltigkeit des Menschlichen in seiner Entfaltung sei. Sie bedeute daher nicht das Vollendete an sich, sondern das menschlicherweise Vollendete und in diesem Sinne präge die Zehnzahl einer Sache ihr die Signatur der Vollendung auf. Eine Vermittelung dieser beiden Ansichten kann man darin finden, dass die dekadische Zählungsweise ohne Zweifel von der Fingerzahl ihren Ausgangspunct genommen hat. Noch auf einem andren Wege gelangt Delitzsch (l. c.) zur Deutung der Zehn als der Zahl der Vollendung. Drei sei die Zahl des sich in sich selbst erschliessenden einigen Gottes, Sieben dagegen die Zahl des in der geschaffenen Welt sich offenbarenden Göttlichen; somit bezeichne Zehn ($3 + 7$) die vollendete Offenbarung Gottes vor sich selbst und nach der Welt hin, die siebenfache Ausstrahlung des in sich selbst Dreifaltigen. — Grotius (de decal. p. 36) glaubt, die Zahl der einzelnen Gebote sei deshalb auf zehn festgesetzt worden, weil man nach den zehn Fingern gezählt habe, und die Gebote durch die gleiche Zahl dem Gedächtniss sich besser einprägen sollten. Die kahle Nützlichkeitstheorie, welche dieser Ansicht zu Grunde liegt, verdient die zwei Ausrufungszeichen, womit Bähr (Symb. I, 181) seine Verwundrung darüber ausspricht. Führt man diese Ansicht aber etwa in der Weise, wie v. Hofmann, auf tiefer liegende Gründe zurück, so lässt sie sich immerhin hören; und liesse sich die unten näher zu besprechende Theilung des Dekaloges in zwei Pentaden erweisen, so würde die Uebereinstimmung mit der Gliederung der Hände so auffallend sein, dass man sie kaum abweisen dürfte. Wenn aber Friedrich (Symb. d. mos. Stiftshütte S. 120) die Grotius'sche Behauptung durch den Hinweis auf Deut. 6, 8; 11, 18 u. Prov. 7, 8 stützen will, so geht er entschieden irre, denn erstens ist an diesen Stellen nicht von den zehn Geboten und zweitens nicht von den Fingern, sondern von der Hand und dem Platze zwischen den Augen, oder der Tafel des Herzens, die Rede. — Dass die Zehntheilung des Dekaloges schon vom Gesetzgeber unter eine Zweitheilung gestellt war, geht mit Sicherheit aus der Angabe, dass die zehn Worte auf zwei Tafeln geschrieben wurden, hervor. Ueber die Vertheilung selbst ist aber nirgends etwas Näheres angegeben. Wir werden indess unten (not. i.) darauf zurückkommen.

c. Ausser der Recension des Dekalogs in Exod. 20, die sich als die ursprüngliche und authentische kund giebt, besitzen wir in Deut. 5 eine **zweite, mehrfach abweichende Recension**, vgl. Ranke, Unterss. II, 399 ff. u. Baumgarten, Comm. I, 2 p. 443 f. Die Abweichungen sind nur formeller Art und meist sehr unbedeutend. Sie erklären sich daraus, dass der Deuteronomist den in Exod. 20 statutarisch festgesetzten Dekalog frei reproducirt als Grundlage für seine Ermahnungen an das Volk. Nur einer Abweichung kann unter besondern Voraussetzungen eine gewisse, immer aber nur auf das Formale bezügliche Wichtigkeit beigelegt werden. Im Exodus ist nämlich die Reihe der Objecte des verbotenen Begehrens: Haus II, Weib, Knecht, Magd, Ochse, Esel und Alles, was des Nächsten ist; — im Deuteronomium dagegen: Weib II, Haus, Knecht, Magd, Ochse, Esel und Alles, was des Nächsten ist. Vgl. darüber unten sub not. h.

d. Die schwierigste Frage endlich, die wir hier noch zu erörtern haben, betrifft die **Vertheilung des Dekalogs** in seine zehn Worte oder Gebote und auf die zwei Tafeln (Exod. 31, 18 etc.). Im Laufe der Zeit und meist schon von Alters her haben sich folgende Zählungsarten geltend gemacht (vgl. besonders Geffken l. c. p. 9 ff. 123 ff.): I. Als erstes Gebot betrachtet man die Worte: „Ich bin Jehovah, dein Gott, der dich aus Aegyptenland geführt hat“, das zweite Gebot umfasst dann das Verbot des Götzen- und des Bilderdienstes, und das zehnte die beiden vom Begehren

handelnden Sätze. Dies ist die bei den heutigen Juden seit den talmudischen Zeiten her übliche Eintheilung. Ihr waren auch der Kaiser Julian, Georgius Syncellus und Cedrenus zugethan, und neuerdings hat sich noch Preiswerk (l. c.) für sie erklärt, jedoch so, dass er die Worte „Ich bin Jehovah, dein Gott etc.“ nicht als das Gebot fasst, sondern als Einleitung zu den (dann nur neun) Geboten. Er beruft sich dabei auf die Thatsache, dass der Pentateuch nie von 10 Geboten, sondern immer nur von 10 Worten spricht. — E. Meier (der indess für das Uebrige eine ganz andre und neue Vertheilung erfunden hat) fasst die Eingangsworte als Gebot der Anerkennung des israelitischen Nationalgottes (l. c. S. 14). — II. Als erstes Gebot gilt das Verbot der Abgötterei, als zweites das Bilderverbot, als zehntes das des Begehrens. Diese Eintheilung findet sich klar und unzweideutig ausgesprochen bei Philo, Josephus und Origenes; ihr folgten fast alle griechischen Kirchenväter und die lateinischen bis auf Augustinus. In der griechischen Kirche blieb sie die herrschende (natürlich so, dass der verbotene Bilderdienst als *λατρεία*, nicht als *δουλεία* gefasst wird), und die Schweizer-Reformatoren erneuerten sie für die reformirte Kirche. Am ausführlichsten und gründlichsten ist sie von Züllig und Geffken vertheidigt worden und bei den neuern protestantischen Theologen (lutherischen wie reformirten) behauptet sie fast die Alleinherrschaft. — III. Das Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes bildet nur ein Gebot, nämlich das erste; das verbotene Begehren bildet aber zwei Gebote, nämlich das neunte und zehnte. Diese Eintheilung findet sich sicher nachweisbar zuerst bei Augustin (Quaestiones in Exod. 71 *). Augustin legt hier die Recension des Deuteronomiums zu Grunde, und lässt demnach im 9. Gebote das Gelüsten nach dem Weibe des Nächsten, im 10. das Gelüsten nach des Nächsten Haus, Knecht, Magd, Vieh und sonstigem Eigenthum verboten sein. Diese Zählung wurde seitdem im Abendlande die allgemein herrschende, jedoch mit dem nicht unwesentlichen Unterschiede, dass man statt der Recension des Deuteronomiums die als authentisch sich kundgebende Recension des Exodus zu Grunde legte, und demnach das Begehren des Hauses im neunten, des Weibes, Knechtes etc. im zehnten verboten sein liess. Dabei blieb die katholische und lutherische Kirche bis heute. Sonntag (II. cc.) ging wieder auf die Recension des Deuteronomiums zurück, und vertheidigte die von daher entlehnte Fassung des 9. und 10. Gebotes mit Scharfsinn und Gelehrsamkeit. — Für die Zusammenziehung des Eingangswortes mit dem Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes zu einem Gebote, so wie für die Vertheilung der Objecte des Begehrens auf zwei Gebote, zeugt auch die in sämmtlichen Synagogenrollen und in den meisten Codices der Torah vorhandene Paraschentheilung; wobei indess der Widerspruch entsteht, dass nach dem Exodus das neunte Gebot lautet: „Du sollst nicht begehren das Weib deines Nächsten“, nach dem Deuteronomium dagegen: „Du sollst nicht begehren das Haus deines Nächsten.“ — IV. Endlich hat neuerdings E. Meier l. c. die „ursprüngliche Form des Dekalogs“ erfunden. Sie be-

*) Als ein älteres Zeugniß für die augustinische Fassung (und noch Züllig lässt es als ein solches gelten) hat man häufig eine Stelle bei Clemens v. Alex. (Strom. VI. p. 682 ed. Colon. 1688) geltend gemacht. Er zieht hier den Bilderdienst zum ersten Gebote, bezeichnet als zweites das Verbot der Entheiligung des Namens Gottes, als das dritte die Heiligung des Sabbats; aber, das vierte übergehend, nennt er als fünftes Gebot die Pflicht der Ehrfurcht gegen die Eltern und zieht ausdrücklich alle Objecte des verbotenen Begehrens in ein Gebot zusammen (*δέκατος δὲ ἐστὶν ὁ περὶ ἐπιθυμιῶν ἀπασῶν*). Vgl. Geffken l. c. p. 19 f. 159 ff.

steht aus zwei Pentaden und die Glieder der ersten Reihe entsprechen auch dem Inhalte nach genau denen der zweiten. Sie lautet: I. 1. Ich Jahve bin dein Gott! 2. Du sollst keine andre Gottheit haben neben mir! 3. Du sollst dir kein Gottesbild machen! 4. Du sollst den Namen Jahve's deines Gottes nicht aussprechen zur Falschheit! 5. Gedenke des Feiertags, dass du ihn heiligest. II. 1. Ehre deinen Vater und deine Mutter! 2. Du sollst nicht ehebrechen! 3. Du sollst nicht tödten! 4. Du sollst kein falsch Zeugniß reden wider deinen Nächsten! 5. Du sollst nicht stehlen! — So viel stand, kein Wort mehr oder weniger, und so geordnet waren die Gebote auf den beiden Tafeln!!

e. Bei einer eingehenden Prüfung der verschiedenen beachtungswerthen Zählungsarten ergibt sich bald, dass die **Eingangsworte:** „Ich bin Jehovah, dein Gott, der ich dich ausgeführt habe aus Aegypten“ nicht als erstes (für sich bestehendes) Gebot oder Wort gezählt werden können. Fassen wir diesen Satz als erstes Gebot, d. h. als Ausdruck der Pflicht, Jehovah als einigen und alleinigen Gott anzuerkennen und ihm zu dienen, so fällt er mit dem folgenden als zweites Gebot geltenden Satze: „Du sollst keine andre Götter haben neben mir“ untrennbar zusammen; — fassen wir ihn aber bloss als erstes Wort, das kein Gebot enthält, sondern vielmehr nur die folgenden Gebote einleitet und begründet, so hat der Dekalog nur neun Gebote. Da wir beides für gleich unannehmbar halten, so fallen für uns schon hier die jüdische und alle mit ihr verwandten neuern Zählungsarten weg. — Ebenso wenig annehmbar erscheint aber auch die katholisch-lutherische Zählung. Denn das Gebot, des Nächsten Haus nicht zu begehren, lässt sich platterdings nicht als ein selbstständiges Gebot neben dem Gebote, des Nächsten Weib, Knecht, Magd, Vieh und sonstiges Eigenthum nicht zu begehren, behaupten. Die Auskunft älterer lutherischer Polemiker (vgl. Geffken S. 12), dass im 9. Gebote die wirkliche böse Lust, im 10. dagegen die Erblust verboten sei, braucht nur angeführt zu werden, um widerlegt zu sein. So bleibt uns also nur die Philonisch-Origenistische (griechisch-reformirte) und die Augustinisch-Sonntag'sche Fassung übrig.

f. Von beiden Seiten hat man sich auf die Uebereinstimmung mit der ältesten jüdischen und christlichen **Tradition** berufen, und dazu grosse Gelehrsamkeit aufgeboten, aber von beiden Seiten ohne sichern Gewinn. Die Vertheidiger der reformirten Zählung legen übertriebenes Gewicht darauf, dass die ältesten Zeugen von der unter den Juden ihrer Zeit geltenden Zählung, Philo und Josephus, für die Richtigkeit ihrer Ansicht einstehen. Aber wer bürgt uns dafür, dass Philo und Josephus hier die zu ihrer Zeit geltende Zählung, und nicht etwa bloss eine subjective Privatansicht vertreten? Warum hätten unter den damaligen Juden nicht schon verschiedene Zählungsarten vorhanden sein können, aus welchen Philo und Josephus sich diejenige aneigneten, die ihnen am meisten zusagte? Von Pseudo-Jonathan wissen wir wenigstens, dass er bereits der jetzt unter den Juden herrschenden Ansicht zugethan war. Aber gesetzt auch, Philo und Josephus hätten wirklich nur der zu ihrer Zeit allgemein herrschenden Ansicht einen Ausdruck gegeben, — wer bürgt uns dann auch dafür, dass dies die richtige, die von Alters her geltende war? Ist doch zur Zeit des Josephus nachweisbar schon in zahllosen den Cultus betreffenden Einzelheiten die Auffassung der Gesetzeslehrer zweifelhaft, schwankend, sich selbst widersprechend. Im ganzen alten Testament findet sich nirgends eine Spur, dass man die Gebote nach der Ordinalzahl ihrer Stellung im Dekalog bezeichnet habe. Es scheint das überhaupt nicht üblich gewesen zu sein. Dann hat aber die Zählung zur Zeit des Josephus gar keinen Werth für uns. — Man beruft sich weiter auf das neue Testament (Matth. 5, 27. 28; 19, 18 f.; Mark. 10, 19; Luk. 18,

20; 1 Tim. 1, 9 f.; Röm. 7, 7; 13, 9). Allein selbst Geffken S. 136 gesteht zu, dass sich aus diesen Stellen kein genügender Beweis für die Richtigkeit seiner Zählungsweise führen lasse. Wir können indess auch nicht einmal soviel zugeben, dass diese Stellen besser zur origenistischen, als zur augustinischen Zählung passen sollten. — Vollends ohne Gewicht ist für uns aber die wirkliche oder vermeintliche Zustimmung aller voraugustinischen Kirchenväter zu der reformirten Zählung.

Aber auch den von der andern Seite geltend gemachten Zeugnissen können wir kein bedeutendes Gewicht zuerkennen. Am meisten Bedeutung schreibt Sonntag der jüdischen **Parascheneintheilung** zu. Der Dekalog nach beiden Recensionen ist nämlich in den hebräischen Handschriften durch eine Petucha hinter Ex. 20, 6 und Deut. 5, 10 und das Weitere durch neun Setumot in seine zehn Theile zerlegt. „Es könnten auch zehn Setumot sein, denn das hängt ja nur vom Zufall, von der Grösse des freien Raums in einer Linie ab, ob die Parasche eine geschlossene oder offene wird; die durch die Setuma oder die Petucha bezeichneten Trennungen sind von gleichem Werthe und gleicher Bedeutung“ (Bertheau S. 14). Durch diese Eintheilung wird nun unbestreitbar das Eingangswort, das Verbot der Abgötterei und des Bilderdienstes als ein integrierendes, zusammengehöriges Ganze, d. h. als eins der 10 Worte oder Gebote bezeichnet; und ebenso sicher ist es, dass die Urheber der Paraschen das verbotene Begehren in zwei Gebote, das 9. und 10., vertheilt haben. Mit der Lösung des Räthsel dieser Parascheneintheilung, die der jüdischen Eintheilung, so weit wir sie ins Alterthum hinauf verfolgen können, geradezu widerspricht, macht es sich nun Bertheau (S. 17) unbegreiflich leicht: „Sie muss (?!!), wie aus der Geschichte der Eintheilung des Dekalogs mit Nothwendigkeit (!) zu schliessen ist, durch christlichen (!) Einfluss in die hebräischen Handschriften hineingekommen sein, etwa seit dem 14. Jahrh. Es ist hierbei an die Eintheilung in Kapitel zu erinnern, die obgleich von Christen ausgegangen, doch auch von den Juden aufgenommen ist.“ — Sic! — Dass die christliche Kapiteltheilung in die jüdischen Handschriften übergang, ist nicht so gar auffallend, es handelt sich dabei um etwas völlig Gleichgültiges, wobei die Juden in keinerlei Weise mit ihrer alten Tradition, mit den Satzungen ihrer alten Lehrer in Conflict geriethen. Anders aber verhielt es sich mit der Zählung der Gebote. Seit den talmudischen Zeiten stand ihnen schon eine bestimmte Zählungsart fest, und diese stand in Widerspruch mit der christlichen Zählungsart. Es ist nun so unhistorisch und unbedachtsam wie möglich, zu behaupten, die Juden hätten im 14. Jahrh. die christliche Zählung, die mit der von ihren Vätern ererbten in offenem Widerspruch stand, ohne Bedenken in ihre Bibelcodices aufgenommen! — ja in ihre Synagogenrollen, in welche sie nicht einmal die von ihren eigenen hochverehrten Vätern herstammende Accentuation und Vocalisation aufnahmen! Das ist doch das Undenkbare von allem Undenkbar. — Geffken nimmt daher lieber die Thatsache selbst in Anspruch. Kennicott hat nämlich 694 alttest. Codices verglichen, und fand, dass im Verbote des Begehrens die trennende Setuma im Exodus bei 234, im Deuteronomium bei 184 Codices fehlte (im samaritanischen Pentateuch fehlte sie bei allen Codices, die er verglich). Zülig resumirt dies Verhältniss dahin, dass in $\frac{2}{3}$ der Handschriften die Setuma stehe, und in $\frac{1}{3}$ fehle; Sonntag aber, in einer Anwandlung von siegesgewisser Grossmuth, giebt mehr zu: er meint, da nicht alle Kennicott'schen Handschriften das ganze alte Testament umfasst hätten, so möchte das Verhältniss vielleicht sogar das umgekehrte sein. Zu einem so weit greifenden Zugeständniss war er offenbar nicht berechtigt. Aber Geffken acceptirt es dennoch bestens, und argumentirt immer so, als ob die Setuma in $\frac{2}{3}$ der Handschriften fehle. Aber davon

auch abgesehen, wie kam die Setuma denn in das übrige Drittel? wie kam sie vollends in sämtliche Synagogenrollen? und wie ist es zu erklären, dass keine einzige Handschrift das Verbot des Bilderdienstes durch eine Setuma vom Verbote der Abgötterei trennt? Man muss gestehen, das Räthsel der dekalogischen Setumot ist noch keineswegs gelöst, und es könnte immerhin möglich sein, trotz des Spottes, den Geffken darüber ergiesst, dass diese Setumot auf eine Autorität zurückgingen, die selbst älter wäre, als Philo und Josephus. — Dennoch meinen wir, dass daraus kein nur einigermaassen sicheres oder wahrscheinliches Zeugniß für die Ursprünglichkeit der augustinischen Zählung entnommen werden kann. — Ebenso wenig können wir der Accentuation ein entscheidendes Gewicht zuerkennen. Vgl. darüber Bertheau S. 15 f. und Sonntag l. c. 1837. S. 277 ff.

g. Wir werden die Entscheidung des Streites, wenn überhaupt, nur aus dem Inhalte des Dekalogs zu gewinnen hoffen können. Da ist nun die nächste Frage: Sind die Verbote der **Abgötterei** und der **Bilderanbetung** so angethan, dass wir annehmen können, die alt-israelitische Anschauung habe sie in ein Gebot zusammenziehen müssen, oder vielmehr so, dass dieselbe sie nur als zwei auseinanderzuhaltende Gebote ansehen konnte? mit andern Worten: Fiel die Anbetung von Bildern für die alt-israelitische (mosaische) Anschauung mit der Anbetung von fremden Göttern unter einen Begriff zusammen, oder fielen sie ihr als verschiedene Begriffe auseinander? Exod. 20, 3 lautet: „Du sollst keine andere Götter haben neben mir“ und Vs. 4: „Du sollst dir kein (Götzen-) Bild (פסל), noch igend eine Gestalt (תמונה) machen, was im Himmel oben, und was auf der Erde unten, und was im Wasser unter der Erde ist; du sollst sie nicht anbeten, noch dich dazu bringen lassen ihnen zu dienen.“ Die Vertheidiger der origenistischen Auffassung verstehen dies so, dass Vs. 3 die Anbetung anderer Götter (als des Baal, des Apis etc.) verbiete, Vs. 4 aber die Anbetung Jehovah's unter dem Bilde und Symbole irgend eines Geschöpfes. Als Beweis für diese Deutung weisen sie auf die historische Thatsache hin, dass diese untheokratische und widergesetzliche Form des Cultus wirklich bald darauf schon in Aharon's Kälberdienst hervorgetreten sei, und dass der Baalsdienst Ahabs doch etwas wesentlich Andres gewesen sei, als der Stierdienst Jerobeams. Allein geben wir auch zu, dass unter פסל und תמונה nur Bilder und Symbole Jehovah's, die der geschöpflichen Welt entnommen werden, gemeint sein können, so folgt daraus noch nicht, dass das Gesetz solchen Bilderdienst mit der eigentlichen Abgötterei nicht hätte in ein Gebot zusammenfassen, und ihn nicht als Species dem Genus des Götzendienstes hätte unterordnen können? Vielmehr forderte die Strenge und Ausschliesslichkeit des mosaischen Monotheismus und der Eifer, mit welchem derselbe über dem Begriff der absoluten Geistigkeit Gottes hielt, das Eine wie das Andre als gleich verdammungswürdig anzusehen, Beides als Abfall von Jehovah zu strafen, Beides unter einen Gesichtspunct zu stellen. In der Theorie lässt sich Beides wohl auseinanderhalten; aber die Praxis missachtet und überspringt bald die Grenzen, welche die Theorie gezogen. Aharon war ein solcher Theoretiker; er sprach (Exod. 32, 5): „Morgen ist Jehovah's Fest“, aber das Volk hatte (Ex. 32, 1) „einen Gott verlangt, der vor ihm hergehe.“ Es hatte also den Gott, der und wie er vor ihm hergegangen war in der Wolken- und Feuersäule, verworfen; es verlangte einen Gott, der noch in anderer, sinnlicherer Weise vor ihm hergehe als in der Hülle der Wolkensäule. Wohl mochte es damit seinen Gott Jehovah nicht abschaffen und verläugnen wollen, denn es sprach: Das ist der Gott, der uns aus Aegypten geführt hat (32, 8); aber es behielt bloss den Namen Jehovah bei, und schob dem Namen einen andern, völlig heterogenen Be-

griff unter. Der Jehovah, den das Volk im goldenen Kalbe anbetete, war ein Götze um nichts besser als Apis, Moloch und Dagon, und das Volk sündigte zugleich gegen Exod. 20, 3, indem es gegen Exod. 20, 4 sündigte. So mag auch Jerobeam die Stiere zu Dan und Betel als Bilder Jehovah's hingestellt haben, aber des Volkes Praxis distinguirte gewiss nicht so fein, wie er. Solche gefährliche Distinctionen konnte das Gesetz aber an der Wurzel abschneiden, wenn es den falschen Jehovahdienst ohne Weiteres mit dem Götzendienste in eine Kategorie stellte. Und das hat es gethan. Denn es ist eine falsche Voraussetzung, dass Vs. 4 nur (symbolische) Gottesbilder und nicht auch Götzenbilder gemeint habe. Wo ist denn die mindeste Andeutung davon, dass פסל und תמונה allein von symbolischen Abbildungen Jehovah's zu deuten seien? Der Sprachgebrauch widerspricht dieser willkürlichen Beschränkung des Wortes פסל auf das Bestimmteste. In Jes. 44, 9—17 z. B. kommt das Wort פסל viermal als Bezeichnung heidnischer Götzenbilder vor, und dreimal (Vs. 10. 15. 17) wird in dieser Stelle das Verfertigen des פסל als das Verfertigen eines Gottes bezeichnet. Und wenn der Pentateuch Elohim von Holz und Stein (Deut. 4, 28), oder Elohim von Silber und Gold (Ex. 20, 20) oder gegossene Elohim (Ex. 34, 17; Lev. 19, 4) nennt, was meint es damit anders als פסלים? Und sind denn diese אלהים nicht ohne Weiteres als אלהים אחרים anzusehen, die Exod. 20, 3. verbietet? Steht es da nicht ausser allem Zweifel, dass Exod. 20, 4 etwas (speciell) verbietet, was auch schon in Ex. 20, 3 (generell) verboten war? Ja das Verhältniss ist, genau genommen, nicht einmal das von Genus und Species, sondern das von Idee und Erscheinung. Der Pesel-Dienst ist nicht eine Unterabtheilung des Götzendienstes, sondern er ist es selbst; beide Begriffe fallen zusammen und decken sich. Denn wo die Abgötterei zur Erscheinung kommt, gestaltet sie sich als Peseldienst; die Abgötterei ist die abstracte, der Peseldienst die concrete Sünde.

Als ein sicheres Resultat des Voranstehenden können wir es also ansehen, dass das Anbeten eines פסל oder einer תמונה nur eine specielle Art der Anbetung andrer Götter ist, und es muss uns somit mehr als wahrscheinlich erscheinen, dass Exod. 20, 3. 4 ein einziges Gebot bilden. Dies bestätigt sich uns weiter auch noch, wenn wir Vs. 5. 6 lesen; denn dieses inhaltsschwere Wort von Fluch und Segen auf Kind und Kindeskind, würde, wenn man Vs. 4 als zweites, selbstständiges Gebot ansieht, sich nur auf dieses beziehen, d. h. nur auf den Bilderdienst, nicht auf die Abgötterei, der es doch ex professo gilt.

h. Wir wenden uns zu den **Verboten des Begehrens**. Sehen wir dieselben zunächst äusserlich an, so lässt sich nicht läugnen, dass die Wiederholung der Worte „du sollst nicht begehren“ (im Exod. beidemale לֹא-תִחְמֹד, im Deut. לֹא-תִחְמֹד und לֹא-תִחְמֹדָה) den Eindruck macht, dass uns hier zwei Gebote vorliegen. Sehen wir dagegen auf den Inhalt, so lässt sich freilich noch weniger läugnen, dass die entgegenstehende Auffassung hier ihre stärkste Stütze hat, und dass die von hier entnommenen Beweise, so lange man die in beiden Recensionen jetzt vorliegende Textordnung als ursprünglich ansieht, geradezu unüberwindlich sind. Das Verbot „du sollst nicht begehren“, ist, sagt man, so vielfach auch die Objecte des Begehrens sind, doch wesentlich Eins. Zur unzweifelhaften Gewissheit wird dies erhoben dadurch, dass im Exodus das Haus, im Deuteronomium dagegen das Weib vorangestellt ist. Wären es also zwei Gebote, so würde nach dem Exodus das neunte Gebot lauten: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Haus“ — nach dem Deut. aber: „Du sollst nicht begehren deines Nächsten Weib.“ Das wäre aber ein vollständiger, unlösbarer Widerspruch; während, wenn alle Objecte des Begehrens in ein Gebot zusammengefasst

werden, die Versetzung eine völlig unbedeutende, unwesentliche und gleichgültige ist um nichts auffallender, als die übrigen Abweichungen des die Gebote frei reproducirenden Deuteronomisten. — Das Alles müssen wir zugeben. Ganz anders gestaltet sich aber die Sache, wenn wir annehmen dürften, dass die deuteronomische Voranstellung des Weibes ursprünglich und authentisch sei, und dass durch irgend ein Versehen in den gegenwärtigen Text des Exodus sich eine Versetzung der Worte eingeschlichen habe. Dann sind wir berechtigt, ja durch das zweimalige: „Du sollst nicht begehren“ genöthigt, zwei Gebote anzunehmen, die sich völlig harmonisch der sonstigen Gliederung des Dekalogs einfügen. Der Dekalog zerfällt nämlich zunächst in zwei Theile: Pflichten gegen Gott und Pflichten gegen den Nächsten. Beide werden unter den dreifachen Gesichtspunct des Herzens, des Mundes und der That gestellt. Im ersten Theile ist das Verlangen nach andern Göttern ein Frevel des Herzens, der Missbrauch des göttlichen Namens ein Frevel des Mundes, die Entheiligung des Sabbats ein thatsächlicher Frevel gegen den Gottkönig in Israel. Die umgekehrte Ordnung herrscht im zweiten Theile. Zuerst wird nach dem Uebergangsgebote der Elternliebe dem thatsächlichen Frevel am Nächsten in drei Geboten gewehrt: Verletzung seines Lebens, seiner Ehe, seines Eigenthums, — dann der Kränkung des Nächsten durch Worte: Verletzung seiner Ehre, — und endlich wird der Nächste sicher gestellt gegen das ungeordnete, sündliche Begehren, durch welches er in dem friedlichen, ruhigen, unbesorgten und seligen Besitz und Genuss seiner ihm von Gott verliehenen Güter und Rechte gestört wird. Dies sündliche Begehren steht in Parallele zu der thatsächlichen Verletzung der Rechte des Nächsten; aber es liegt in der Natur der Sache, dass von den drei Objecten des Thatfrevels: Leben, Ehe, Eigenthum, nur die beiden letztern als Objecte des Gelüstens aufgeführt werden konnten. So verbietet also das neunte Gebot (entsprechend dem sechsten) jedes Verlangen nach den ehelichen Rechten des Nächsten, und das zehnte (entsprechend dem siebenten) jedes Verlangen nach den Eigenthumsrechten desselben. Die Vertheilung des verbotenen Begehrens auf zwei Gebote rechtfertigt sich also schon durch die Parallele mit der Vertheilung der entsprechenden Thatsünden; es rechtfertigt sich ferner dadurch, dass das Begehren des Weibes in ein ganz andres Gebiet des sittlichen (oder vielmehr unsittlichen) Lebens fällt als das Begehren nach dem Besitz von Haus und Hof. Können, ja müssen Wollust und Habgier als zwei verschiedene Genera der Sünde angesehen werden, so können ohne Zweifel auch das Verbot wollüstiger Begierde und das Verbot der Habgier in zwei selbstständige Gebote vertheilt werden. — Sehr unverständlich ist aber gewiss Bertheau's Einwand (S. 12): „Hiernach wäre eben so gut eine Theilung des Gebotes nach den sechs in ihm genannten Gegenständen in sechs Gebote zu rechtfertigen.“ Haus, Acker, Knecht, Magd, Vieh und Alles, was des Nächsten ist, fallen unter den gemeinsamen Begriff des Eigenthums. Wie Weib und Eigenthum im 6. und 7. Gebote, so konnten sie auch im 9. und 10. Gebote auseinandergehalten werden; und ebenso wenig, wie das 7. Gebot in fünf oder hundert Gebote getheilt werden konnte, konnte dies auch mit dem zehnten geschehen.

Das Voranstehende hat uns überzeugt, dass, wenn die Reihenfolge der Objecte des Begehrens im Deut. die ursprüngliche ist, die augustinische Zählung sich auch hier als die richtige bewährt. Aber sind wir zu dieser Annahme berechtigt? müssen wir nicht vielmehr der Recension des Exodus, die sich als die authentische und statutarische kund giebt, vor der des Deut. unbedingt den Vorzug einräumen? Freilich, aber das hindert nicht, dass nicht auch in sie durch Versehen, Missverstand oder Ungeschick der Abschreiber schon in alter Zeit eine sachlich unbedeutende, aber formal bedeutende Alteration

hätte Eingang finden können. Mit den kritischen Zeugnissen für eine solche Vermuthung steht es nun allerdings schwach. Kennicott fand unter den zahlreichen Codices des Exodus, die er verglich, nur in einem einzigen das Weib vorangestellt, dagegen auch unter den Codices des Deuteronomiums drei, die das Haus voranstellen; offenbar ist beides aus dem Ausgleichungsstreben des Abschreibers hervorgegangen. Grösseres Gewicht könnte man dem Umstande beilegen, dass die LXX auch im Exodus das Weib voranstellen, wenn man nicht wüsste, wie unzuverlässig sie in solchen Dingen sind. Der samaritanische Pentateuch stellt dagegen im Deuteronomium wie Exodus das Haus voran. So viel sehen wir indess, dass wahrscheinlich schon in jenen alten Zeiten, in welchen diese beiden Uebersetzungen entstanden, die ganze Sache zweifelhaft war. — Halten wir uns deshalb an die Worte des Textes selbst. Wir fragen: ist die Voranstellung des Hauses oder die des Weibes natürlicher, angemessener und daher auch wahrscheinlicher? Jenes lässt sich nur rechtfertigen unter zwei Voraussetzungen, dass nämlich einerseits das Weib bloss als Sache, Eigenthum, Mancipium und als in eine Kategorie mit Knecht, Magd, Vieh und Alles was sein ist fallend, in Betracht komme, und dass andererseits das Haus nicht im engern, sondern im weitern Sinne gefasst wird, nämlich als zusammenfassende Bezeichnung des ganzen Familien- und Hauswesens. Beide Voraussetzungen sind aber irrig. In Betreff des Erstern müssen wir auf die zweite Abtheilung dieses Bandes verweisen (vgl. auch Sonntag l. c. 1837 p. 264 f.). Dass aber das Haus hier nicht im weitern, uneigentlichen, sondern im engern, eigentlichen Sinne, nicht als Genus, sondern als Speciesbegriff, gemeint ist, erweist sich daraus, dass das Haus in jenem uneigentlichen Sinne auch und zwar vorzugsweise, häufig sogar ausschliesslich Objecte befasst, nämlich Söhne, Töchter, Enkel und Nachkommenschaft überhaupt, die nicht Objecte des verbotenen Begehrens, d. h. des Strebens, sich in ihren Besitz zu setzen, sein können. Gilt aber hier der eigentliche Sinn des Wortes Haus, so leuchtet es ein, dass allein die Voranstellung des Weibes natürlich, angemessen und würdig ist.

1. Noch erübrigt uns ein nicht ganz unbedeutendes Moment zur Entscheidung des Streites, nämlich die Vertheilung der 10 Gebote auf die beiden Tafeln. Dass die erste Tafel die Pflichten gegen Gott, die zweite die Pflichten gegen die Menschen umfasst habe, ist noch nie bezweifelt worden. Es fragt sich aber, wie weit die erstern auszudehnen seien. Schon Philo vertheilte den Dekalog in zwei Pentaden. Dann muss natürlich nicht nur Götzendienst und Bilderdienst als zwei Gebote angesehen, sondern auch das Gebot, die Eltern zu ehren, noch auf die erste Tafel gezogen werden. So fast alle Neueren; dennoch müssen wir dieses ebenso wie jenes (s. oben sub nota g.) für unzulässig erklären. Gegnerischerseits behauptet man, die Eltern seien der ersten Tafel zuzuweisen, weil sie als Stellvertreter Gottes in Betracht kämen. Dass altisraelitische Frömmigkeit die Eltern (und die Obrigkeit) unter diesen Gesichtspunct stellte, bezweifeln wir nicht; aber dennoch müssen wir von vorn herein bei der strengen und eifersüchtigen Ausschliesslichkeit, mit welcher das Gesetz seinen Monotheismus überwachte, und bei der scharfen Scheidung, die es zwischen Schöpfer und Geschöpf, zwischen Gott und Mensch, setzte, es für undenkbar erklären, dass ein Gebot, welches Menschen betrifft, im Gegensatze zu allen übrigen gleichnamigen Geboten der ersten Tafel habe zugewiesen werden können. Steht das Gebot, die Eltern zu ehren, auf der ersten Tafel, so ist der Elterndienst dem Gottesdienst coordinirt; eine solche Coordination musste aber dem Gesetze als Abgötterei erscheinen, denn das erste Gebot gebietet: Du sollst keine andern Götter haben neben mir. Man sagt: An den Eltern soll das Bild (der Beruf der Stellvertretung) Gottes, also Gott selbst geehrt werden. Gut! Aber warum

verbiethet denn das folgende Gebot den Mord? Doch ohne Zweifel aus demselben Gesichtspuncte, dass der Mensch das Bild Gottes an sich trägt, wie dies das Noachische Gesetz schon auf das Bestimmteste und Unzweideutigste ausgesprochen hatte (Gen. 9, 6). Wer sich an dem Leben des Menschen vergreift, vergreift sich an dem Bilde Gottes, also an Gott selbst, — folglich müsste auch dieses Gebot noch auf die erste Tafel kommen. Ja am Ende dürfte für die zweite Tafel kein einziges übrig bleiben. Denn Gott ist es, der mir das Eigenthum verliehen hat; wer sich daher an meinem Eigenthum vergreift, vergreift sich an Gott selbst u. s. w.

Die Vertheilung der Gebote auf die zwei Tafeln ist ganz anders angethan. Die erste Tafel richtet den Blick des Menschen nach Oben, auf Gott hin, auf die Person des einen, heiligen, geistigen Gottes, — die zweite nach Unten, auf die von Gott geordneten, von ihm aufrecht zu erhaltenden irdischen Verhältnisse. Das erste Gebot bezieht sich hier auf das Verhältniss der Ueberordnung von Menschen über Menschen, in welcher sich Gottes absolute Oberhoheit abspiegelt; die folgenden Gebote beschreiben das Verhältniss der Nebenordnung von Menschen zu Menschen nach dem dreifachen Objecte von Leben, Ehe und Eigenthum, und nach dem dreifachen Gesichtspuncte einer Verletzung dieser Objecte durch That (Mord, Ehebruch, Diebstahl), Wort (falsches Zeugniß) und Begierde (Wollust und Habgier).

Zu demselben Resultate führt uns noch eine andere Betrachtung. Ist es als völlig zweifellos anzusehen, wie allgemein zugestanden wird, dass die Zehnzahl der Gebote symbolisch bedeutsam ist, so ist es mindestens auch höchst wahrscheinlich, dass die Vertheilung dieser Zehn in zwei Reihen von Geboten wiederum durch die Gesetze der Zahlensymbolik normirt gewesen sei. Die Vertheilung, die wir so eben aus dem Inhalt der Gebote als nothwendig nachgewiesen haben, giebt die Gliederung in 3 + 7. Es zeigt sich aber bald, dass diese Theilung auch die durch den Gesichtspunct der Zahlensymbolik geforderte ist. Wenn Augustin l. c. sagt: „Mihi tamen videntur congruentius accipi tria illa et ista septem, quoniam Trinitatem videntur illa, quae ad Deum pertinent, insinuare diligentius intuentibus“, so hat er allerdings den alttest. Standpunct verrückt, und den neutestamentlichen unbefugter Weise anticipirt. Aber nichts desto weniger bleibt es feststehen, dass auch schon im alten Testament die Dreizahl als Signatur Gottes in seinem Fürsichsein galt (vgl. Bähr Symb. I, 115 ff. und meine Abhandl. in d. Studd. u. Krit. 1844 S. 336 ff.). Diese Geltung der Dreizahl ist nicht erst der Trinitätslehre entnommen, sondern sie hat ihren Grund in der speculativen Betrachtung dieser Zahl. Ebenso steht es fest, dass die Sieben die Signatur des Göttlichen ist, insofern es in der Welt, und in der Kreatur, näher im Reiche Gottes, zur Erscheinung kommt; sie ist die Bundeszahl, die Zahl des Bundes Gottes mit seinem Volke, daher die heilige Zahl *κατ' ἑξοχὴν*. Wie die Sieben aus der Addition von 3 + 4 entsteht, so entsteht die Heiligkeit in der Welt (im Reiche Gottes) durch den Bund Gottes mit dem Menschen, und die Sieben bezeichnet also das Leben der Kreatur, sofern es durch Verbindung mit Gott selbst göttlichen, heiligen Charakter angenommen hat. Einen solchen Charakter hat aber in der Theokratie und durch sie der Elternstand, die Persönlichkeit, die Ehe, das Eigenthumsrecht (wie in der zweiten Abtheilung dieses Bandes des Weiteren nachzuweisen sein wird), und ihn gegen thatsächliche, verleumdriche und begehrlche Verletzung zu schützen, ist die Aufgabe der sieben Gebote auf der zweiten Tafel.

Die Theilung in 3 + 7 erscheint also ebenso natürlich und angemessen, wie symbolisch bedeutsam. Bei einer Theilung in 4 + 6 würde alle symbolische Beziehung schwinden, und auch die in 5 + 5 muss vor jener entschieden zurückstehen. Gehört fünf über-

haupt zu den symbolisch bedeutsamen Zahlen, so kann es als die Hälfte von Zehn nur die halbe Vollendung, d. h. das Streben zur Vollendung auf der Hälfte seines Weges bezeichnen. Dieser Bedeutung möchte aber hier schwer eine passende Beziehung abzugewinnen sein. Jedenfalls stellt sich diese Theilung auf keine Weise in Beziehung zu dem unterscheidenden Charakter der beiden Tafeln, was bei der andern Theilung (3 + 7) in so augenfälliger und zutreffender Weise geschieht.

k. Das Resultat unsrer ganzen Untersuchung ist folgendes: Wenn wir auf Grund der deuteronomischen Recension des Dekalogs annehmen, dass die Voranstellung des Weibes in den Verboten des Begehrens die richtige und ursprüngliche Ordnung war, so gliedert sich der ganze Dekalog in der Weise der Augustinischen Zählung nach allen Seiten und Beziehungen hin auf das Einfachste, Natürlichste und Angemessenste. Diese Zählung wird aber allerdings unmöglich, wenn wir nach der Recension des Exodus das Haus unter den Objecten des Begehrens voranstellen; wir sind dann zur Bevorzugung der Origenistischen Zählung genöthigt. Aber die zahlreichen Inconvenienzen, Missverhältnisse und Schwierigkeiten, die dann ungelöst und unversöhnt bleiben, drücken so schwer auf dieser Fassung, dass wir auch ohne hinlängliche Zeugnisse der äussern Kritik berechtigt erscheinen, der bezüglichen Lesart des Deuteronomiums den Vorzug zu geben, und uns dann unbedenklich an die Augustinische Zählung zu halten.

l. Nachtrag. Erst nach Absendung des Mscr. ist mir die sehr beachtungswerthe Schrift von C. W. Otto, Decalogische Unterss. Halle. 1857 zugekommen. So viel Treffliches und Geistvolles diese Schrift auch darbietet, muss ich doch ihre Gliederung des Dekalogs, die eine neue Begründung und Rechtfertigung der kath. luth. Zählung und Fassung darbietet, für völlig und auf allen Seiten verfehlt erklären. Der Verf. geht von dem Grundgedanken aus, dass jedes einzelne Gebot des Dekalogs auf den ganzen Menschen, auf Herz, Mund und Hand, auf Begierde, Wort und Werk bezogen sei, wofür er sich auf die Bergpredigt beruft, wo der Herr die Begierde nach dem Weibe des Nächsten nicht als 9. oder 10. Gebot zähle, sondern sie unter das 6. subsummire. Schon diese vermeintliche Grundwahrheit ist ein Grundirrthum. Denn dass das 5., 6. und 7. Gebot nur vom Werke, das 8. nur vom Worte und das 9. und 10. nur vom Begehren handelt, wird erst dann geläugnet werden können, wenn man sich zuvor von allen Gesetzen der Exegese, der Sprache und der Logik emancipirt hat. Der Herr aber zählt die Begierde nach des Nächsten Weib weder als 6. noch als 9. Gebot, denn er zählt a. a. O. gar nicht; er subsummirt sie auch nicht dem 6. Gebote, sondern weist nach, dass die Wurzel der Thatsünde im Herzen liege, dass die Herzenssünde vor Gott ebenso verdamulich sei, wie die Thatsünde, und dass die Verbote des Thatfrevels in ihrem tiefsten Grunde mit denen des Wort- und Begierdefrevels identisch sind, gerade so wie er anderwärts nachweist, dass die Erfüllung aller Gebote schon in der Erfüllung des ersten gegeben sei. — Nicht minder augenscheinlich und handgreiflich verfehlt ist Otto's Gliederung der beiden Tafeln nach den vermeintlichen Hauptkategorien: Princip, Mittel, Ziel. Er schematisirt nämlich also: I. Dogmatisches Gesetz: 1) Anerkennung Gottes als des absoluten Principis alles persönlichen Lebens; 2) Anerkennung der innerweltlichen Selbstbezeugung Gottes (seines Namens) als des einzigen Heilmittels alles persönlichen Lebens; 3) Anerkennung Gottes als des Zieles unseres persönlichen Lebens, indem der Sabbath das Abbild dieses Zieles, nämlich der ewigen Ruhe in Gott sei. II. Ethisches Gesetz: A. Die Grundlagen des menschlichen Daseins betreffend und zwar 4) Unverletzlichkeit der Eltern als des Principis unseres eigenen Daseins; 5) Unverletzlichkeit des Lebens des Nächsten als des Principis seines Daseins; 6) Unverletzlichkeit der Ehe, als des Principis

seiner Gemeinschaft mit Andern. B. Die Mittel der Erhaltung des menschlichen Daseins betreffend und zwar 7) Unverletzlichkeit des Eigenthums als des Subsistenzmittels; 8) Unverletzlichkeit des guten Namens als des Mittels zur Erhaltung der Gemeinschaft mit Andern. C. Die Ziele des menschlichen Daseins betreffend und zwar 9) Unverletzlichkeit des Hauses, mittelst dessen Gott das Leben des Nächsten, sein Fleisch und Blut fortsetzt; 10) Unverletzlichkeit des anderweitigen Lebensgebietes, über welches Gott den Nächsten zum Herrn gesetzt hat, d. i. seines Wirkungskreises, seines Antheils an der Weltherrschaft. — Geht man näher prüfend in diese Kategorien und ihre Anwendung auf den Dekalog ein, so zeigt sich bald, dass sie allenthalben die auffälligsten Blößen darbietet; fast nirgends der Inhalt der Gebote zu den Kategorien passen will; die dadurch geforderten Beziehungen fast nirgends im Texte gegeben oder auch nur angedeutet sind; Anderes nur (wie z. B. beim 3. Gebote) durch völlig unbefugtes Hineintragen neustest. Anschauungen in den Dekalog, wo doch noch alle Voraussetzungen dazu fehlten, gewonnen werden kann; dass, was als Princip des irdischen Daseins geltend gemacht ist, vielmehr unter den Gesichtspunct des Mittels zu stellen ist z. B. die Ehe (Gen. 1, 28; 2, 18); dass das Leben des Nächsten nicht das Princip seines irdischen Daseins ist, sondern dieses selbst; dass die Objecte des 10. Gebotes nicht als Ziele seines Daseins gelten können, denen sein Leben zustrebt, sondern, wie die Worte ausdrücklich besagen, seinen gegenwärtigen Besitz, sein Eigenthum, also grade das, was auch Object des 7. Gebotes ist, bezeichnen; und dass auch das 9. Gebot, wie der Verf. selbst durch sein verrätherisches „mittelst“ bezeugt, auch wenn seine an diesem Orte völlig unzulässige Deutung des Hauses eine richtige wäre, nicht ein Ziel, sondern ein Mittel bezeichnen würde. Und solcher Incongruenzen, Widersprüche und Willkürlichkeiten lassen sich noch eine ganze Menge aufweisen. Kurz: diese neue Rechtfertigung ist um nichts weniger verfehlt, willkürlich und bodenlos als alle frühern, ja sie ist es noch in höhern Maasse, insofern die frühern Versuche doch den klar vorliegenden Wortsinn des 9. 10. Gebotes anerkannten, unser Verf. aber auch diesen missdeutet, und, um für diese Missdeutung eine Basis zu gewinnen, alle übrigen Gebote in seine handgreiflich falsche Kategorienmacherei mit hineinzieht. *)

Sehr eigenthümlich, aber gänzlich verfehlt, ist die Concordanz, die der Verf. zwischen der Recension des Deuteronomisten und Exodisten darzuthun sucht. Beide Recensionen sollen authentisch sein, nur soll das Weib im 9. Gebote des Deuteronomisten genau dasselbe bedeuten, was das Haus im 9. Gebote des Exodisten, und ebenso das Weib im 10. Gebote des Exodisten ganz dieselbe Bedeutung haben wie das Haus im 10. Gebote des Deuteronomisten; denn der Deuteronomist habe „mit Sinn und Verstand“ geändert, und das Haus habe die Doppelbedeutung: Wohnung und Familie, das Weib die Doppelstellung als Mutter des Hauses und Eigenthum des Mannes. Dass aber dadurch die Sprache zu einer wächsernen Nase, und die Auslegung zu einem exegetischen Radschlagen wird, leuchtet ein. Nur wer den Beruf hat, Calembours zu machen, mag mit doppelsinnigen Worten solche Experimente machen, — wo das aber nicht am Platze ist, da wird entweder die erste und eigentliche Bedeutung des Wortes anzunehmen sein, oder aber der Gedanke so ausgedrückt sein, dass jeder Leser auf den ersten Blick sofort erkennt, dass nur die metaphorische Bedeutung des Wortes gemeint sein könne. Hier spricht aber im Gegentheil der Zusammenhang mit zwingender Nothwendigkeit für die eigentliche Bedeutung,

*) Eine eingehendere Würdigung der Otto'schen Gliederung gedenke ich demnächst in einer Zeitschrift (wahrsch. in Kliefoth's kirchl. Zeitschrift) niederzulegen.

denn, um von allem Andern abzusehen, was Otto als Gegenstand des 9. Gebotes aufstellt (die Nachkommenschaft des Nächsten, das Fortbestehen seines Fleisches und Blutes in seinen Nachkommen) ist nicht und kann nicht Object des Begehrens sein, d. h. des sündlichen Verlangens nach Aneignung dessen, was der Nächste besitzt, mir aber eben deshalb versagt ist.

Ausserdem hat Otto gar Mancherlei an meiner oben dargelegten Auffassung auszusetzen: 1) Die Zugrundelegung der Recension des Deuteronomiums statt der des Exodus; ein Argument, das aber nur aus dem Munde eines Vertheidigers der reformirten Zählung berechtigt und gewichtig ist. — 2) Dass kein Verbot der *ἐπιθυμία τοῦ πορεύειν* zwischen dem 8. u. 9. Gebote nachzuweisen sei, entsprechend der *ἐπιθυμία τοῦ μοιχεύειν* und *τοῦ κλέπτειν*. Aber nicht die Handlung, durch welche man sich das Versagte aneignet, ist Object des Begehrens, nicht das Stehlen an sich sondern das Eigenthum des Nächsten, nicht das abstracte *μοιχεύειν* sondern der dadurch zu erzielende Wollustgenuss; ohne diesen Genuss würde der Ehebrecher nicht ehebrechen, ohne die Bereicherung der Dieb nicht stehlen. Se angemessen es aber ist, von einem Begehren nach dem Weibe des Nächsten, oder nach seinem Hab und Gut zu reden, so unausführbar ist der Gedanke von einem Verlangen nach Aneignung des Lebens des Nächsten. — 3) Dass der Herr die Begierde nach dem Weibe des Nächsten nicht als 9. sondern als 6. Gebot (und dem entsprechend also auch die Begierde nach des Nächsten Hab und Gut nicht als 10. sondern als 7. Gebot) gezählt, sondern dem 6. (resp. dem 7.) subsummirt habe; — worauf schon oben geantwortet ist. Hier bemerke ich nur noch, dass das Begehren des Weibes des Nächsten für jeden Vernünftigen, also auch sicherlich für den Herrn, identisch ist mit „der Begierde nach dem Weibe des Nächsten“, und das Begehren nach Haus, Acker, Knecht, Magd, Ochs, Esel und Allem was der Nächste hat, völlig gleichbedeutend ist mit der Begierde nach dem Eigenthum des Nächsten; dass also das 6. und 9., so wie 7. und 10. Gebot nur als verschiedene Gebote auseinandergehalten werden können, wenn man ihren Unterschied in dem Gegensatz von Werk und Begierde sucht, nicht aber wenn Werk und Begierde hier wie dort beide zumal gemeint sind, somit also auch der Herr die Begierde nach dem Weibe des Nächsten nicht als 6. Gebot gezählt oder sie dem sechsten Gebote als solchem subsummirt haben kann. — 4) Die logischen Mängel an meiner Gliederung, — indem nicht nachgewiesen sei, a) weshalb das 4. Gebot Uebergangsgebot sei, b) warum drei Gebote gesetzt werden wider den Thatfrevel, nur eins wider die Kränkung des Nächsten durch Worte und zwei wider das sündliche Begehren, und endlich c) weshalb in den Geboten fünf bis zehn die umgekehrte Ordnung erscheine. Ad a) verweise ich auf das, was oben sub lit. i gesagt ist (und war), — ad c) dass ein solcher Nachweis nicht nöthig ist, weil es an sich noch nicht unlogisch wäre, wenn auch ohne besondern Grund eine solche Inversion statt fände, und dass für diesen Fall ich den Grund darin suche, dass auf beiden Tafeln die schwersten Sünden an die Spitze gestellt werden sollten, — ad b) dass diese Argumentationsweise viel schlagender sich gegen Otto's eigene „Logik des Dekalogs“ anwenden lässt. Er hat drei wesentlich verschiedene Grundlagen des irdischen Daseins; diesen müssen auch drei Mittel, durch welche sie erhalten, oder doch wenigstens drei Ziele, denen sie zugeführt werden sollen, entsprechen. Er hat aber nur zwei Mittel und nur zwei Ziele aufzutreiben vermocht. Meine Vertheidigung ist übrigens sehr einfach und naheliegend: Der Dekalog enthält drei Gebote wider den Thatfrevel, weil es nicht mehr und nicht weniger als drei wesentlich, deutlich und scharf zu unterscheidende Gebiete des sittlichen Verhaltens gegen den Nächsten giebt, die dem Thatfrevel ausgesetzt sind, nämlich Leben, Ehe, Eigenthum. Er enthält ferner nur ein

Gebot wider die Kränkung des Nächsten durch Worte, weil es nur ein Gebiet des sittlichen Verhaltens zum Nächsten giebt, das der Verletzung durch Worte ausgesetzt ist, nämlich das Gebiet der Ehre oder des guten Namens. Und endlich enthält der Dekalog nur zwei Gebote wider das sündliche Begehren, weil es nur zwei Gebiete des sittlichen Verhaltens zum Nächsten giebt, die dem Verlangen nach unrechtmässiger Aneignung ausgesetzt sind, nämlich die Rechte des Gatten und die Rechte des Herrn oder Besitzers.

4. E. Bertheau (Die sieben Gruppen mosaischer Gesetze in den drei mittlern Bb. des Pentat. Göttg. 1840) hat zuerst die Behauptung aufgestellt, dass die ganze mosaische Gesetzgebung (mit Ausschluss des Deuteronomiums) aus sieben Gruppen von je sieben Gesetzesdekalogen bestehe und hat diese Hypothese mit grossem Scharfsinn, aber nicht ohne vielfache Anwendung von Zwang und Willkühr durchzuführen gesucht. Diese Hypothese ist in der That sehr ansprechend. Eine solche Vertheilung des gesetzlichen Stoffes nach anerkannt heiligen Zahlen ist dem Geiste des israelitischen Alterthums durchaus nicht unangemessen; die ganze Gesetzgebung tritt dadurch unter den augenfälligen Gesichtspunct der Einheit und Planmässigkeit, sie erscheint als ein wohlgegliedertes, in sich abgerundetes und abgeschlossenes Ganze. Ich ging daher zu einer nähern Prüfung dieser Hypothese mit grossem Wohlgefallen an ihr, und mit dem Wunsche, sie bewährt zu finden, sahe mich aber in meiner Hoffnung völlig getäuscht. Kein einziger der 49 Dekaloge, die Bertheau herauszählt (mit Ausnahme des ersten), macht den Eindruck einer durchaus einfachen, natürlichen und unverkennbaren Gliederung in gerade zehn Gebote; der angeblichen Eingangsformeln, durch welche die einzelnen Gebote von einander abgegrenzt sein sollen, sind bald mehr, bald weniger als zehn vorhanden; ganz verschiedenartige Dinge müssen als in ein Gebot zusammengefasst angesehen werden, und unzweifelhaft zusammengehörige und unter einen Gesichtspunct fallende müssen als verschiedene Gebote auseinander gehalten werden, was in dem einen Falle zusammengeworfen wird, muss in einem andern völlig analogen Falle auseinander gerissen werden, z. B. der Befehl, den Vorhang des Allerheiligsten und die dazu gehörigen Säulen zu machen, soll ein Gebot ausmachen, der unmittelbar darauf stehende Befehl aber, den Vorhang des Heiligen und die dazu nöthigen Säulen zu machen, muss (weil hier zufällig das Wort „und mache“ zweimal steht) in zwei Gebote zerlegt werden. Ganze Reihen von Geboten und Anordnungen innerhalb und ausserhalb der angeblichen Dekaloge werden unter mancherlei Vorwänden als nicht mitzählend angesehen; anderwärts muss der Text gar arg durcheinander geworfen und neu geordnet werden, um die Zählung nach der Zehnzahl möglich zu machen u. s. w. Der Pentateuch selbst wenigstens scheint auch kein Bewusstsein von einer solchen durchgreifenden Zehn- und Siebentheilung zu haben; er kennt und nennt nur einen Dekalog, schwerlich würde dieser den Namen „die zehn Worte“ ausschliesslich erhalten haben, wenn noch 48 andre „Zehnwoorte“ neben ihm da wären. — Wir sehen uns daher genöthigt, die Hypothese Bertheau's, so ansprechend sie auch an sich erscheint, soviel Scharfsinn auch ihr Urheber zu ihrer Durchführung angewandt hat, und so sehr ihm dies auch hin und wieder gelungen zu sein scheint, fallen zu lassen.

Als erste siebentheilige Gruppe von Gesetzesdekalogen sieht Bertheau (und mit ihm Baumgarten, der die Bertheausche Hypothese adoptirt hat) die von dem s. g. **Bundesbuche** umschlossenen Gesetze an (K. 19—23) und hier möchte sich, obwohl auch nicht ganz ohne Schwierigkeit, die Bertheausche Zählung und Gliederung noch am ersten durchführen und als beabsichtigt erweisen lassen. Dies Bundesbuch nun (Ex. 24, 7) enthält die geschichtlichen und gesetzlichen Voraussetzungen der Bundschliessung. Vor-

angestellt ist eine historische Einleitung, welche die präliminarischen Verhandlungen über die beabsichtigte Bundschliessung erzählt, und über die Vorbereitungen zum Empfange des Gesetzes berichtet (K. 19). Dann folgt die fundamentale Gesetzgebung der durch den Bund zu gründenden Theokratie oder die Darlegung der Bundespflichten des Volkes (K. 20—23, 19) und endlich die Verheissungen, durch welche sich Jehovah dem Volke verpflichtet (K. 23, 20—33). Die Bundespflichten des Volkes werden zuerst, nach ihren wesentlichsten und nothwendigsten Grundzügen compendiarisch zusammengefasst, von Gott unmittelbar dem Volke kund gethan, dann aber ihre weitere Ausführung (K. 21—23) durch Moseh vermittelt. Denn trotz Bertheau's (l. c.) Bestreitung bleibt Ranke's Behauptung (I, 87), dass die Gesetze in K. 21—23 nur eine weitere Entwicklung der Gesetze des Dekalogs seien, in vollem Rechte. — Der Unterschied aber dieser ersten (im Bundesbuche befindlichen) Gesetzesgruppe von den später emanirten Gruppen besteht darin, dass jene die Bedingung der Bundschliessung und die Basis der theokratischen Verfassung bilden, diese aber ihre weitere Entfaltung, besonders nach ihrer gottesdienstlichen Seite hin. Es sind nämlich in der ersten Gruppe diejenigen Lebensgebiete besprochen, welche die allgemeinsten, häufigsten und fundamentalsten Beziehungen des theokratischen Gemeinwesens darbieten; sie enthält Gesetze, die das ganze Volk und jeden Einzelnen aus ihm gleichmässig angehen, während die folgenden Gruppen speciellere Lebens- und Cultusgebiete behandeln; deren Beobachtung durch das noch nicht errichtete Heiligthum bedingt ist, und deren Ueberwachung dem noch nicht geschaffenen Priesterstande obliegt.

5. An die Forderungen Jehovah's, zu welchen im Bundesbuche das Volk verpflichtet wird, schliessen sich dann Jehovah's **Verheissungen** an, oder die Bundespflichten, zu denen sich Jehovah selbst verpflichtet (23, 20—33). Auch diese Verheissungen sollen nach Bertheau S. 72 ff. einen Dekalog bilden und zwar in folgender Begrenzung: 1) Specielle Führung Israels durch den Engel, in welchem Jehovah's Name ist (Vs. 20 bis 22; vgl. § 51, 3); 2) Einführung Israels in das Land Kanaan und Vertilgung der Bewohner dieses Landes (Vs. 23, 24); 3) Segnung von Brot und Wasser und 4) Fernhaltung von Krankheiten (Vs. 25); 5) Fernhaltung von Fehlgeburten und Unfruchtbarkeit israelitischer Frauen und 6) lange Lebensdauer (Vs. 26); 7) Schrecken Gottes über alle Feinde Israels (Vs. 27); 8) Hornissen, welche die Chivviter, Kanaaniter und Chittiter vertreiben sollen (Vs. 28); 9) doch sollen die jetzigen Bewohner Kanaans nicht auf einmal vertilgt werden, damit das Land nicht wüste werde und die wilden Thiere in ihm nicht überhand nehmen (Vs. 29, 30); 10) Festsetzung der Grenzen des verheissenen Landes (Israel soll nämlich das Land zwischen dem Schilfmeere, dem philistäischen oder Mittel-Meere, der Wüste des peträischen Arabiens und dem Strome oder dem Euphrat einnehmen, vgl. Bd. I, § 38, 1). — Wir können uns nicht überreden, dass diese Zehntheilung eine natürliche, ungesuchte und ungezwungene ist, und lassen deshalb auch sie fallen.

In Beziehung auf die Verheissung in Vs. 28, die Deut. 7, 20 wiederkehrt und Jos. 24, 12 als erfüllt dargestellt wird, hat Bochart's Gelehrsamkeit (Hieroz. ed. Rosenm. III, 407 ff.) Folgendes zusammengestellt. Schon mehrere Kirchenväter (Eusebius, Augustinus etc.) meinten, diese Verheissung müsse, da die Bibel nirgends etwas von der Vertreibung der Kanaaniter durch Hornissen berichte, figürlich (vom Schrecken Gottes oder dergl.) verstanden werden. Doch hat es auch nicht an solchen Auslegern gefehlt (so schon Sap. 13, 8, Theodoret etc.), die sie buchstäblich gedeutet wissen wollten, und zu ihnen zählt auch Bochart selbst. Dass, was hier verheissen, überhaupt erfüllt worden sei, bezeuge gelegentlich Jos. 24, 12; dass es aber in der Geschichtserzählung selbst nicht ausführlich und express berichtet werde, beweise nichts, weil die h. Schriftsteller gar häufig Ereig-

nisse übergangen hätten, die doch, wie aus andern gelegentlichen Stellen hervorgehe, geschehen sein müssten. Er führt dann aus alten Schriftstellern eine Menge von Stellen an, welche bezeugen, dass selbst kleine Thiere z. B. Frösche, Mäuse, Schlangen, Wespen etc. öfter zu einer solchen Landplage geworden seien, dass die Bewohner des Landes sich genöthigt sahen, ihnen durch Auswanderung zu weichen. Ganz besonderes Gewicht aber legt er auf eine Nachricht bei Aelian (11, 28), dass die Phaseliter einst durch Wespen ($\sigma\varphi\iota\lambda\iota\tau\epsilon\varsigma$) aus ihren Wohnsitzen vertrieben worden seien. Diese Phaseliter oder Solymiter waren aber ein Volk, welches nach Strabo L. 14 auf den solymitischen Bergen bis zum (todten) Meere hin wohnte, und nach andern alten Nachrichten phönizischen (kanaanitischen) Ursprungs war und die phönizische Sprache redete. Bochart meint nun, hier eine Bestätigung der biblischen Angabe in ihrer wörtlichen Fassung gefunden zu haben, und M. Baumgarten ist nicht abgeneigt, ihm zuzustimmen. O. v. Gerlach zieht es dagegen vor, mannigfaltige Plagen und Schrecknisse, womit Gott die Niederlage jener Völker bewirkt habe, darunter zu verstehen. Wir schliessen uns dem Letztern an.

Die sinaitische Bundschliessung.

§ 48. (Exod. 24, 1—11.) — Nach einer feierlichen und einstimmigen Erklärung des Volkes, alle Worte, die Jehovah geredet hatte, thun zu wollen, protokolliert Moseh dieselben in ein Buch (das s. g. Bundesbuch) als die von beiden Seiten anerkannten Grundbedingungen des zu errichtenden Bundes¹). Dann baute er unten am Berge einen Altar mit zwölf Säulen (Denksteinen)²), und liess von auserlesenen Jünglingen³) die Bundesopfer darbringen. Die Hälfte des Blutes sprengte er auf den Altar, las dann das Bundesbuch dem Volke vor, und nachdem dieses nochmals feierlich Gehorsam gelobt hatte, besprengte er es mit der andern, in einem Becken aufbewahrten Hälfte des Blutes und sprach: „Siehe, das ist das Blut des Bundes, welchen Jehovah schliesset mit euch über alle diese Gesetze“⁴). Hierauf stieg er mit Aharon und dessen Söhnen Nadab und Abihu, von siebzig Aeltesten begleitet, auf den heiligen Berg. Dort schauten sie den Gott Israels und feierten das Bundesmahl zur Bewährung der erlangten Bundesgemeinschaft.⁵)

1. Gegen Hävernicks (Einl. I, 2 p. 159. 60), welcher im **Bundesbuche** eine mosaische Schrift von grösserm Umfange, nämlich den Pentateuch bis zu seiner damaligen Entwicklung sieht, erweist Hengstenberg (Beitr. II, 468 und III, 153), dass das Bundesbuch nur Exod. 20—23 umfasst haben könne.

2. Behufs Errichtung des **Altars**, auf welchem das Bundesopfer dargebracht werden soll, hatte Jehovah schon Ex. 20, 24 f. (21 f.) Anordnungen getroffen. Ein Altar, den Israel baut, soll aus Erde, oder aus unbehauenen Steinen bestehen, denn, heisst es, wenn du den Meissel darüber schwingest, so entweihst du ihn. Der Altar ist die Stätte, wo Jehovah will „seinen Namen preisen lassen, und „zu Israel hinabkommen und es segnen“. Darum bestimmt Er den Ort, wo der Altar, und das Material, aus welchem er errichtet werden soll. Aber der Altar ist auch die Staffel, auf welcher der Mensch zu Gott hinansteigt, auf welcher er die Gabe, die er Gott darbringt, zu Ihm erhebt. Darum

muss der Mensch den Altar errichten. Als Jehovah hinabfuhr, nicht um Opfer und Gaben vom Volke entgegenzunehmen, sondern um ihm Gesetze und Verheissungen zu geben, da war der Sinai der Altar, wo Er sich offenbarte. Auf den Sinai kann, will und darf das Volk nicht steigen, um seine Gabe Gott darzubringen, darum muss es sich selbst einen Altar bauen, der sich in seiner Kleinlichkeit zum Sinai verhält, wie Menschenwerk zu Gotteswerk, der aber doch seine Verwandtschaft mit dem Sinai dadurch bekundet, dass er nur aus Erde und unbehauenen Steinen bestehen soll. Wie die Gabe selbst, die der Mensch auf dem Altar darbringt, doch im Grunde nur Gottes Werk und Gabe ist, die Er zuvor dem Menschen gegeben, so soll auch das Material, aus welchem der Mensch sich einen Altar baut, um auf demselben seine Gabe zu Jehovah zu erheben, Gottes Werk und nicht ein Werk unreiner Menschenhand sein.

Obwohl nun diese Anordnung zunächst nur für einen bestimmten einmaligen Fall berechnet ist, so muss doch ihr Grundgedanke von allgemeiner Geltung sein. Damit scheint aber die Anordnung über den Bau des Brandopferaltars für den Vorhof der Stiftshütte (Ex. 27) in Widerspruch zu stehen, indem bei dieser gefordert wird, was dort verboten war, nämlich die Mitwirkung der kunstvollen Menschenhand. Allein der Unterschied zwischen diesem und jenem Altar ist nicht so gross, wie es scheinen möchte. Denn auch bei dem Altar des Vorhofs war das Material, auf welchem geopfert wurde, Erde; der mit Kupfer überzogene hölzerne Kasten diente nur dazu, die Erde zu umschliessen und zusammenzuhalten. Eine solche Umfassung fehlte allerdings noch beim Altar der Bundschliessung, und musste fehlen, weil die alttestamentliche Heilsanstalt erst durch die Bundschliessung ihre (gewissermaassen künstliche) Umfassung erhielt.

Ob der Altar, den Moseh behufs des Bundesopfers bauen liess, aus Erde oder aus Steinen bestand, wird in Exod. 24 nicht gesagt; vielleicht aus beidem. Jedenfalls ist es aber ein Missverständniss, wenn man die Worte: „er baute einen Altar und 12 Mazebot (Denksteine) nach den 12 Stämmen Israels“ so versteht, als wären die 12 Säulen dazu bestimmt gewesen, den Altar zu tragen. Das würde mit Exod. 20, 24 f. ebenso unvereinbar sein, wie mit der Bedeutung des Wortes Mazebah (vgl. Gen. 31, 45). Die Mazebot werden um den Altar herum errichtet. Da nach K. 20, 24 der Altar die Stätte ist, wo Jehovah seinen Namen preisen lassen und zu Israel kommen will, um es zu segnen, so repräsentiren die 12 Säulen das um Jehovah versammelte Volk.

3. Die Opfernden sind Jünglinge aus den Kindern Israel. Die jüdischen Ausleger verstehen darunter die K. 13, 2 geheiligten Erstgebornen, als die dermaligen Priester. Vgl. dagegen § 27, 5. Vitringa (observv. ss. I, p. 281) meint, es seien die in K. 19, 22, 24 genannten Priester, die O. v. Gerlach mit den Aeltesten in K. 24, 9 identificirt. Allein, dass die Aeltesten (זקנים = die Alten, die Greise) Jünglinge genannt sein sollten, ist undenkbar; und ebenso unbegreiflich ist es, dass jetzt auf einmal die Priester Jünglinge sein oder heissen sollten. An die frühern Priester ist überhaupt nicht mehr zu denken, denn deren Priesterthum ist antiquirt (darauf führt auch K. 19, 24), und ein neues Priesterthum ist noch nicht erwähnt und eingesetzt. Zudem ist es auch nicht an dem, dass die „Jünglinge“ hier mit priesterlicher Function betraut werden; das was sie thaten, das Darbringen und Schlachten des Opferthieres, war wenigstens im spätern Opfercultus nicht Sache des Priesters. Was aber eigentlich und speciell Sache des Priesters ist, nämlich das Blutauffangen und Blutsprengen, verrichtet Moseh, in dessen Hand auch die priesterliche Mittlerthätigkeit bis zur Einsetzung eines neuen und besondern Priesterstandes ruht. Die Jünglinge repräsentiren das opferdarbringende

Volk in seiner dermaligen Jugendlichkeit, als ein Volk, das wie ein Jüngling seine Laufbahn zu beginnen bereit ist.

4. Die Opfer, durch welche die Bundschliessung und die Weihung des Volkes als eines Bundesvolkes vermittelt wird, sind Brandopfer und Dankopfer. Die Sündopfer, von deren Vorhandensein wir bis dahin keine Spur finden, fehlen auch hier, wahrscheinlich weil sie ihre Einführung erst der erweiterten Organisation der spätern Opfertorah verdanken. Der nächste Zweck des Opfers ist hier, wie allenthalben, Sühnung. Soll nämlich Jehovah in ein Bundesverhältniss zum Volke treten, so muss zuvor die Sünde des Volkes gesühnt werden. Alles aber, worin diese Opferhandlung von der gewöhnlichen Opferpraxis abweicht, dient dem Zwecke der Bundschliessung. So namentlich die Vertheilung des Blutes in zwei Hälften, von denen eine auf den Altar, die andre auf das Volk gesprengt wird. Diese Doppelverwendung des Opferblutes entspricht der Doppelverwendung des Opferfleisches, welches zum Theil auf dem Altar verbrannt wird, zum andern Theile aber für die Opfermahlzeit aufbewahrt wird. Durch die Darbringung des Thieres ist das Blut sowie das Fleisch desselben Jehovah's geworden. Das Blut wird auf den Altar gesprengt, zum Zeichen, dass Gott die stellvertretende Sühne des Opfers acceptire; sobald das Blut auf den Altar gesprengt ist, erscheint das Volk als ein gesühntes, das fähig ist, in die Bundesgemeinschaft mit Gott zugelassen zu werden. — Nun wird dem durch die Tilgung seiner Sünde negativ geweihten Volke das ganze Bundesgesetz vorgehalten, und nachdem es sich zum Gehorsam desselben verpflichtet hat, wird es durch die Besprengung mit der andern Hälfte des Blutes positiv zum Bundesvolke geweiht. Seine sühnende Kraft hat das Blut darin, dass in ihm das Leben des Opferthieres ist. Eben darin liegt auch seine positiv Weihende Kraft. Das Leben ist dem Thiere entzogen worden, damit es dem Volke zu Gute komme: statt des schuldigen Lebens des sündigen Volkes ist das unschuldige Leben des Opfers in den Tod gegeben worden, und Jehovah hat es als vollgültiges Sühnmittel gelten lassen. Hat das geopfert Leben nun durch die Annahme Gottes sich als ein die Todesverschuldung tilgendes kräftig erwiesen, so wird es auch als Gottes Gabe ein zur Lebenserneuerung kräftiges sein können. Bei der Verwendung der ersten Hälfte des Blutes kam jene, bei der Verwendung der zweiten kommt diese Seite seiner Geltung in Betracht. Denn das Volk bedarf nicht bloss der Sündentilgung, um negativ für die Bundesgemeinschaft mit Jehovah bereitet zu sein, sondern auch der Lebenserneuerung, um positiv für die Bundesgemeinschaft befähigt zu sein. Die Besprengung des Volkes mit dem Blute ist daher die Weihung desselben zur Bundesgemeinschaft. — Die Bundschliessung hat aber fundamentalen Charakter; der Bund ist dadurch geschlossen ein für allemal, und jedes Glied des Bundesvolkes hat fortan eo ipso Theil am Bunde. Zwar kann das Bundesverhältniss getrübt werden durch neue Sünden, die neue Sühnung nöthig machen, aber die Bundesweihe gilt, so lange der Bund besteht. Darin ist der Unterschied des Opfers innerhalb des bestehenden Bundes von dem Opfer, durch welches der Bund erst aufgerichtet wird, begründet; und daraus erklärt es sich, dass die spätere Opfertorah zwar noch eine Opfersühne durch Besprengung des opferaufnehmenden Altars, nicht mehr aber eine Opferweihung durch das Besprengen des opferbringenden Volkes oder Individuums kennt. — Nach jüdischer Tradition, die der Verfasser des Hebräerbriefes adoptirt hat (K. 9, 18—20), war die Bundesweihe noch complicirter, als der Pentateuch sie darstellt. Neben dem Blute soll auch Wasser, Kokuwolle und Ysop zur Besprengung des Volkes verwandt und mit dem Volke zugleich auch das Bundesbuch besprengt worden sein. Diese zusätzlichen Angaben sind meist der allerdings mehrfach entsprechenden

Weihung der geheilten Aussätzigen (Levit. 14, 4—8) entlehnt. — Eine eingehendere Erläuterung des Bundesopfers vgl. in meinem Mos. Opfer S. 236 ff.

5. Dass Aharon, nebst seinen Söhnen Nadab und Abihu, mit Moseh auf den Berg steigt, hat schon sein Absehen auf deren zukünftigen Priesterberuf. Die Aeltesten werden als Repräsentanten des Volkes mit zugezogen. Da für den vorliegenden Zweck natürlich nicht alle Aeltesten des gesammten Volkes zugezogen werden konnten, wird eine Auswahl unter denselben getroffen worden sein. Die Zahl Siebzig ist indess ebenso wie die Zwölffzahl der Stämme zugleich historisch und symbolisch bedeutsam (Bd. I, § 92, 3). Der Stämme bildenden Söhne Jakobs waren zwölf, seiner Enkel, welche mit ihm nach Aegypten zogen und Geschlechter (Mischpachot) bildeten, waren siebzig (vgl. § 63, 3). — Dass Aharon und die Aeltesten nicht mit Moseh auf die Spitze des heiligen Berges gingen, sondern nur zu den niedrigeren Regionen seiner Höhe, jedenfalls aber jenseits des Geheges, ergibt sich aus Vs. 14. — Zweck und Ziel der Wandrung war die Opfermahlzeit, die im Bereiche des dermaligen Heiligthums, der Wohnung Gottes gehalten werden musste, da es eine Mahlzeit ist, bei der Gott Hausvater und Gastgeber ist. Eben deshalb schauen die geladenen Gäste auch, ehe sie zur Mahlzeit schreiten, den Gott Israels, „und unter seinen Füßen war es wie Arbeit von durchsichtigem Sapphir, und wie der Himmel selbst an Klarheit“. Im Uebrigen können wir uns v. Hofmann's Worte (Schriftb. I, 336) aneignen: „Sie sahen aus des Dunkels Mitte den Gott Israel's... Nicht um die Unvollkommenheit ihres Schauens bemerklich zu machen, wird von der Erscheinung geschwiegen, in welcher sich Gott darstellte; und nicht zum Zeichen, dass der Gott Israels über dem Himmel thront, war es unter ihm, wie des Himmels Klarheit; sondern was sie sahen, war nur in so fern von dem verschieden, was alles Volk fortwährend sah, dass sie ihren Augen, nachdem sie in die Finsterniss eingetreten, in welche sich der an seiner Spitze gleich wie von Feuer lodernde Berg einhüllte, das Feuerzeichen von der Wolke schied, und zu einer Gestalt ward, unter der es licht und klar, wie ein Bild der ungetrübten Seligkeit, war, damit sie den Eindruck hinwegtrugen, dass der heilige Gott nur dem Sünder zum Schreckniss wird, den Seinen aber ein Gott des Friedens ist.“

Mit dem Fleische der Bundesopfer wurde ohne Zweifel nach stehender Opferpraxis verfahren, d. h. vom Brandopfer wurde Alles, vom Dankopfer nur das Beste (die Fetttheile) verbrannt, das Uebrige zur Opfermahlzeit bestimmt. In der Gabe, die auf dem Altar zum angenehmen Geruch für Jehovah (Gen. 8, 20) verbrannt wurde, weihte das Volk sich selbst mit allen seinen Gliedern und Kräften dem Gotte Israels, der es in die Gemeinschaft seines Bundes aufgenommen hat, und in der Opfermahlzeit bewirthe Jehovah den Bundesgenossen an seinem eigenen Tische zur Versiegelung und Bewährung der geschlossenen Bundesgemeinschaft.

Verordnungen behufs Errichtung eines Heiligthums.

§ 49. (Exod. 24, 12 — 31, 18.) — Da nun Jehovah in ein Bundesverhältniss zum Volke Israel getreten ist und zur Bewährung des Bundes als Gottkönig inmitten des Volkes wohnen will, so ist das nächste Bedürfniss dies, dass ihm ein Heiligthum errichtet werde, darinnen er wohne (25, 8). Weil es aber mit dem Wohnen Gottes unter Israel auf einen bestimmten Zweck abgesehen ist, nämlich auf die Ausrichtung des von

ihm zuvorbedachten Heilsrathes, so muss auch die Art des Wohnens und die Beschaffenheit der Wohnung diesem Zwecke entsprechen¹⁾. Da aber nicht Moseh und noch viel weniger das Volk eine volle und klare Einsicht in den Heilsplan hat, so muss die Anordnung zum Bau und zur Einrichtung des Heiligthums von Gott ausgehen. — Deshalb beruft Jehovah nach vollzogener Bundschliessung Moseh von Neuem auf den heiligen Berg. Moseh überträgt für die Zeit seiner Abwesenheit die Leitung der Gemeinde an Aharon und Chur (§ 41, 3) und besteigt in Begleitung seines Dieners Josua (§ 41, 3) den Berg. Am siebenten Tage wird er in das Dunkel der Wolke, wo die Herrlichkeit Jehovah's thronte, hineingerufen. Hier zeigt ihm Jehovah (in einem Gesichte) das Vorbild der zu errichtenden Wohnung und aller ihrer Geräthe²⁾, und giebt ihm die zur Instandsetzung derselben nöthigen Vorschriften³⁾. Und als er seine Rede vollendet hatte, gab Er ihm zwei steinerne Tafeln, in welche die zehn Worte des Grundgesetzes vom Finger Gottes eingegraben waren⁴⁾. Sie waren dazu bestimmt, als Zeugniss (עֵדוּת) des Bundes in dem zu errichtenden Heiligthum aufbewahrt zu werden.

1. Die eingehende Beschreibung des Heiligthums und seiner Geräthe, so wie die Untersuchung über Zweck und Bedeutung derselben müssen der systematischen Darstellung der Gesetzgebung vorbehalten bleiben. Bis dahin verweise ich indess auf meine kleine Schrift: Beiträge zur Symbolik des alttest. Cultus. I. Die Cultusstätte. Leipz. 1851.

2. Wie weitgreifend und hochbedeutsam für das Verständniss der Heilsgeschichte die Angabe ist, dass Jehovah dem Moseh das himmlische Urbild des Heiligthums, als Vorbild für die Errichtung des irdischen Heiligthums, auf dem Berge gezeigt habe (Ex. 25, 9. 40; 26, 30; 27, 8; vgl. Hebr. 8, 5), haben wir schon Bd. I, § 22, 3 vorausgreifend angedeutet. Die genauere Erörterung dieser Beziehungen wird später am angemessenen Orte Platz finden.

3. Mit K. 24, 18 wird die geschichtliche Erzählung unterbrochen durch die Mittheilung der göttlichen Anordnungen über Errichtung und Instandsetzung des Heiligthums, und erst K. 31, 18 wieder fortgesetzt. Bertheau l. c. p. 82 wirft nun die Frage auf: Woher die Unterbrechung? und beantwortet sie dahin: Im spätern Verlauf der Erzählung (K. 33, 7—11) kommt die Nachricht vor, dass Moseh das Zelt nahm, es ausserhalb des Lagers aufschlug und es Versammlungszelt nannte (§ 51, 4). Von diesem Zelte sei weder in der bisherigen Geschichte noch auch in dem Bundesgesetze die Rede gewesen. Um dem Befremden vorzubeugen, welches dieser Mangel beim Lesen erregen müsse, habe der Redactor des Pentateuches (den Bertheau in die Zeit Esra's versetzt) die zweite Gesetzesgruppe, die eben von diesem Zelte Nachricht gebe, hier eingeschaltet. Diese Auffassung ist aber so verkehrt wie nur möglich. Denn es wird dadurch nicht einmal, wie Bertheau selbst gesteht, erklärt, warum gerade hier diese Gesetze eingeschoben werden; und die eigentliche Schwierigkeit, nämlich, dass schon ein Versammlungszelt da ist, ehe die Stiftshütte gebaut und errichtet ist, was erst K. 35 ff. geschieht, wird nicht im Geringsten entfernt. Die ganze Frage ist aber auch eine höchst überflüssige. Denn die fragliche Gesetzesgruppe wird zwischen Ex. 24, 18 und Ex. 31, 18 aus keinem andern

Grunde eingeschoben, als dem, dass sie eben zwischen diesen beiden historischen Daten promulgirt worden ist. Die Reihenfolge der Zeit und weiter nichts bedingt die Reihenfolge der Erzählung. Moseh ist auf den Berg beschieden worden (nach K. 24, 13), um die vom Finger Gottes beschriebenen Getzestafeln zu empfangen. Hier entstand nun die Frage: Was sollte er mit denselben machen? wo sollte er mit ihnen hin? Die Antwort darauf giebt die Gesetzesgruppe K. 25—31. Die Gesetzeslade soll in die Bundeslade kommen (Ex. 25, 16. 21), die Bundeslade aber in das Heiligthum, und das Heiligthum soll für den Dienst der Priester bestimmt sein. Da aber zur Zeit weder Bundeslade, noch Heiligthum, noch Priesterthum da ist, so müssen nothwendig Verordnungen zur Einrichtung derselben erlassen werden, und nachdem dies geschehen ist, übergiebt Jehovah dem Moseh die Gesetzestafeln K. 31, 18.

Ferner nimmt Bertheau S. 100 ff. die Vertheilung des Stoffes in dieser Gesetzesgruppe als unnatürlich und nicht ursprünglich in Anspruch. Durch mancherlei Transpositionen und willkürliche Zählung gelingt es ihm, eine bessere Ordnung und eine Gliederung in 7×10 Gebote herzustellen, die er nicht ansteht für die unzweifelhaft ursprüngliche zu erklären. Wir können ihm hier in seinen kritischen Operationen nicht folgen; bemerken aber, dass die vorliegende Textesordnung keineswegs so ohne Fortschritt und Absicht ist, wie es bei einem flüchtigen Blick den Anschein haben könnte. Die Schwierigkeit hat im Wesentlichen schon Ranke I, 89 ff. überwunden. Bertheau hat sich das Verständniß der Ordnung des Textes unmöglich gemacht, indem er denselben von dem historischen Boden (K. 24, 12—18), aus dem er erwachsen ist, losriss und isolirte. Die vorliegende Ordnung ist: Nach übersichtlich einleitenden Geboten über die Beschaffung des Materials zum Bau eines Heiligthums, folgen zuerst die Verordnungen über die Anfertigung der Bundeslade, in welcher die Gesetzestafeln aufbewahrt werden sollen. Schon diese Beziehung auf K. 24, 12 forderte, die Reihenfolge mit der Bundeslade zu beginnen. Diese Ordnung war aber zugleich auch dadurch bedingt, dass die Bundeslade das innerste Centrum der Wohnung, das Heiligthum des Heiligthums, der Behälter des köstlichsten Schatzes (nämlich der Bundesurkunde) und der Thron Jehovah's sein sollte. Ganz naturgemäss schliessen sich hieran die Verordnungen über die Anfertigung des Schaubrottisches und des Leuchters, und nur dies befremdet, dass der mit beiden in gleicher Kategorie stehende Rauchaltar nicht auch jetzt schon an die Reihe kommt. Ebenso naturgemäss folgen jetzt die Vorschriften über Errichtung des Zeltcs (K. 26); dann über den Bau des Brandopferaltars und des Vorhofes (27, 1—19). Die Geräthe sind die Hauptsache, denn die Bundeslade, der Tisch und Leuchter sind nicht um des Zeltcs willen da, sondern umgekehrt das Zelt um ihretwillen. Darum werden sie hier vorangestellt. (Aber ebenso naturgemäss wird bei der wirklichen Anfertigung des Heiligthums K. 36 ff. zuerst das Zelt und dann erst das Geräthe desselben in Angriff genommen; denn eben weil sie die Hauptsache sind, muss das Zelt, das sie aufnehmen soll, zuerst gebaut werden.) Nachdem so die Hauptgeräthe des Heiligthums und dieses selbst beschrieben sind, schliesst sich nachträglich eine Verordnung über die Beschaffung des Oels für den Leuchter, dessen Lampen immerwährend brennen sollen. Die Sorge dafür liegt den Priestern ob; da aber noch keine Priester installirt sind, schreitet der Text zu Anordnungen behufs Ergänzung dieses Mangels fort. Aharon und seine Söhne sind zu Priestern bestimmt. Sie werden aber erst zu Priestern durch die Investitur und Weihung. Daher folgen nun die Vorschriften über Anfertigung der priesterlichen Amtskleidung (K. 28) und Bestimmungen über die Art und Weise, wie die Einweihung der Priester vor sich gehen soll (K. 29). Bis dahin hat sich, von der Nichterwähnung des

Rauchaltars abgesehen, Alles ganz natürlich und planmässig aneinander gereiht. Erst jetzt treten die Bestimmungen über den Rauchaltar ein (K. 30, 1—10); das ist eine Inversion, die allerdings sehr auffallend ist. Wir wissen sie nicht anders als (uns selber nicht genügend) dadurch zu erklären, einerseits dass der Rauchaltar eine höhere Potenz des Brandopferaltars ist, und dessen Existenz voraussetzt, und andererseits, dass die Bedienung des Rauchaltars der Gipfel des allgemein-priesterlichen Dienstes ist, und er somit die Installirung der Priester voraussetzt. Freilich kann Letzteres auch von der Bedienung des Leuchters, des Schaubrottisches und des Brandopferaltars gesagt werden, aber keins dieser Geräthe steht doch so entschieden, so ausschliesslich und wesentlich zum Priesterthum in Beziehung wie der Rauchaltar. Was nun weiter noch folgt, Verordnungen über die Abgaben zum Bau des Heiligthums, über die Verfertigung des Waschbeckens, über die Beschaffung des Salböls und Rauchwerks ist im Verhältniss zum Frühern so untergeordnet, dass die Hintanstellung desselben nichts Auffälliges hat. — Gewichtiger ist aber das Bedenken, welches der scheinbar ungehörige Anschluss einer erneuerten Einschärfung des Sabbatgesetzes (K. 31, 12—17) an die nur mit der Herstellung des Heiligthums und Priesterthums sich beschäftigende Gesetzesgruppe erregen kann. Wir erklären uns dies in folgender Weise. Nach Beendigung jener Cultusgesetze übergibt Jehovah die beiden Gesetzestafeln an Moseh. Sie enthalten die Fundamentalgebote des Bundes. Unter ihnen hat aber das Sabbatgesetz eine besonders hervorragende Bedeutung. Die Sabbatheiligung ist nämlich das Zeichen des neuen (mosaischen) Bundes (וַיָּסַב Vs. 13), gleichwie das Zeichen des noachischen Bundes der Regenbogen, und das Zeichen des abrahamischen Bundes die Beschneidung war. Das Brechen dieses Zeichens ist ein Brechen des Bundes und zieht deshalb Todesstrafe nach sich (Vs. 14). Indem Jehovah nun die Tafeln, das Denkmal des Bundes, einhändig, ist es ganz angemessen, dass das darin gesetzte Zeichen des Bundes von Neuem hervorgehoben und dessen Unverletzlichkeit eingeschärft wird. Vs. 13—17 sehen wir demnach als die Worte an, unter welchen Jehovah die Tafeln Moseh überreicht, die allein durch diese Ueberreichung veranlasst sind, und nur zu ihr in Beziehung stehen.

4. Wie Jehovah die Worte des Grundgesetzes ohne menschlichen Mittler dem Volke verkündet hat, so hat er sie auch selbst zum Denkmal des Bundes auf die **beiden Tafeln** eingegraben. Auf steinerne Tafeln waren sie eingegraben, um ihre Dauer, Gültigkeit und Unauslöschlichkeit anzuzeigen. Dass die Tafeln auf beiden Seiten beschrieben waren (Ex. 32, 15), hat, wie Bähr (Symb. I, 385) richtig gesehen, seinen Grund in der Wichtigkeit einer solchen Urkunde, von der insonderheit gilt, was hinsichtlich der ganzen Torah in Deut. 4, 2 vorgeschrieben ist, dass nämlich nichts davon noch dazu gethan werden solle (vgl. auch Apok. 22, 18. 19). Die Grösse der Tafeln war wahrscheinlich der der Bundeslade ($2\frac{1}{2}$ Ellen lang und $1\frac{1}{2}$ Elle breit; vgl. Ex. 37, 1) entsprechend, da die Bundeslade nur den Zweck hatte, sie aufzunehmen. Weil die Gesetzestafeln nicht dazu bestimmt waren, vor aller Augen aufgestellt zu werden, sondern vielmehr verdeckt und in einer Lade (gleich einem kostbaren Schatze) verschlossen werden sollten, so konnten sie auf beiden Seiten beschrieben sein. Auch kam es bei dieser Bestimmung nicht darauf an, dass die Buchstaben gross und von Weitem lesbar waren, — womit das Bedenken, ob auch der ganze Dekalog, wie Exod. 20 und Deut. 5 ihn wiedergibt, auf den beiden Tafeln hätte Platz finden können, von selbst wegfällt.

Der Abfall zum Kälberdienst.

§ 50. (Exod. 32, 1—29. — Deut. 9, 7—21.) — Während Jehovah oben auf dem Berge gerade damit beschäftigt ist, dem Volke einen Gottesdienst und ein Heiligthum zu verordnen, wie es seinem Berufe, nicht zu sein wie die Heiden, entspricht, denkt das Volk unten am Berge daran, sich einen Gott und einen Gottesdienst nach Art der Heiden zu machen. Da Moseh nämlich 40 Tage und Nächte auf dem Berge verweilte, fing das Volk zu zweifeln an, ob er überhaupt je wiederkommen werde. Jetzt kommt es zum Vorschein, dass noch ein Naturgrund im Volke übrig war, dem ein Apisdienst besser zusagte, als ein Jehovahdienst, der es lieber mit einem sichtbaren aber stummen Götzen zu thun haben mochte, als mit einem unsichtbaren Gotte, der aber aus den Donnern des Sinai laut zu ihm geredet und die Forderung, heilig zu sein, wie er selbst heilig ist, an es gestellt hatte. So lange Moseh's gewaltige Persönlichkeit dem Volke gegenüberstand, hatte dieser unüberwundene Naturgrund sich nicht hervorgewagt. Als aber Wochen und wiederum Wochen vergingen, ohne dass Moseh wiederkam¹⁾, wandte sich das Volk an Aharon, dem die interimistische Verwaltung des Gemeinwesens oblag (K. 24, 14), mit der stürmischen Forderung: „Auf, mache uns Götter, die vor uns hergehen, denn wir wissen nicht, was aus Moseh geworden ist.“ Aharon erkennt das Unheilvolle dieser Forderung²⁾, aber er hat nicht den Muth, ihr offen Widerstand zu leisten. Er sucht in fleischlicher Klugheit einen Ausweg. „Reisset, spricht er, reisset die goldenen Ringe aus den Ohren eurer Weiber, Söhne und Töchter, und bringet sie mir.“ Er rechnete auf die Eitelkeit der Weiber und der Jugend, auf deren Vorliebe für goldenen Schmuck; er hoffte, auf diese Weise in der Gemeinde selbst eine Opposition zu wecken, die ihn des gefährlich scheinenden Widerstandes überhöbe. Aber er hatte sich verrechnet. Er kannte das Menschenherz an seiner Oberfläche, aber in die Tiefe seines Naturgrundes war seine Erkenntniss nicht eingedrungen. Willig riss alles Volk sich den goldenen Schmuck von den Ohren, denn es galt ja den ungöttlichen Eigenwillen durchzuführen, und dazu ist dem Menschenherzen keine Aufopfrung zu schwer. Nun sieht sich Aharon in seiner eignen Klugheit gefangen. Er sammelte den Schmuck, verfertigte³⁾ daraus das Bild eines Stieres⁴⁾, baute einen Altar und liess vor allem Volke ausrufen: „Morgen ist Jehovah's Fest!“ Man sieht, er will sein Gewissen beschwichtigen, er will dem Volke einreden, in dem Stierbilde keinen andern Gott zu suchen, als den, der es aus Aegypten geführt; er will den Heiligen in Israel selbst wohl gar überreden, dass ein Abfall hier nicht vorliege.

Und das Volk wenigstens thut ihm den Gefallen, auf seine Theorie einzugehen, denn als es am andern Tage dem neuen Götzen ein Fest feiert, ruft es jubelnd: „Das ist dein Gott, Israel, der dich aus Aegyptenland geführt.“ Aber nicht so der Heilige, der vom Sinai seinen Willen kundgethan. Denn während die da unten jubeln und jauchzen, essen und trinken, tanzen und spielen um den neuen Götzen herum, spricht der lebendige Gott zu Moseh: „Auf, steige hinab! Denn *dein* Volk, das *du* aus Aegypten geführt, handelt übel; sie sind schnell abgewichen von dem Wege, den ich ihnen geboten. Siehe ich schaue dies Volk und ein halsstarrig Volk ist es. Und nun *lass mich*, dass mein Zorn über sie entbrenne, und ich sie vertilge, so will ich *dich* machen zum grossen Volke.“ Aber Moseh weiss, was seines Berufes als Mittler ist, er weiss, dass er ein Recht und eine Pflicht hat, zu sagen: „Ich lasse Dich nicht.“ Kühn und getrost giebt er dem HErrn sein „Du“ und „Dein Volk“ zurück. Warum, sagt er, warum, Jehovah, soll Dein Zorn entbrennen gegen Dein Volk, das Du ausgeführt hast aus Aegypten mit grosser Kraft und starker Hand? Warum sollen die Aegypter sprechen: Zum Unglück hat Er sie ausgeführt, um sie zu verderben im Gebirge. Lass ab von Deinem Grimm, lass Dich gereuen des Bösen wider Dein Volk. Gedenke an Abraham, Isaak und Israel, Deine Knechte, denen Du geschworen hast bei Dir selbst: Ich will euren Samen mehren, wie die Sterne am Himmel und will dieses ganze Land ihm geben zum ewigen Besitz.“ Und die Stimme des Mittlers siegt: Jehovah liess sich gereuen des Uebels, das er geredet hatte wider sein Volk“⁵).

So redet der Mittler vor Jehovah, wo er des Volkes Heil vertritt. Aber ein Mittler ist nicht eines Einigen Mittler. Dem Volke gegenüber hat er auch Jehovah's Heiligkeit zu vertreten. Dazu schickt er sich jetzt an. Er tritt aus dem Dunkel, in welchem er 40 Tage lang mit Jehovah verkehrt hat, und eilt mit Josua den Berg hinab. Schon unterwegs tönt ihnen das Jauchzen des Volkes entgegen. Josua meint, es werde Kriegsgeschrei sein. Aber bald erblicken sie das goldene Kalb im Lager und das in jubelndem Reigen es umtanzende Volk. Da entbrannte der Zorn Moseh's. Er warf die Tafeln des Gesetzes, die Jehovah auf dem Berge ihm gegeben, hin und zerbrach sie am Fusse des Berges. Den Bund hat das Volk gebrochen, als Botschafter Gottes zerbricht Moseh deshalb das Bundesdenkmal. Dann reisst er das Götzenbild herab, verbrennt es mit Feuer, zermalmt und stäubt es auf den Bach des Horeb, dass die Frevler es trinken mussten⁶). Nun wird Aharon zur Rechenschaft gezogen: „Was hat dir das Volk gethan, dass du eine so grosse Sünde auf dasselbe gebracht hast?“ Aharons Klugheit ist zu

Schanden geworden, als sie das Volk überlisten wollte; sie wird jetzt zur elenden Albernheit, als sie sich dem richterlichen Zorne gegenüber rechtfertigen will: „Sie gaben mir das Gold, ich warf es ins Feuer, da ward dies Kalb daraus!“ Nun trat Moseh ins Lager und rief: „Her zu mir, wer dem HErrn angehört!“ Jetzt wird sich zeigen, wen des Frevels gereut, wer zum Dienste Jehovah's zurückzukehren willig ist. Und es sammelten sich um ihn alle Söhne Levi's. Sie sind willig zur Rückkehr und zum Gehorsam. Aber ihr Gehorsam hat eine schwere Probe zu bestehen. Mit dem Schwerte in der Hand sollen sie durch das Lager gehen, und tödten, wer ihnen vorkommt; nicht des Bruders, nicht des Freundes sollen sie dabei schonen. Es ist ein strenges, aber gerechtes Gericht, das über die Frevler ergeht, doppelt verdient, weil sie die angebotene Amnestie verschmäht haben⁷⁾. So fielen desselbigen Tages von dem Volke gegen dreitausend Mann. Durch diesen schweren und willigen Gehorsam hat aber Levi den Fluch, der auf seinem Hause lastet (Gen. 49, 5—7), gesühnt. Durch ungöttlichen Zorn und eigenwillige Rache war dieser Fluch herbeigeführt, durch gehorsame Ausrichtung göttlichen Zornes und göttlicher Rache wird er nun getilgt, und in Segen gewandt. Dess zum Zeugniß beruft und weicht vorläufig schon jetzt Moseh das Haus Levi's zum Träger des unter Israel aufzurichtenden Priesterthums⁸⁾.

1. Es ist wiederum eine Geschichte voll Prüfung und Versuchung, die sich uns hier entfaltet: das Volk wird versucht, wie es als Bundesvolk, — und Moseh wird versucht, wie er als Bundesmittler sich halten werde; ebenso werden Aharon, der zukünftige Hohepriester, und der Stamm Levi als künftiger Priesterstamm versucht. Aharon, das Haupt des Stammes Levi, und das Volk bestehen nicht die Probe, aber Moseh, das Haupt des Volkes, und der Stamm Levi gehen erprobt aus ihr hervor. Und um der Starken willen werden die Schwachen verschont (Gen. 18, 22 ff.), um der Gerechtigkeit willen, die zu Tage tritt, wird die Ungerechtigkeit der Uebrigen bedeckt. — Die Versuchung nimmt ihren Ausgang davon, dass Moseh so unbegreiflich lange auf dem Berge zurückgehalten wird. Das Volk wähnt ihn schon todt oder verkommen; und nun auf sich selbst angewiesen, wird offenbar, wie wenig noch es selbst mit ganzem Herzen, mit seinem ganzen Dichten und Trachten in den Bund eingegangen und in ihm gewurzelt ist. Die vierzig Tage sind für Israel Tage der Versuchung gewesen, und hat die Zahl Vierzig nicht schon etwa an sich die symbolische Dignität der Versuchung, so gewinnt sie dieselbe jetzt und behauptet sie fortan. — Des Volkes Fall wird dann der Ausgangspunkt einer Versuchung für Moseh, durch die er sich als treu und gewissenhaft in seinem Mittleramte bewährt (S. unten Erl. 5). Auch für Aharon, der zum Hohenpriester des Bundesvolkes bestimmt ist, wird des Volkes bundeswidriges Begehren zu einer Versuchung, in der sich zeigt, wie untüchtig er von Natur zu diesem Amte ist. Aber wie das Volk nicht um seiner eigenen Würdigkeit willen den Beruf des auserwählten Volkes erhielt, sondern aus Gnaden des Berufers, so verhält es sich auch mit Aharon. Aber seine natürliche Schwäche und Untüchtigkeit muss hervortreten, ehe er das Amt

bekommt, damit er im Amte sich nicht überhebe. Es soll der harte Widerspruch, der an dem Priesterthum in Israel haftet (und der den Gedanken nahe legt, dass dies noch nicht das vollkommene und absolute Priesterthum sei) von vorn herein zum Bewusstsein kommen, der Widerspruch nämlich, dass der dermalige Sündensühner selbst noch ein sündiger Mensch ist, der selbst noch der Sühne bedarf. — Um indess gerecht zu sein in der Beurtheilung und Vergleichung Moseh's und Aharon's, darf nicht übersehen werden, dass Moseh bereits im Amte und im Besitze der Amtsgnade sich befindet, Aharon aber noch nicht, — und dass auch der Stärke Moseh's in seinem Amte Kleinmuth und Schwäche vor dem Amte (Exod. 3. 4) vorangegangen ist. — Ueber die Versuchung des Stammes Levi s. u. Erl. 8.

2. Israel, das eben auserwählt worden war vor allen Völkern und zur Gemeinschaft des Gottes erhoben worden, der über alle Götter ist, fängt schon bald an, im Hervorbrechen seines Naturgrundes sich unbehaglich zu fühlen bei solcher Bevorzugung; es will lieber ein Volk sein, wie die andern Völker sind, und Götter haben, wie die Heiden sie haben; und da es doch Jehovah, der es aus Aegypten geführt und mit Brot vom Himmel und Wasser aus dem Felsen gespeiset hat, nicht aufgeben will, so geht sein Wunsch dahin, Jehovah mit hinabzuziehen in die Tiefe, in die es selbst zurückgefallen ist, d. h. den heiligen, geistigen und transcendenten Gott mit seiner schon so reich bewährten Kraft in die Natur zu bannen, um ihn näher und fassbarer zu haben. Jehovah wollte sie zu seiner Heiligkeit emporziehen, sie wollen ihn in ihre Weltlichkeit hinabziehen; statt sich auf dem Wege der Heiligung Jehovah zu assimiliren, finden sie es bequemer, den übernatürlichen Gott ihrer Natürlichkeit zu assimiliren. Sie haben noch gar wenig Sinn für die geistigen Güter des Heils, darum erscheint ihnen die Geistigkeit Gottes als etwas Ueberflüssiges; ihr Sinn haftet noch vorzugsweise an den zeitlichen Gütern, darum genügt ihnen ein Gott, der sich bloss in diesem Gebiete mächtig erweist. — Die Götter der Heiden werden als concrete Gestaltungen der Naturkräfte gedacht. Als Concentration, Incorporation oder Repräsentation solcher Naturkräfte werden daher solche Naturgegenstände angesehen, in welchen die bezügliche Kraft mit besondrer Energie sich vorhanden zeigt. Da es sich mehr um physische als um geistige Kräfte handelt, so sind es vornehmlich Gestaltungen der (Pflanzen- und) Thierwelt, welche in den Kreis dieser Vergottung hineingezogen werden. Unmittelbarer und sinnlicher ist der Naturdienst da, wo er diese Naturgegenstände in wirklichen (lebendigen) Exemplaren zu Objecten des Gottesdienstes macht; — geistiger schon und idealer ist er, wenn er sie in idealen Abbildungen hinstellt, und so die Idee der Incarnation der Gottheit in Naturgegenständen zur Idee der Repräsentation derselben erhebt und dadurch der Symbolik den Weg bahnt. Die letztere (edlere) Form des Naturdienstes ist es, welche Israel sich erwählt. S. unten Erl. 4.

3. Die Verfertigung des goldenen Kalbes wird Vs. 4 so beschrieben: „Und er nahm (die goldenen Ohrringe) aus ihrer Hand, וַיִּצֶר אֹתָם בַּחֶרֶט, und er machte es zu einem gegossenen Kalbe.“ Die Worte וַיִּצֶר אֹתָם בַּחֶרֶט werden auf die mannigfachste Weise übersetzt und gedeutet. Das Wort חֶרֶט (a. rad. חָרַט = χαράω, kratzen, eingraben, aushöhlen) kommt nur noch Jes. 8, 1 vor und hier bezeichnet es ohne Zweifel einen Griffel zum Schreiben (zum Eingraben der Schrift). Von daher entlehnt man den verwandten Begriff des Meissels und übersetzt: Er bildete (a. r. צִיר cf. 1 Kön. 7, 15) es (sc. das Kalb) mit einem Meissel. Allein diese Deutung ist sowohl sprachlich als sachlich unzulässig; — sprachlich, da das אֹתָם nur auf ein Voranstehendes (das goldene Geschmeide), nicht aber auf das erst später genannte Kalb bezogen werden kann;

und sachlich, da das Kalb ausdrücklich als Gussarbeit bezeichnet wird, und zur feinern Ausarbeitung des Gusswerkes die Feile und nicht der Meissel gehört. J. D. Michaelis übersetzt: er bildete es mit dem Griffel, d. h. er machte mit dem Griffel eine Zeichnung davon; — ähnlich M. Baumgarten: Er bildete es mit dem Meissel, d. h. er machte ein hölzernes Modell behufs des Gusses. Noch Andere vindiciren dem Worte קָרַט selbst die Bedeutung eines Modells (so die beiden Araber, Erpenius, Aben-Esra, J. D. Michaelis in den Supplem. u. A.). Alle diese und noch andre Deutungen (s. bei Rosenmüller in den Scholien) sind aber so gezwungen, dass man sich schwerlich dadurch befriedigt fühlen wird. Am natürlichsten erscheint noch immer die Uebersetzung Jonathan's, der Bochart (Hiero. ed. Rosenm. I, 334), Schröder, Rosenmüller etc. beigestimmt haben. Jonathan nimmt nämlich קָרַט hier in dem Sinne von קָרַיט (= Ausgehöhlt, Tasche, Beutel) und führt das קָרַיט auf צָר (= binden, zusammenbinden) zurück: „Und er band d. h. sammelte es in eine Tasche.“ Ganz in derselben Weise wird von dem Knaben des Elisa 2 Kön. 5, 23 gesagt: Und er band (קָרַיט) die beiden Talente in zwei Beutel (בְּחָרִיטִים).

4. Ueber den israelitischen **Kälberdienst** vgl. Bochart (Hiero. I, 339 ff. ed. Rosenm.), Selden syntagma I, 4, Hengstenberg, Beitr. II, 155 ff. — Das Kalb (bald als Stier, bald als Kuh) hat von jeher und mit grösster Uebereinstimmung in Naturdienste als Idol oder Symbol der zeugenden (oder empfangenden und gebärenden) Naturkraft gegolten. Dass Israel diese Anschauung sich in Aegypten angeeignet, und dass somit der israelitische Kälberdienst ein Ableger des ägyptischen sei, hat in neuerer Zeit Vatke (Rel. d. A. T. I, 393 ff.) zuerst geläugnet und dagegen behauptet, der Kälberdienst sei als uralte kanaanitische Symbolik die älteste historisch begründete Form der israelitischen Volksreligion, die bis zur Trennung der beiden Reiche unter Jerobeam allgemein verbreitet gewesen und nach der Trennung im Reiche Ephraim bis zu dessen Untergange in Geltung geblieben. Vgl. dagegen Hengstenberg l. c. Als Hauptgrund für diese Behauptung führt Vatke an: In Aegypten seien bloss lebendige Thiere für heilig gehalten, Thierbilder aber in der Regel nur als Masken oder in Compositionen angebracht worden. Diesen aus der Luft gegriffenen Grund widerlegt aber schon hinlänglich die Autorität des Mela I, 9 § 7: Colunt effigies multorum animalium atque ipsa magis animalia, und des Strabo XVII p. 805, wo er von den ägyptischen Tempeln sagt, dass wo Bilder in ihnen gewesen, da hätten diese nicht Menschen- sondern Thiergestalt. Vgl. auch Herod. II, 129 ff. u. Plut. de Is. et Osir. II. p. 366 und dazu Hengstenberg l. c. — Für die Zurückführung des israelitischen Kälberdienstes auf ägyptischen zeugen ausdrücklich Jos. 24, 14; Ezech. 20, 7. 8; 23, 3. 8. Auch ist, worauf Hengstenberg aufmerksam macht, die Uebereinstimmung der ägyptischen Festfeier (Herod. II, 60) mit der Exod. 32 geschilderten auffallend genug: αἱ μὲν τινες τῶν γυναικῶν κρατάλα ἔχουσαι κραταλίζουσι, οἱ δὲ ἀλλέουσι. αἱ δὲ λοιπαὶ γυναῖκες καὶ ἄνδρες ἀΐδουσι καὶ τὰς χεῖρας κρατέουσι. Vgl. noch Herod. III, 27.

Dass die Molochsjäger (Daumer und Ghillany II. cc. in Bd. I § 15, 4) auch hier wieder Molochsdienst wittern, versteht sich von selbst. Die 3000 Mann, die durch Levi's Schwert fallen, sind in ganz anderm Sinne Opfer des Naturdienstes, als die verfälschende Urkunde es darstellt. Sie sind nämlich von Moseh, der ebenso wie schon Abraham ein eifriger Molochsdienner war, dem Molochsbilde, welches Aharon errichtet hatte, zur Feier der Gesetzgebung und zur Besiegelung des Bundes mit Moloch-Jehovah, geopfert worden!!

Charakteristisch für die tendenzzüchtige Historiographie des Josephus ist es, dass er in seiner Archäologie die Geschichte vom goldenen Kalbe gänzlich ignorirt; und dagegen (III, 5, 8) das Volk vor Freude jubeln lässt (*χαρᾶς δ' ἐπέλησε τὴν σιαυτιὰν ἐπιφανείας*), als Moseh nach 40 Tagen endlich vom Berge zurückkehrt.

5. Bei der Verhandlung Jehovah's mit Moseh auf dem Berge kann zunächst Jehovah's Verfahren befremdlich erscheinen. Der Hauptgesichtspunct dabei ist ohne Zweifel der der Versuchung Moseh's in seinem Mittlerberufe, nicht damit Jehovah erfahre, ob Moseh in der Versuchung bestehen werde, als ob Er das nicht schon vorher gewusst habe, sondern, damit Moseh Anlass und Gelegenheit erhalte, seinen Beruf in eigener freier Selbstbestimmung zu entfalten. War die Drohung, Israel um seiner Missethat willen zu vertilgen, und das Anerbieten, Moseh zum grossen Volke zu machen, d. h. alle Verheissungen der Väter auf ihn allein und ausschliesslich zu übertragen, darauf berechnet, Moseh auf die Probe zu stellen, ob er der Grösse des Abfalls im Volke, der Macht des verzehrenden Zornes Gottes und der Fülle seiner Anerbietungen gegenüber noch den Muth und die Freudigkeit habe, sein Mittleramt geltend zu machen, — und lag es im Willen Jehovah's, dass Moseh sich in dieser Probe bewähre, so war aber, könnte es scheinen, weder die Drohung noch das Anerbieten ernst gemeint, Beides erscheint dann illusorisch, und wie alles Illusorische Gottes unwürdig. Allein der Schein besteht nur so lange, als man vergisst, dass Gerechtigkeit und Gnade in Gott einander nicht widerstreiten und einander nicht beeinträchtigen können, weil in dem Einigen, Heiligen und Vollkommenen beide ewiglich und wesentlich Eins und enig sind, verschiedenen aber nur für die menschliche Auffassung, die die einzelnen Seiten des Vielseitigen isoliren muss, um sie zu erfassen.

In Jehovah war der Zorn, der das abtrünnige Volk vertilgen wollte, ebenso wahr, ernst und lebendig, als die Macht der Liebe, die es trotz des Abfalls noch gerettet sehen wollte. Geeint aber waren beide in dem ewigen Rathschlusse des Heils, der ein Ausfluss beider war; denn in ihm war der Zorn versöhnt durch die Liebe, und die Liebe geheiligt durch den Zorn. Geeint waren Zorn und Liebe im Heilsrathschlusse, aber nicht aufgehoben. Weil sie nun beide noch gleich sehr in absoluter Fülle und Energie vorhanden sind, muss auch der Mensch beide gleich sehr erkennen und schmecken lernen, und damit er dies könne, müssen sie beide für ihn auseinander treten, d. h. vereinzelt auf ihn einwirken. Wie Gottes Heilsrathschluss das Product der Einheit von Zorn und Liebe ist, so kann auch das Heilsbewusstsein des Menschen nur aus der Erfahrung der göttlichen Zornes- und Liebesgluth sich bilden. Obwohl Beides in Gott Eins und ewig ist; so muss es doch für den Menschen, der in der Zeit lebt, auch der Zeit nach auseinander treten und nach einander sich ihm kund thun. In diesem Auseinandertreten ist natürlich und nothwendig der Zorn und die Zorneserfahrung das Erste, weil die Sünde der Anstoss zu der ganzen Bewegung war. Erst aus der Zorneserfahrung geht das Bedürfniss und die Sehnsucht nach Gnade hervor, und erst in dem Bedürfniss der Gnade ist die Stätte für die Erfahrung der Gnade bereitet.

Beides, Zorn und Gnade, tritt zuerst für Moseh, den Mittler zwischen dem sündigen Volke und dem heiligen Gott, auseinander. Der Zorn über des Volkes Sünde wird ihm kund, damit er ihn, an seinen Mittlerberuf gemahnt, versöhne und dadurch der Kundgebung der Gnade Bahn breche. „Lass mich, spricht der Zorn, dass ich sie vertilge, so will ich dich zum grossen Volke machen.“ Das ist nicht Schein und Vorwand, sondern vollkommen Ernst und Wahrheit, aber nur von einer Seite des göttlichen We-

sens her, von der Seite des Zornes über die Sünde. Die andre, nicht minder mächtige Seite des einigen göttlichen Wesens, die Liebe, schweigt noch, um erst dann hervorzutreten, wenn der Zorn das Seinige gewirkt hat. Aber dass der Zorn auch in dieser Isolirung sich gebunden weiss, verräth sich schon in dem: „Lass mich.“ Er kann nicht ohne Weitres zufahren, denn durch seine Einigung mit der Liebe, deren Product der Heilsrath ist, sind ihm eben durch diesen Heilsrath Schranken gezogen. Der Heilsrath, oder Moseh, der Mittler desselben, steht zwischen dem göttlichen Zorne und der menschlichen Sünde.

Moseh war in diesem Falle der einzige Gerechte unter den vielen Ungerechten. Ihn kann daher der Zorn nicht treffen. Wird dem Zorne freier Lauf gelassen, so muss er allein verschont bleiben, und mit ihm ein neuer Anfang gesetzt werden, wie mit Abraham. Die Entwicklung wird dann rückgängig gemacht, und Moseh tritt auf denselben Standpunct zurück, auf dem Abraham stand. Darauf weisen die Worte hin: „so will ich dich zum grossen Volke machen.“ Aber nur die abstracte, nicht die concrete Möglichkeit, dass es dazu hätte kommen können, darf zugegeben werden. Wäre Moseh dem Zorne Gottes, dem er als Mittler widerstehen und den er durch Fürbitte und Vorhalten des Heilsrathes überwinden sollte, gewichen, so würde er damit allerdings seine Unfähigkeit zu dem hohen Mittleramte, das ihm anvertraut war, dargethan haben; aber es hätte sich dann auch herausgestellt, dass Jehovah einen Fehlgriff in seiner Bestallung zum Mittler gethan, einen Fehlgriff, der, da vorläufig Moseh noch Ein und Alles war, den ganzen Heilsrath bedroht hätte. Ein solcher Fehlgriff ist aber bei Gott nicht denkbar, folglich war auch ein Verkennen und Versäumen des Berufes von Seiten Moseh's nicht denkbar, und zwar darum nicht, weil Gott, als er ihm das Amt anvertraute, vorherwusste, dass er es ausführen werde. Somit stellt sich heraus, dass das Wort: „Lass mich, so will ich dich zum grossen Volke machen“, nur Mittel war, nicht Zweck, dass es nach Gottes Willen nur dazu dienen sollte, und nach Moseh's freiem Seelenzustande nur dazu dienen konnte, jene herrliche Entfaltung seines Mittlerberufes zu veranlassen, die dadurch zur Erscheinung kam.

Die Kundgebung des Zornes an Moseh hat an ihm gewirkt, was sie wirken sollte: er lässt nicht, er hält vielmehr Gott seinen eigenen Heilswillen, seine eigenen Heilsvorheissungen, seine eigene Heilsehre entgegen. Wie Jakob kämpft und ringt er mit dem Zorne Jehovah's, mit Jakob spricht er: Ich lasse dich nicht, du segnest mich denn, und wie Jakob trägt auch er den Sieg davon und geht als ein zweiter Israel aus dem Kampfe hervor (vgl. Bd. I § 80, 4), denn „Jehovah liess sich gereuen des Uebels, das er geredet hatte seinem Volke zu thun (Vs. 14).“

Mit dieser Versicherung, dass Jehovah in Folge der Fürbitte Moseh's sogleich abgesehen habe von der Geltendmachung seines Zornes, scheint es nun aber in Widerspruch zu stehen, wenn wir im Folgenden (K. 32, 30 ff.) erfahren, dass Moseh noch immer ungewiss und bekümmert ist, ob es ihm gelingen werde, Gottes Zorn zu versöhnen; und dass Jehovah noch immerfort zürnt, und nur allmählig der Zornesrath dem Gnadenrathe weicht. Diese Schwierigkeit entsteht und besteht aber nur, wenn wir es ausser Acht lassen, dass Vs. 14 nicht Worte Gottes sind, sondern Worte des Referenten, mit welchen derselbe den Leser benachrichtigt, dass Moseh's Fürbitte nicht ohne Erfolg geblieben ist. Moseh selbst erhält jetzt noch keine Antwort auf seine Fürbitte, noch keine Zusichrung der Vergebung.

6. Durch Moseh's Feuereifer und durch sein entschiedenes Auftreten fühlt sich das Volk in seinem bösen Gewissen dermaassen betroffen und gebunden, dass es ihn gewäh-

ren lässt und auch seinen Anstalten zur Vernichtung des neuen Götzen kein Hinderniss entgegensetzt. Wie Moseh das goldene Kalb **mit Feuer verbrennen** (שרף) und in Staub zermahlen (zermahlen, טרן) und dann dem Volke mit dem Wasser des Horebbaches zu trinken geben konnte (Exod. 32, 20, vgl. Deut. 9, 21), ist allerdings ein noch ungelöstes Räthsel. Versteht man dies so, dass er durch das Feuer die Gestalt des Kalbes zerstört, dann den Stoff desselben (etwa durch Feilen) in Staub zermahlt und diesen auf den Bach des Horeb gestäubt habe, so ist der Hergang zwar ein einfacher, natürlicher und begreiflicher, die Beschreibung desselben aber freilich eine ziemlich unklare und ungenaue. Dennoch möchten wir diese Auffassung nicht für unbedingt verwerflich halten. Zunächst kam es darauf an, die Gestalt des Götzen zu vernichten, denn nur in der Gestalt bestand das Götzenhafte. Dies kann als ein Verbrennen bezeichnet werden, weil es wirklich ein Vernichten durch Feuer war. Weiteres mag Moseh anfangs nicht beabsichtigt haben; erst als dies geschehen war, mag sich ihm die Nothwendigkeit herausgestellt haben, auch den Stoff, als das Mittel zur Sünde, zu vernichten. Der Goldstaub wird freilich, sobald er auf den Bach gestreut wurde, sofort zu Boden gesunken sein. Aber dabei kann immer das „Er streute (es) aufs Wasser und liess (es) die Kinder Israel trinken“ bestehen. Denn es kam, bei der unzweifelhaft symbolischen Bedeutung dieser Handlung, darauf an, dass der Fluch und die Unreinheit, die an dem zur Sünde missbrauchten Golde haftete, mit dem Wasser verbunden wurde, und durch das Wasser in ihre Eingeweide übergeng, — nicht aber darauf, dass das Gold selbst von ihnen mit getrunken wurde. Dass diese Deutung nicht alles Befremdliche beseitigt, soll nicht geläugnet werden. Und so wäre es doch immer noch zu bedenken, ob nicht die Annahme vorzuziehen sei, dass den alten Aegyptern, und vermittelt seiner ägyptischen Bildung auch Moseh, ein chemisches Verfahren, das Gold zu calciniren d. h. unter Anwendung der Glühhitze in zerreiblichen Metallkalk oder Metalloxyd zu verwandeln, oder etwas Derartiges bekannt gewesen sei. In keinem Falle aber würden wir der so unnatürlichen Erklärung Baumgarten's (I, 1 p. 105) zustimmen können: „Da es kein natürliches Mittel, das Gold zu calciniren giebt, so müssen wir uns das elementarische Feuer durch die Gluth des göttlichen Eifers in Mose wunderbar erhöht denken. Es ist ein Analogon desjenigen Feuers, welches am Tage des göttlichen Zornes die Elemente der Welt zerschmelzen wird (s. 2 Petr. 3, 10).“ — Winer (Reallex. I, 645) meint, die Hauptschwierigkeit liege in dem Ausdrücke שרף, der zu keiner chemischen Zersetzung, auch nicht zum Verkalken des Goldes passe, aber ebenso wenig an ein blosses Schmelzen des Goldes denken lasse. „Es wird also wohl die unrichtige Ansicht, oder mindestens unrichtige Ausdrucksweise eines nicht sachkundigen Referenten übrig bleiben.“ Wir können dieser Auskunft nicht beistimmen. Zwar dass שרף nicht der eigentliche Ausdruck für das Schmelzen der Metalle ist, steht fest, aber es kam auch hier, wie wir oben sahen, nicht auf das Schmelzen des Stoffes, sondern auf das Vertilgen der Gestalt des Kalbes an. Kannte aber das ägyptische Alterthum das Calciniren der Metalle, so finden wir in der That keine Schwierigkeit in der Annahme, dass שרף auch als terminus technicus zur Bezeichnung des Calcinationsprocesses gegolten habe. Es ist bekannt, wie uneigentlich oft die technischen Manipulationen benannt werden; so möchte z. B., um nur Eins anzuführen, unser „Kalk brennen“ und „Kalk löschen“ kaum eine minder inadäquate Bezeichnung sein, als das שרף für das Calciniren der Metalle. שרף wird auch vom Brennen der Ziegelsteine gebraucht (Gen. 11, 3), wo der eigentliche Begriff des Verbrennens ebenso unanwendbar ist, wie beim שרף des Goldes. Der

eigentliche, aber erst in den spätern Büchern gebräuchliche Ausdruck für das Schmelzen der Metalle ist das dem שרף so nahe verwandte צרף *).

7. Mit Beziehung auf das **Strafgericht**, das Moseh veranstaltete (Vs. 27), hat man denselben oft mit dem Vorwurfe unmenschlicher Grausamkeit belastet. Trifft diese Anklage, so trifft sie nicht bloss diese einzelne Thatsache, sondern Geist und Princip der ganzen Gesetzgebung und alle Geschichte und Entwicklung, die von ihr normirt ist. Die Gesetzgebung stellt jeden Abfall von Jehovah, jede Art des Götzendienstes und jede Hingabe an heidnischen Aberglauben unter den Gesichtspunct eines todeswürdigen Verbrechens. Kann aber die Gesetzgebung wegen solcher Strenge gerechtfertigt werden, so auch der Befehl Moseh's, der nur ein ihrem Geiste adäquater Ausfluss derselben ist. Gerechtfertigt aber ist diese Strenge, weil sie durch die eigenthümliche Stellung und den besondern Charakter der alttestamentlichen Theokratie geboten und bedingt war. Geboten war sie zunächst schon dadurch, dass der Gott Israels auch der König Israels war. Jede frevelhafte Missachtung oder Verletzung der Würde Jehovah's als des alleinigen Gottes in Israel ist zugleich auch ein Frevel gegen die Alleinherrschaft des Königs Jehovah, jedes religiöse Verbrechen zugleich ein staatliches Verbrechen. Wo Gottesdienst und Unterthanentreue, wo Kirche und Staat, Religion und Politik zwei verschiedenen, integrierenden, wenn auch in beziehungsreichem Verhältnisse zu einander stehenden Gebieten angehören, da können und müssen auch die beiderseitigen Vergehen aus einander gehalten, verschieden beurtheilt und bestraft werden. Das Staatsverbrechen als eine Verletzung irdischer Ordnung fordert auch irdische Bestrafung, und wenn es ein Kapitalverbrechen ist, das den Bestand des Staates selbst bedroht (ein Majestätsverbrechen), absoluten Ausschluss aus der Staatsgemeinschaft, d. h. Todesstrafe. Die religiöse Verirrung aber als Sünde gegen Gott muss auch dem Gerichte Gottes überlassen, und insofern sie den Bestand der religiösen Gemeinschaft (der Kirche) bedroht, mit dem Ausschluss aus dieser Gemeinschaft bestraft werden. Wo aber Kirche und Staat, wie in der Theokratie identisch sind, da wird der absolute Ausschluss aus der religiösen Gemeinschaft auch eo ipso zum absoluten Ausschluss aus der staatlichen Gemeinschaft, d. h. zur Todesstrafe. Von diesem Gesichtspuncte aus musste der Kälberdienst Israels als ein Majestätsverbrechen gegen den Gottkönig in Israel angesehen und bestraft werden; das Majestätsverbrechen ist aber zu allen Zeiten mit dem Tode bestraft worden. — Zweitens war die Strenge und Ausschliesslichkeit, die man an den alttestamentlichen Insti-

*) Beifällig und Obiges theilweise rectificirend schliesse ich nachträglich aus Herzogs Realencycl. VI, 218 folgende Erörterungen J. G. Müllers an: „Ist das Bild auch allerdings nicht als ein kleines zu denken, so ist doch nicht anzunehmen, dass es massiv von Gold war, wie Winer will. Der Ausdruck מַסְכָּה, Guss, hat zur Wurzel: כָּסַף, das eben deswegen die Doppelbedeutung giessen und decken hat, weil ein solcher Metallguss in der Regel die Decke war eines hölzernen (ὑπέζυλος) geschnitzten Bildes, פָּסַל, פָּסַל. Dies war der gewöhnliche Gebrauch bei Bildern von edlem Metall, περὶ χρυσῆς, cf. Jes. 40, 19; 30, 22 . . . Daraus erklärt sich auch das Verbrennen, Zerreiben und Trinken des goldenen Stieres (Exod. 32, 20. 21; Deut. 9, 21; Hos. 8, 6). Verbrannt wurde eben das hölzerne Eingeweide. Das Zerreiben und Zerpulvern aber muss allerdings auf das Gold bezogen werden. Da ein chemisches Verfahren doch immer sehr zweifelhaft bleibt, so ist eher an ein mechanisches zu denken. Josias verfuhr mit den Baals- und Ascherabildern auf eben dieselbe Weise (2 Kön. 23, 4. 12; 2 Chron. 34, 3. 4. 7). Mithin muss die Sache auf irgend eine Weise ausführbar gewesen sein.“

tutionen tadelt, gefordert durch den Charakter und Zweck der alttestamentlichen Heilsanbahnung. Diese hatte einen streng gesetzlichen Charakter, und musste streng gesetzlich gewahrt werden, denn das Gesetz hatte, nach dem Ausspruche des Apostels, die Aufgabe, ein Zuchtmeister auf Christum zu sein, wie in der zweiten Abtheilung dieses Bandes näher zu begründen und auszuführen sein wird. — Drittens lag diese Rücksichtslosigkeit im Geist und Charakter des gesammten Alterthums; sie musste in ihm liegen, weil das, was allein sie innerlich zu überwinden vermochte, das Christenthum, noch nicht da war. Lag aber im Geiste der Zeit eine solche Rücksichtslosigkeit, so war sie auch ein Bedürfniss der Zeit. Erschien sie als ein Ausfluss des Zeitgeistes Allen natürlich, wurde sie also von Allen erwartet, so musste sie zur Aufrechterhaltung der Ordnung und zur Normirung der Entwicklung Allen entgegentreten. Die alttestamentliche Gesetzgebung, die von allem geschichtswidrigen, von der Wirklichkeit abstrahirenden Idealisiren so fern wie möglich war, nahm die Verhältnisse und musste sie nehmen, wie sie waren, denn sie wollte ihre Institutionen nicht in die Luftigkeit idealisirter Zustände, sondern auf den festen Boden der concreten Wirklichkeit gründen und erbauen.

Rechtfertigt sich aus den voranstehenden Betrachtungen das strenge Verfahren Moseh's im Allgemeinen, so hat die Strenge und Rücksichtslosigkeit, mit der er auftrat, doch in der That auch eine Seite der Milde und Rücksicht an sich, die bei jenem Vorwurf gänzlich ignoriert wird. Sein Auftreten ist nämlich der Art, dass es einem Jeden Gelegenheit und Raum gewährt, dem Gerichte zu entrinnen, ehe die Ausführung des Gerichtes eintritt. Die Kinder Levi wenigstens retteten sich vor dem Gerichte, und der Hafen der Rettung, der ihnen offen stand, stand Allen offen. Denn es ist nirgends gesagt, und es ist eine völlig unbegründete Voraussetzung, dass die Kinder Levi sich der Einführung des Kälberdienstes widersetzt oder an dessen Ausübung nicht Theil genommen hätten. Wenn Moseh ins Lager hineinrief: „Her zu mir, wer dem HERN angehört!“ (וְיָבֹאוּ אֵלַי), so sagte er das nicht bloss zu den Leviten, sondern zu allem Volke. Er rief damit nicht diejenigen herbei, die sich frei erhalten hatten von der Sünde des Kälberdienstes, denn Solche waren gar nicht da, sondern diejenigen, die jetzt, nach ihrem Abfall von Jehovah, wieder zu Jehovah zurückkehren wollten. Er bot also durch dies Wort Allen ohne Unterschied Amnestie an, und die seiner Aufforderung nicht Folge leisten wollten, bezeugten damit, dass sie auch jetzt noch unbussfertig bei ihrem selbsterwählten Gottesdienst beharren wollten, dass sie die dargebotene Amnestie verschmähten und verachteten. So machten sie sich doppelt des Todes würdig.

Das Verfahren Moseh's hat aber auch im Speciellen noch Anstoss erregende Seiten. Dahin gehört erstens, dass Alles Volk, welches sich auf seinen Ruf nicht um ihn sammelte, in gleicher (doppelter) Schuld befangen war, und doch die Strafe nicht Alle traf, sondern nur dreitausend Mann aus ihnen; dass die Auswahl der zu Tödtenden, wenn einmal nicht Alle ohne Ausnahme getödtet werden sollten und konnten, nicht nach richterlicher Abwägung der Schuld vorgenommen wurde, sondern dem Zufall, wen gerade das Schwert des Rächenden treffen werde, überlassen blieb. Allein auch dies Verfahren war ein nothwendiges. Die Schuld war wesentlich bei Allen gleich, und doch sollten und konnten aus naheliegenden Rücksichten nicht Alle, sondern nur ein Theil als Repräsentanten Aller und Träger der Gesamtschuld hingerichtet werden. Unter solchen Umständen hat das Alterthum stets eine Decimation angeordnet. Es überliess die Auswahl dem Zufall oder dem Loose, d. h. den Göttern; so auch hier Moseh, nur mit dem Unterschiede, dass er den Zufall als in der Hand des lebendigen Gottes liegend wusste. Es geschah hier durch das Schwert der Leviten im göttlichen Auftrage, was später zu Ta-

beerah (Num. 11, 3) und bei ähnlichen Strafgerichten unmittelbar durch die Hand Gottes geschah. Auch dort schien die Seuche bloss vom Zufall geleitet, indem sie bald diesen, bald jenen ergriff, und doch war es gewiss nicht der blosser Zufall, der hier waltete, sondern die Hand Gottes, ohne dessen Willen kein Haar vom Scheitel des Menschen herabfällt. Dies führt uns zu dem zweiten speciellen Anstoss, den Moseh's Verfahren erregen kann. Er besteht darin, dass Moseh den Leviten, die, wenn auch amnestirt, doch immer Mit- und Gleichschuldige waren, die Rache an den Uebelthätern anbefahl, dass er alle Rücksichten der Freundschaft, Verwandtschaft und Humanität ausser Augen zu setzen scheint, indem er die Amnestirung der Leviten von diesem blutigen, ihrem menschlichen Gefühle widerstrebenden Acte des Gehorsams abhängig macht. Das Alles hätte freilich umgangen werden können, wenn Gott selbst durch seinen Würgengel das Strafgericht ausgeführt hätte. Aber wie später nicht Gott selbst die Ausführung seines Gerichtes bei der Ausrottung der Kanaaniter in die Hand nimmt, sondern sie Israel anbefiehlt, damit Israel einen tiefen und bleibenden Eindruck davontrage, wie strenge und rücksichtslos das Gericht über ein Volk ergeht, in welchem das Maass der Missethat voll geworden ist, damit es thatsächlich bezeuge, ein gleiches Gericht über sich selbst zu verdienen und zu erwarten, wenn es in gleiche Schuld sich stürze; — ebenso und ebendarum soll auch das bussfertige Israel die Strafe an dem unbussfertigen Israel ausrichten: es soll ihm seine eigene Schuld, die ihm erlassen ist, und die Gnade, die ihm um seiner Busse willen zu Theil geworden, in ihrer ganzen Grösse und Tiefe zur Warnung für die Zukunft eingepägt werden. Gegen solche Rücksichten und Absichten müssen die Rücksichten der Sentimentalität zurücktreten, wie denn Sentimentalität überhaupt nicht am Platze ist, wo der furchtbare Ernst der Gerichte Gottes über den unbussfertigen Sünder ergeht.

Die Vulgata macht auf eigene Hand aus den 3000, welche nach der Urkunde an diesem Tage fallen, 23,000 Mann. Wahrscheinlich hatte diese Verschlimmbesserung des Textes ihren Ausgangspunct in Num. 3, 43, demzufolge die Zahl der Kinder Levi sich auf nahe 23,000 Mann belief. Der Verschlimmbesserer meinte wohl, ein Jeder der 22,273 Leviten müsse doch seinen Mann gefunden haben. Allein zunächst ist dabei übersehen, dass in Num. 3, 43 auch alle Kinder von einem Monat und darüber und ebenso alle zu solchem blutigen Werke wenig geeigneten Greise mitgezählt sind. Dann aber ist die ganze Anschauung des Vorganges, die dieser Conjectur zu Grunde liegt, eine verkehrte. Der Text sagt nicht, dass auf den Ruf Moseh's „Her zu mir!“ sich bloss und nur Leviten um ihn sammelten. Es folgten seinem Rufe ohne Zweifel auch aus den übrigen Stämmen Manche; aber der Referent hatte bei diesen nicht das besondre Interesse, sie speciell namhaft zu machen, welches nach Vs. 29 bei den Leviten für ihn obwaltete. Allerdings liegt aber in seinem Berichte das ausgesprochen, dass der Stamm Levi sich hier vor allen Stämmen auszeichnete, dass dieser Stamm sich solidarisch der Busse und dem Gehorsam fügte, während die Umkehrenden aus den andern Stämmen mehr vereinzelt waren. Durch diese Betrachtung mehrt sich aber nur die Schwierigkeit, an der der lat. Uebersetzer Anstoss nahm; sie hebt sich jedoch vollständig, wenn wir uns die Scene in ihrer wahrscheinlichen Entwicklung vorstellig machen. Immerhin handelt es sich hier nur um die Männer, nicht um die Weiber und Kinder, um die Repräsentanten des Volkes, nicht um das ganze Volk selbst. Nur mit den Aeltesten und mit den Familienhäuptern als den Willensvertretern des Volkes und der Familien verhandelt Moseh. Sie theilen sich, als Moseh rief: Her zu mir! in zwei Lager, und als er die um ihn sich Sammelnden ausschickte, um zu schlagen, wen sie trafen in der gegenüberstehenden Partei, da kam es doch wahrscheinlich zum Kampfe zwischen beiden Parteien, in welchem auch,

ohne dass die Urkunde nöthig hatte, es zu berichten, vielleicht Einzelne aus der Partei Moseh's gefallen sein mögen; der Urkunde genügt es, zu berichten, dass die Männer, die zu Moseh hielten, den vollständigsten Sieg davontrugen, dass der Widerspenstigen dreitausend an jenem Tage ihre Missethat mit dem Tode bezahlten, dass jede Kraft zum fernern Widerstand von ihrer Seite durch diese Niederlage völlig gebrochen wurde.

8. Nach Vs. 29 spricht Moseh zu den Leviten, die seinen Befehl ausgerichtet haben: „Füllet heute eure Hände für Jehovah, denn ein Jeder (אִישׁ) ist in seinem Sohne und in seinem Bruder, damit ihr heute bringet Segen über euch.“ Gewöhnlich sieht man (gegen die Ordnung des Textes) diese Worte als früher gesprochen an, und deutet sie: Bringet heute dem Herrn ein wohlgefälliges Opfer des Gehorsams, ein Jeder gegen seinen Sohn und Bruder etc. Allein weder lassen die Worte eine solche Deutung zu, noch ist die Annahme, dass sie früher gesprochen seien, zulässig. Das hat auch M. Baumgarten (I, 2 S. 107) richtig erkannt. Aber seine eigene Erklärung kann uns keinen Beifall abgewinnen; ich bin sogar nicht einmal im Stande, sie zu verstehen. — Deutlich ist in Vs. 29 die Aufforderung an die Leviten ausgesprochen, Jehovah und zwar heute noch, ein Opfer darzubringen; die Nothwendigkeit dieses Opfers wird begründet durch das: לָחֶה עֲלֵיכֶם הַיּוֹם בְּרַבְּךָ, und sein Zweck wird angegeben in dem: כִּי אִישׁ בְּבִכּוֹ וּבְאָדָרָיו. Jedes Opfer weist auf Sühne hin, auf Herstellung einer Störung in dem Verhältnisse zwischen Gott und dem Opfernden. Man könnte nun meinen, das hier von den Leviten geforderte Opfer beziehe sich auf ihre Mitschuld am Kälberdienst, aber dann würden die Worte כִּי אִישׁ u. s. w. völlig missig und unverständlich dastehen. Diese Worte können übersetzt werden: „Denn ein Jeder ist in seinem Sohn und Bruder,“ oder was uns natürlicher oder verständlicher erscheint: „Denn ein Jeder (von Euch) war gegen seinen Sohn und Bruder“. In beiden Fällen aber weisen sie darauf hin, dass in dem rücksichtslosen Auftreten der Leviten gegen die eigenen Blutsverwandten die Störung liegt, welche das Opfer hier nöthig macht. Zwar ist die That der Leviten eine That des Gehorsams gegen Gottes Willen, eine That zur Wiederherstellung der geschändeten Ehre Jehovah's gewesen. Aber sie hat doch auch einen Riss in die Einheit der Gemeinde gebracht, hat diejenigen, die durch Bande des Blutes verbunden waren, feindselig gegeneinander gekehrt. Das ist eine Störung eines natürlichen, gottgeordneten Verhältnisses, zwar zur Aufhebung einer viel grössern Störung, zur Wiederherstellung eines unendlich wichtigern und höhern Verhältnisses, — aber doch immer eine Störung, die Gewissensscrupel auf der einen, wie Bitterkeit auf der andern Seite zurücklassen konnte. Und zur Aufhebung dieser Störung, scheint uns, sollten die Leviten ihre Hände füllen, d. h. Opfer darbringen.

Wir halten es also für ein Missverständniss, wenn man gemeint hat, Moseh fordre hier die Leviten auf, „sich selbst zum Priesterthum zu weihen“. Zwar weiss Moseh aus göttlicher Weisung (Ex. 28, 41; 29, 9) bereits, dass Aharon und seine Söhne zum Priesterthum bestimmt sind, aber das geht nur die Familie Aharons an, und hat mit dem Gesamtstamme der Leviten nichts zu thun. Die Leviten, die nicht zum Priesterthum bestimmt waren, konnten auch hier weder durch Moseh, noch durch eigene Selbstbestimmung dazu bestimmt werden. Dennoch steht allerdings die That des Stammes Levi in Beziehung zu seiner künftigen Bestimmung als κληρος Jehovah's, wie das Lied Moseh's (Deut. 33, 9) deutlich hervorhebt. Durch unzeitigen und ungöttlichen Eifer um die Ehre des eigenen Hauses hat sich der Ahnherr des Stammes Levi einen Fluch zugezogen, der noch auf dem Stamme lastet (Gen. 49, 5—7; 34, 25 ff.); durch rechtzeitigen und heiligen Eifer für die Ehre des Hauses Gottes haben seine Nachkommen jetzt den Fluch

getilgt und in Segen verwandelt. Hatte der Ahnherr durch die Rache an den Sichemiten Wahrheit, Treue und Recht gebrochen aus verkehrter Rücksicht auf Blutsverwandschaft, so haben seine Nachkommen jetzt durch Rächung Jehovah's an ihren eigenen Blutsverwandten Wahrheit, Recht und Bund gerettet. Darum rühmt Moseh (Deut. 33, 9) von diesem Stamme: „Der da spricht von seinem Vater und von seiner Mutter: Ich sah sie nicht, der seinen Bruder nicht kennet und von seinen Söhnen nichts weiss.“ Die Gesinnung, welche Levi hier an den Tag legte, und in schwerem Gehorsam bewährte, nämlich Vater und Mutter, Freund und Bruder gering zu achten gegen Jehovah, diese Gesinnung war es, welche den Stamm Levi vor allen andern Stämmen befähigte zum Dienste im Hause Jehovah's, welche ihn würdig machte, zum Loos und Erbtheil Jehovah's auserkoren zu werden (vgl. Deut. 33, 9. 10). — Die Aufforderung Moseh's an die sich um ihn sammelnden Leviten, Jehovah's Ehre an den Widerspänstigen zu rächen, war eine Versuchung, an der offenbar werden sollte, ob sie zu ihrem künftigen Berufe, der ganz und gar im Dienste Jehovah's aufgehen sollte, taugten.

Verhandlungen zur Wiederherstellung des gebrochenen Bundes.

§ 51. (Exod. 32, 30 — 33, 11.) — Gleich auf die erste Kunde von dem Abfall des Volkes (32, 7. 8) und gleich bei der ersten Androhung der Verwerfung desselben (32, 9. 10) hatte Moseh die ganze Macht seines Mittleramtes aufgeboten, um Jehovah's gerechten Zorn zu versöhnen und das Urtheil der Verwerfung von seinem Volke abzuwenden. Und diese Mittlerthätigkeit war nicht ohne Erfolg, aber der Erfolg war Moseh damals noch verborgen geblieben. Er soll erst hinabsteigen und mit eigenen Augen den Gräuel sehen, den das Volk da unten am Berge ange richtet hat; er soll erst die Grösse ihres Verbrechens erkennen, um darnach bemessen zu können, wie Grosses und Schweres er erbeten, und wie gross und tief die göttliche Gnade ist, wenn sie seiner Fürbitte Gehör giebt. Ferner, da Moseh als Mittler nicht bloss des Volkes Vertreter vor Gott, sondern auch Gottes Vertreter vor dem Volke ist, so muss er mit gleichem Eifer und Nachdruck, wie er des Volkes Heil vor Jehovah vertritt, auch Jehovah's Ehre vor dem Volke vertreten haben, ehe seine Mittlerthätigkeit vor Gott mit Erfolg gekrönt werden kann. Beide Seiten seiner Mittlerthätigkeit sind Correlata, beide stehen und fallen mit einander. Der Eifer, mit welchem er für das Volk bei Jehovah eingetreten ist, giebt ihm das Recht und die Pflicht zu dem Feuereifer, mit welchem er am Volke die geschändete Ehre Jehovah's straft und rächt, und umgekehrt giebt die Bethätigung seines Mittlerzornes am Volke auch der Dringlichkeit seines Mittlerflehens vor Jehovah wieder neue Berechtigung und neue Kraft. Endlich soll auch im Volke selbst erst Reue und Busse sich kund geben, ehe Gnade und Vergebung zugesagt wird. —

In seiner Bekümmerniss, ob die Sünde des Volkes, die er jetzt in ihrem ganzen Umfange erkannt hat, überhaupt noch sühnungsfähig sei, steigt Moseh am folgenden Morgen auf den Berg. „Ach! das Volk, spricht er zu Jehovah, hat eine grosse Sünde gesündigt. Aber möchtest Du ihre Sünde verzeihen! wo nicht, so tilge mich aus Deinem Buche, das Du geschrieben hast!“ ¹⁾ Nun erhält er die erste Antwort auf seine mitterliche Fürbitte. Der Zorn Gottes ist so weit überwunden, dass die anfängliche Drohung, das Volk auf einmal ganz und gar zu vertilgen, zurücktritt. Das Volk als Volk soll auch ferner noch bestehen und Träger der Verheissung bleiben, Moseh soll nach wie vor das Volk nach Kanaan führen, und Jehovah will einen Engel vor ihnen hersenden, um, wie vordem verheissen war (Exod. 23, 20 ff.), alle Kanaaniter aus dem Lande zu vertreiben. Aber diese erneuerten Zugeständnisse sind in gar strenge Worte eingefasst. Denn erstens soll zwar das Volk als Gattungsbegriff verschont werden, aber die einzelnen Individuen, aus denen es besteht, sollen ihrer Strafe nicht entgehen, denn Jehovah spricht: „Aber zur Zeit meiner Ahndung will ich ahnden ihre Sünde“ ²⁾. Zweitens kündigt ihnen Jehovah an, dass Er zwar einen Engel vor ihnen hersenden werde, der ihnen den Weg zur Besitznahme des verheissenen Landes bahne, dass Er selbst aber nicht mehr in ihrer Mitte hinaufziehen wolle ³⁾, „denn ein halsstarrig Volk bist du, damit Ich dich nicht vertilge unterwegs.“ Als das Volk diese böse Rede hörte, trauerte es und Keiner legte seinen Schmuck an. Das war das erste Zeugniß aufrichtiger und freiwilliger Busse im Volke. Und es bleibt nicht unbeachtet. Ein neuer Hoffnungsstrahl bricht hervor aus dem Worte Jehovah's: „Lege allen Schmuck von dir, so will Ich sehen, was Ich dir thue.“

Aber noch besteht das Urtheil, dass Jehovah nicht in der Mitte des abgefallenen Volkes wohnen will. Darum nimmt Moseh sein Zelt, schlägt es auf ausserhalb des Lagers, und nennt es das Zelt der Zusammenkunft (אֹהֶל מוֹעֵד, L. Stiftshütte). Zwar hat Moseh vor dem Abfalle des Volkes den Auftrag erhalten, ein Zelt der Zusammenkunft zum Behufe des Wohnens Gottes mitten unter dem Volke zu machen (Ex. 25, 9), — nach dem Vorbilde, das ihm auf dem Berge gezeigt wurde; aber jetzt ist es am wenigsten an der Zeit, diesen Auftrag auszurichten. Da aber die Verhandlungen zur Wiedernerneuerung des gebrochenen Bundes wieder aufgenommen und nicht ohne Aussicht auf Erfolg geblieben sind, so errichtet Moseh ein interimistisches Zelt der Zusammenkunft, ein Surrogat für das eigentliche Heiligthum, bis dieses selbst errichtet werden könne. Und Jehovah bekannte sich zu dieser Einrichtung, denn wenn Moseh zum Zelte kam, so stieg die Wolkensäule hernieder (vom Berge) und stand in der

Thür des Zeltcs, und Jehovah redete mit Moseh, von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann redet mit seinem Freunde ⁴). Das Volk aber giebt ein neues Zeugniß von der Aufrichtigkeit seiner Busse, indem es sich willig in diese Zucht und Demüthigung schickt. Wer aus ihm Jehovah zu fragen hatte, ging hinaus zum Zelte, um durch Moseh's Vermittelung Antwort zu erhalten. Wenn aber Moseh hinausging zum Zelte, trat ein Jeglicher in die Thür seiner Hütte und blickte ihm ehrerbietig nach, und verneigte sich vor dem Zeichen der göttlichen Gegenwart (der Wolken-säule), das herniederstieg, um mit Moseh zu reden.

1. Bei dem Worte Moseh's: „Wo nicht, so tilge mich aus Deinem Buche!“ ist allerdings die Sprache des Affectes, die über dem Einem, was gerade die Seele bewegt, sich selbst und die ganze Welt vergisst mit in Anschlag zu bringen. Es haftet ihm somit zwar der Mangel objectiver Ruhe und Sicherheit, sowie allseitiger und gleichzeitiger Berücksichtigung aller Verhältnisse an, aber desto lebendiger, frischer und unmittelbarer, desto kühner und freier hat sich die Wahrheit, Tiefe und Kraft dieses einen Verhältnisses in ihm entfaltet. Dass Gott nach seiner Gerechtigkeit auf den Wunsch und das Verlangen Moseh's nicht eingehen kann (Vs. 33), ändert und mindert nichts an der subjectiven Wahrheit, Tiefe und Kraft desselben. — Begründet aber war Moseh's Wunsch im Berufe seines Lebens, in seiner Stellung als Führer und Mittler des Volkes. In diesem Berufe leibt und lebt er so sehr, dass sein ganzes Denken und Dichten, sein Hoffen und Sehnen in ihm aufgegangen ist. Mit diesem Berufe ist sein ganzes Sein und Leben so innig verwachsen und verschmolzen, dass er sein Leben, seine Existenz selbst geworden ist. Ein Leben ohne diesen Beruf, ein Leben ausser demselben ist ihm ein undenkbarer Gedanke, ein sich selbst aufhebender Widerspruch. Thut Gott, was Er zu thun gedroht hat, lässt Er dem Zorne seiner Gerechtigkeit freien Lauf, dass Er das Volk plötzlich vertilgt von der Erde, dann ist es auch mit Moseh's Beruf zu Ende, dann hat das Leben keinen Werth mehr für ihn, denn sein Beruf ist sein Leben. Tödtet Jehovah's Zorn das Volk, so tödtet er eben damit auch Moseh, weil er seinen Beruf vernichtet. Da nun aber einerseits Moseh gerecht geblieben ist, als alles Volk in todeswürdige Ungerechtigkeit fiel, und somit Moseh von dem angedrohten allgemeinen Gerichte verschont werden muss; und da andererseits Moseh sich seinen Beruf nicht selbst, sondern vielmehr Jehovah ihm denselben gegeben hat und somit das Aufgehen seines Lebens in seinen Beruf Gottes Willen und Absichten gemäss war, — so hat sich Jehovah in die Nothwendigkeit gesetzt, das Gericht über das Volk in einer solchen Weise auszuüben, dass zwar das Volk seine verdiente Strafe erhalte, aber doch Moseh's Beruf und Amt, dessen Object das Volk ist, nicht aufgehoben und zerstört wird, weil in diesem Beruf und Amte Moseh's Leben und Seligkeit ist. Das kann aber nur so geschehen, dass von der augenblicklichen und simultanen Ausrichtung der Strafe an allen Schuldigen abgesehen wird, dass die Einzelnen, welche gesündigt haben, successiv der Strafe anheimfallen, das Volk aber, insofern es einen Gattungsbegriff darstellt, erhalten und die Continuität seiner Geschichte gerettet wird. Diese Art der Versöhnung des Widerspruchs rechtfertigt sich auch dadurch, dass das abgefallene Volk noch immer der Same Abrahams ist, welchem die Verheissung gegeben ist, die nicht gebrochen werden kann, und dass in seinen Kindern und Unmündigen schon die Basis für die Fortsetzung der Geschichte vorhanden ist. — Jehovah's Antwort weist demgemäss zunächst Moseh's bedingtes Verlangen als unzulässig ab:

„Wer gesündigt hat gegen Mich, den will Ich auslöschen aus meinem Buche“; sie giebt ferner das Zugeständniss, dass die Geschichte Israels nicht abgebrochen werden solle: „Gehe hin, führe das Volk, wohin Ich dir gesagt; mein Engel soll vor dir herziehen“; aber sie beharrt auch auf der Nothwendigkeit der Bestrafung des Frevels: „Aber zur Zeit meiner Heimsuchung will ich heimsuchen (ahnden) ihre Sünde.“

2. „Zur Zeit meiner Heimsuchung will Ich heimsuchen ihre Sünde“ spricht Jehovah. Lässt sich diese Zeit der Heimsuchung, und die Art ihrer Ausrichtung geschichtlich nachweisen? Wir glauben, allerdings. Sie begann, als (§ 73, 2) zu Kadesch das richterliche Urtheil ausgesprochen wurde über das Volk, dass alle Leiber Derer, die zwanzig Jahre und darüber waren, in der Wüste dahinstarben, und Keiner von ihnen das Land der Verheissung betreten sollte (Num. 14); und sie vollendete sich während der 38 Jahre, die sie ziel- und zwecklos in der Wüste umherirrten. Hier zu Kadesch füllte sich das Maass ihrer Missethat. Am Sinai hatten sie Jehovah, der sie aus Aegypten geführt, verworfen, hatten einen Gott begehrt, wie die Aegypter ihn haben; zu Kadesch werfen sie nun auch das Land Jehovah's, das Land der Verheissung und begehren nach Aegypten zurückzukehren (Num. 14, 3).

3. Jehovah hat in Folge der Intercession Moseh's die Continuität der Geschichte von Neuem zugestanden. Moseh soll das Volk nach Kanaan führen, und Jehovah will auch fortan seinen Engel vor ihnen hersenden und die Amoriter vertreiben. Das klingt ebenso wie die Verheissung in Exod. 23, 20—23. Man könnte es als eine einfache Wiederaufnahme der Verheissung ansehen, wenn nicht — die ernstesten und gewichtigen Worte folgten (33, 3): „Denn Ich will nicht in deiner Mitte hinaufziehen, denn ein halsstarrig Volk bist du, damit Ich dich nicht vertilge unterwegs.“ Von jenem Engel, den Exod. 23 ihnen zum Geleit verspricht, hiess es: „Mein Name ist in ihm“ (שְׁמִי בְקִרְבּוֹ), d. h. er soll der Vermittler und Träger der persönlichen Gegenwart Jehovah's sein; dieser Engel soll Jehovah so repräsentiren, dass in ihm Jehovah's persönliche und wesentliche Gegenwart, welche entblösst von kreatürlicher Verhüllung, in ihrer unmittelbaren, rein göttlichen Existenzform von keiner Kreatur geschaut werden kann (Exod. 33, 20, vgl. 1 Tim. 6, 15. 16), zur Erscheinung komme, in ihm repräsentirt und verbürgt sei (Vgl. Bd. I, § 50, 2). Hier aber erklärt Jehovah, dass Er selbst nicht in ihrer Mitte hinaufziehen wolle. Der Engel also, der sie dennoch führen solle, kann nicht mehr Repräsentant der persönlichen Gegenwart Jehovah's sein; er ist weiter nichts, als was ein Engel seiner eigenen natürlichen Stellung nach ist, ein Bote und Beauftragter Gottes. Jehovah will zur Strafe Israels das שְׁמִי בְקִרְבּוֹ aus dem Engel zurückziehen. Wird diese Drohung erfüllt, so verliert Israel das, was es vor allen Völkern auszeichnet (Exod. 33, 16), denn dass ein Engel im Auftrage Gottes über einem Volke oder Reiche waltet und dessen Schicksale leitet, ist durchaus nichts so Einziges, dass es allein vom auserwählten Volke Gottes gälte. Eine solche Sendung gehört nicht einmal in das Gebiet des jehovistischen, sondern vielmehr in das des elohistischen Waltens, kann aber auch heidnischen Völkern und Reichen zu Theil werden und ist ihnen zu Theil geworden (Dan. 10, 13. 21; 11, 1). Israels Gemeinwesen hört dann auf, eine Theokratie zu sein, denn der Bestand der Theokratie (§ 46, 1) ist bedingt durch das persönliche Wohnen Gottes unter dem Volke. Die Ankündigung, dass Jehovah nicht mehr in Mitten des Volkes wohnen wolle, wiegt also einer Ankündigung gleich, dass die Theokratie aufgehoben sein solle; — ob zeitweilig oder für immer, ob mit der Geltung der Suspension oder der Abolition, kann im Zusammenhang der Gottesrede kaum zweifelhaft sein. Da nicht das Volk als solches, sondern nur Einzelne aus ihm, dem Gerichte anheimfallen sollen, und da unterdessen die

äussere Entwicklung der Dinge ihren Fortgang haben soll, so kann nur eine Suspension gemeint sein, die so lange gilt, bis alle Einzelnen des gegenwärtigen Volksbestandes durch das Gericht hinweggethan sind und unterdess aus ihren Kindern ein neues Geschlecht herangewachsen ist, das am Abfall nicht theilhaftig gewesen ist. Das ist es, was Israel zu erwarten hat, wenn es bei diesem Urtheile Gottes sein Bewenden hat. Darum trauert und klagt auch Israel so sehr über dieser bösen Rede. Aber wir werden bald sehen, dass es der unermüdlichen Fürbitte Moseh's gelingt, der vergebenden Gnade Gottes noch ein andres, milderer Urtheil abzurufen.

Wir haben schon früher (Bd. I, § 50, 2) darauf hingewiesen, dass Exod. 23, 20 ff. vgl. mit Exod. 32, 34 völlig unverträglich ist mit der Hypothese, dass der Maleach-Jehovah nicht bloss Repräsentant, Vermittler und Träger der persönlichen Gegenwart Jehovah's, sondern diese selbst, nämlich der Logos, die zweite Person der Trinität sei. Denn dort wie hier nennt Jehovah diesen Engel מַלְאָכִי „meinen Engel“, = מַלְאָכִי יְהוָה, und dort wird ihm dieselbe Aufgabe gestellt wie hier (33, 2), nur mit dem allerdings für andere Beziehungen höchst gewichtigen Unterschiede, dass dort Jehovah's Name in ihm ist, hier nicht mehr. Dagegen polemisiert nun Hengstenberg (Christol. 2. A. I, 139): „Die Drohung des HErrn wird unverständlich, der Schmerz des Volkes unbegreiflich, wenn man unter dem Engel in K. 23 einen gewöhnlichen Engel versteht“, — (als wenn wir uns unter ihm bloss einen gewöhnlichen Engel und weiter nichts dächten; es war ein gewöhnlicher Engel, aber mit dem Ungewöhnlichen, dass יְהוָה בְּקִרְבּוֹ war). „Alles dagegen wird klar und begreiflich, wenn man erkennt, dass in K. 23 von dem Engel des Herrn schlechthin die Rede ist, dem durch Einheit des Wesens mit ihm verbundenen, der, weil der Name Gottes in ihm, ebenso energisch wie in der Bestrafung auch in der Heilsspendung ist; dagegen K. 32, 34 von einem niederen Engel, der dem höchsten Offenbarer Gottes als sein Begleiter und Sendbote beigeordnet ist, im Buche Daniel unter dem Namen Gabriel erscheinend, wie der Engel des Herrn unter dem Namen Michael.“ Also Alles wird klar und begreiflich? . . . Auch das מַלְאָכִי in K. 32, 34? . . . Hengstenberg antwortet kühnlich: Ja, auch dies! und bringt trotz v. Hofmann's schlagender Zurechtweisung (Schriftbew. I, 156 f.) die unbeschreiblich schwache und handgreiflich nichtige Hypothese von einem Maleach des Maleach von Neuem wieder vor: „Ex. 32, 34, nachdem Israel sich durch den Kälberdienst versündigt hatte, sagt sein bisheriger Führer Jehovah = der Engel Jehovah's, er wolle sie nicht ferner selbst führen.“ Also für „Jehovah“, den Führer Israels, können wir ohne Weiteres auch setzen „Maleach Jehovah“. Gut! Nun spricht aber auch in Exod. 23, 20 ff. Niemand anders als der bisherige Führer Jehovah = der Engel Jehovah's: Siehe Ich sende einen Engel vor dir her etc., — und der zu Sendende ist ein Engel, von dem ausgesagt wird: שָׁם יִהְיֶה בְּקִרְבּוֹ; — folglich ist auch, so schliessen wir aus den Voraussetzungen Hengstenberg's, dieser Engel, in dem Jehovah's Name wohnt, der Maleach des Maleach-Jehovah, folglich haben wir zwei λόγοι in der Gottheit, zwei unerschaffene Offenbarer Gottes, „denn nur Dem kann der Name Gottes einwohnen, der mit ihm ursprünglich eines Wesens ist“, folglich müssen wir in unserer Dogmatik den Locus von der Dreieinigkeit streichen, und statt seiner einen Artikel von der Viereinigkeit Gottes formuliren! — Auch mit dem Verhältnisse Gabriels zu Michael im Buche Daniel steht die Sache ganz anders, als Hengstenberg sie darstellt; worauf wir hier aber noch nicht einzugehen haben.

4. Von vielen Kritikern wird der Ohel-Moëd, den Moseh jetzt ausserhalb des Lagers aufschlägt, mit dem gleichbenannten Heiligthum, welches nach dem dem Moseh auf dem Berge gezeigten Vorbilde von Bezaleel und Oholiab später verfertigt wurde,

identificirt, und darauf die Annahme gegründet, dass in unsere Urkunde zwei verschiedene, einander widersprechende Sagen über die Erbauung der Stiftshütte aufgenommen seien. Vgl. dagegen Ranke II. 61.

§ 52. (Exod. 33, 12—35, 3.) — Soviel also hat Moseh schon durch seine Fürbitte errungen, dass der Bund nicht abgethan, sondern nur suspendirt werden soll, dass (zwar nicht ein Engel, in welchem Jehovah's Name ist, aber doch) ein Engel, also wenigstens ein Bote aus der Himmelswelt, das Volk nach Kanaan geleiten und dort die Kanaaniter vor ihnen her vertreiben solle. Aber mit dieser Errungenschaft begnügt sich Moseh nicht. Er besteht auf der Bitte, dass der Bund vollständig wiederhergestellt werde, dass wiederum, wie vordem, Jehovah's Angesicht, d. h. Er selbst in dem Engel, in dem sein Name ist (§ 51, 3), die Geleitung des Volkes übernehmen und in seiner Mitte wohnen möge. Auch dies wird ihm nun gewährt. Dadurch kühn gemacht, begehrt Moseh, — zur Versiegelung der Zusage, zur Bürgschaft, dass er Gnade gefunden vor Jehovah und zur Vervollständigung seines Mittlerberufes, — Jehovah's Herrlichkeit, d. i. sein Angesicht, wie es an sich ist, unverhüllt, ohne den Schleier der Wolke, ohne Vermittelung eines Engels, zu schauen. Er hat verlangt, was kein sterbliches Auge zu sehen vermag, darum kann seine Bitte nicht erhört werden, aber so viel er ertragen kann, soll er schauen und erfahren: „Ich will alle meine Güte (טובי) vorübergehen lassen vor dir, und will predigen den Namen Jehovah's vor dir.“ Zu dem Zwecke soll Moseh am nächsten Morgen auf die Spitze des Berges steigen und dort in eine Kluft des Felsens sich stellen. Dort will Jehovah seine Herrlichkeit vor ihm vorbeigehen lassen, und seine Hand über ihn halten, bis die Erscheinung vorübergegangen. Dann soll er ihren Spuren nachsehen dürfen, um noch einen Abglanz der schon entrückten Majestät in sein Auge aufzunehmen¹⁾. In dieser Gottesoffenbarung ohne Gleichen liegt für Moseh eine Bürgschaft für den Erfolg seiner mittlerischen Intercession, eine neue Versiegelung und Steigerung seines Mittlerthums auf Grund der Willigkeit Jehovah's zur vollen Wiederherstellung des Bundes. An sie soll sich daher auch die Erneuerung der Bundesurkunde als einer Bürgschaft des wiederhergestellten Bundes für das Volk anschliessen, und Moseh erhält den Befehl, zwei Tafeln, gleich den vorigen, zu hauen und mit auf den Berg zu bringen²⁾. Mit ihnen ausgerüstet begiebt er sich dann am nächsten Morgen zu der ihm bezeichneten Stätte des Berges. In der Wolke fährt Jehovah hinab und stellt sich neben ihn. Mit leiblichen Augen das unverhüllte Angesicht Gottes unmittelbar zu schauen hatte er begehrt; aber nur im Spiegel des Wortes, mit dem innern geistigen Auge des Glaubens, vermag der Mensch

das Wesen Gottes, dessen nach Aussen gekehrte Seite sein Angesicht heisst, zu schauen und zu erkennen. Im Worte giebt ihm daher Jehovah sein Wesen zu erkennen, aber in einem Worte von solchem Umfange, von solcher Tiefe und Fülle, wie es bisher noch in keines Menschen Ohr gekommen war. Indem Er vor Moseh vorüberging, verkündigt Er ihm, wer und wie Er ist: „Jehovah, Jehovah, ein barmherziger und gnädiger Gott, langsam von Zorn, reich an Gnade und Treue, der Tausenden Gnade bewahrt, der Missethat, Uebertretung und Sünde vergiebt, aber auch Sünde behält und die Missethat der Väter heimsucht an den Kindern und Kindeskindern bis ins dritte und vierte Glied.“ Da neigte sich Moseh eilend zur Erde und betete an¹⁾. Was ihm hier verkündet wurde, war eine weit tiefere, vollere und umfassendere Erklärung des Namens Jehovah, ein Commentar zu den Worten: „Ich bin, der ich bin“ (Exod. 3, 14), mit welchen Er vordem zuerst ein tieferes Verständniss dieses Namens seinem Knechte und durch ihn seinem Volke eröffnet hatte (§ 12, 6). Sie war hier ganz am Platze, denn was sie in Worten aussprach, bewährte sich auch sogleich in der gnadenvollen That der Wiederherstellung des Bundes. Zu diesem Behufe wiederholt Jehovah in den wesentlichsten Grundzügen den Inhalt der frühern Bundesverheissungen (Ex. 23, 20 ff.) und Bundesforderungen (Ex. 21, 1—23, 19) im Bundesbuche; befiehlt Moseh auch diese Worte als Grundlage der Erneuerung des Bundes aufzuzeichnen, und schrieb selbst auf die von Moseh mitgebrachten Tafeln dieselben zehn Worte, welche auf den ersten Tafeln gestanden hatten²⁾. Wiederum verweilte Moseh 40 Tage und Nächte bei Jehovah auf dem Berge, und als er hinabstieg, glänzte, ihm selbst noch unbewusst, die Haut seines Angesichtes. Es war der Abglanz dessen, was Moseh auf dem Berge von der Herrlichkeit Jehovah's geschaut hatte. Aharon und die Fürsten der Gemeinde, die es sahen, fürchteten sich, ihm zu nahen. Aber erst nachdem er ihnen Alles, was Jehovah mit ihm geredet, verkündet und befohlen hatte, legte er auf sein Angesicht eine Decke, die er abthat, wenn er hineinging vor Jehovah (in das Zelt der Zusammenkunft, § 51, 4), und wieder anlegte, wenn er ins Lager zurückkehrte³⁾.

1. Was begehrte Moseh zu schauen? und wie kam er jetzt zu diesem Begehr? — Soviel steht von vorn herein fest, er begehrte zu schauen und zu erfahren, was er bisher noch nicht geschaut und erfahren hat. Es muss also mehr sein, als was Ex. 33, 11 ausgesagt ist: „Jehovah redete mit ihm, von Angesicht zu Angesicht, wie ein Mann redet mit seinem Freunde.“ Und so wenig ihm auch von seiner Bitte gewährt werden konnte, so muss doch auch dies Wenige alles bisherige Schauen Gottes überstiegen haben. Und da es etwas so Ausserordentliches war, dass Moseh es nur einmal in seinem Leben schaute, so muss es auch das übersteigen, was Num. 12, 8 als die stetige Form des Ver-

kehrt zwischen Moseh und Jehovah prädicirt: „Von Mund zu Mund rede Ich zu ihm, und lasse ihn schauen, nicht in Bildern (Gesichten und Träumen Vs. 6), sondern die Gestalt Jehovah's (הַמּוֹנֵה יְהוָה) erblicket er.“ Moseh nennt das, was er zu sehen begehrt, die Herrlichkeit Jehovah's (כְּבוֹד יְהוָה Vs. 18); ebenso nennt Jehovah selbst es Vs. 22: כְּבוֹדִי, Vs. 19: „alle meine Güte“ (כָּל־טוֹבִי) und Vs. 20: „mein Angesicht“ (פָּנַי). Da nun die Herrlichkeit des HErren auch in der Wolken- und Feuersäule (§ 28, 3) wohnte, und da der Engel des HErren, der in diesem Symbol vor Israel herzog, auch der Träger des Angesichtes Jehovah's heisst (Ex. 33, 14. 15), so kann das, was Moseh zu sehen begehrt, nichts anders sein, als eben dieses Angesicht und eben diese Herrlichkeit, aber unverhüllt und ohne Wolke, unvermittelt und ohne angelische Repräsentation, also das Wesen Gottes selbst, wie es an sich ist, in seiner ganzen Majestät und Glorie. Eben darauf führt auch der Name טוֹב. Das entsprechende Verbum und Adjectivum vereinigt die Begriffe des Guten und Schönen nach allen Beziehungen, die demselben gegeben werden können; es bezeichnet ebenso Wesen und Inhalt, als Form und Erscheinung, ebenso die Kraft nach Innen, als die Wirkung nach Aussen. טוב ist also hier Bezeichnung des Wesens und der Erscheinung Gottes als des absolut Guten und Schönen. Soll dieser טוב geschaut werden, so muss er sich in einer Gestalt darstellen; er hat es bisher gethan in dem Engel, der ihn repräsentirt, der in der Wolken- und Feuersäule vor Israel herzog. Das ist die הַמּוֹנֵה יְהוָה, von der Num. 12, 8 spricht. Das Volk sah nur von Aussen den durch die Wolkenhülle hindurchleuchtenden Lichtglanz derselben, die Aeltesten sahen sie bei der Bundschliessung (Exod. 24, 10) von unten: „Und unter seinen Füßen war es wie Arbeit von durchsichtigem Sapphir, und wie der Himmel selbst an Klarheit“; Moseh endlich ging in die Wolke selbst hinein (Exod. 20, 21) und schaute die Temunah Gottes von Angesicht zu Angesicht und redete mit ihr von Mund zu Mund (Ex. 33, 11; Num. 12, 6—8). Dass הַמּוֹנֵה nicht die unmittelbare, absolute Gestalt Jehovah's bezeichnet, sondern nur eine Gestalt, die Er behufs des Verkehrs mit dem Menschen annimmt, bestätigt sich auch durch das Etymon des Wortes. Das Verbum מוֹן ist im Hebräischen ungebräuchlich; im Arabischen (مان) hat es die Bedeutung mentitus est; die Urbedeutung ist ohne Zweifel: ersinnen, erdenken. הַמּוֹנֵה ist also nicht eine wirkliche, wesentliche Gestalt, sondern eine erdachte oder angenommene Gestalt, ein Bildniss der wirklichen, oder ein Symbol der idealen Gestalt. Daher wird es sowohl von der Gestalt gebraucht, in der der Mensch Gott sich vorstellig macht, oder abbildet (Exod. 20, 4; Deut. 5, 8; 6, 16. 23. 25), als auch, wie hier, von der Gestalt, die Gott selbst annimmt, um sich zu manifestiren.

Wir gehen zur zweiten Frage: Wie kam Moseh jetzt gerade dazu, Solches zu begehren? — Moseh's Mittlerthum ist mit einer Schranke behaftet, mit der Schranke nämlich, dass er nur הַמּוֹנֵה יְהוָה, nicht aber כְּבוֹד יְהוָה geschaut und erfahren, dass er nur mit der verhüllten Herrlichkeit, mit dem Repräsentativ-Angesicht Jehovah's verkehrt und geredet hat, nicht mit Ihm selbst und unmittelbar. Ein vollkommner Mittler wäre Moseh nur dann, wenn er ebenso unmittelbar mit Jehovah verkehrte, wie mit dem Volke, wenn er Jehovah ebenso in seiner eigensten, wesenhaften Gestalt gesehen und erkannt hätte, wie er das Volk sieht und kennt. Statt dessen steht zwischen ihm und Jehovah noch ein andrer Mittler, denn durch einen Engel hat Jehovah ihn berufen, durch einen Engel das Volk aus Aegypten geführt, durch der Engel Geschäft das Gesetz in die Hand Moseh's gegeben (διαταγὰς δι' ἀγγέλων ἐν χειρὶ μεσίτου, Gal. 3, 19 vgl. Hebr. 2, 2. Act. 7, 53 und dazu § 47, 2). Es hat sich also gezeigt, dass zur vollkommenen Vermittelung zwischen Jehovah und dem Volke ein bloss menschlicher Mittler

nicht ausreichte; dass zwischen dem menschlichen Mittler und Jehovah selbst noch ein anderer, übermenschlicher Mittler vermitteln musste. — Jetzt nun, da Jehovah Wiederherstellung des gebrochenen Bundes zugesagt hat, da Moseh also von Neuem in seinem Mittlerberufe anerkannt und bestätigt wird, liegt ihm begreiflich daran, zu erfahren, ob denn jene Schranke seines Berufes eine absolut nothwendige sei, ob er nicht, wenn auch nur ein für alle mal, Gott unmittelbar schauen und unmittelbar mit Ihm verkehren könne. Die Antwort fällt verneinend aus; das Mittlerthum des alten Bundes bleibt also auch fernerhin mit dieser Schranke, als einer nothwendigen, behaftet; und es zeigt sich, dass Moseh, so hoch er auch gestellt ist, doch nicht der vollkommene Mittler ist, noch sein kann, und dass wenn anders das Ziel des Bundes erreicht werden soll, einst ein höherer Mittler denn er wird eintreten müssen.

Es war ein ganz richtiges Gefühl, wenn Moseh bei der Wiederherstellung des Bundes sich berechtigt glaubte, eine höhere und herrlichere Jehovah-Manifestation als bei der Bundes-schliessung vor dem Abfalle zu erwarten und zu erbitten. Denn in den Donnern des Sinai hatte sich nur einseitig Jehovah's Heiligkeit, Gerechtigkeit und Majestät kund gethan; jetzt muss sich daneben auch zur Ueberwindung der zwischeneingetretenen Störung seine Gnade, Langmuth und Barmherzigkeit bethätigen. — Aber Moseh griff in seiner Erwartung zu weit, indem er die Kluft zwischen dem unmittelbaren Schauen und dem Glauben, der aus der Predigt kommt, schon überschreiten zu können hoffte. Dass er sich statt des erbetenen Schauens der Güte und Schöne Gottes an der Predigt von ihr muss genügen lassen, führt seine Erwartungen auf ihr berechtigtes Maass zurück. — Doch dem Glauben, der einst zum Schauen sich erhöhen soll, wohnt auch dermalen schon eine Potenz von dem, was er werden soll, inne; ein Angeld zur Bürgschaft des zukünftigen Vollgeldes ist ihm schon jetzt gegeben. Gottes eigenstes Wesen kann der Glaube nicht schauen, wohl aber einen Abglanz desselben in den zurückbleibenden sichtbaren Spuren seines verborgenen Waltens. Das ist es denn auch, was Moseh gewährt werden kann, und was ihm in einer der Eigenthümlichkeit seines Gottesverkehrs entsprechenden Weise gewährt wird. „Ich will, spricht Jehovah zu ihm, alle meine Güte vor dir vorübergehen lassen, und wenn meine Herrlichkeit vorübergeht, will Ich meine Hand halten über dir, bis Ich vorübergegangen bin, dann will Ich meine Hand hinwegthun, und du sollst sehen meinen Rücken (אֶחָד־אֶחָד d. h. den Nachglanz meiner bereits entrückten Herrlichkeit), aber mein Angesicht (פָּנַי) kann nicht gesehen werden.“ — Bei der Schildrung der Scene selbst wird zwar nicht ausdrücklich gesagt, wann dies Schauen des אֶחָד־אֶחָד eingetreten sei, doch ist die Stelle dafür deutlich genug bezeichnet in K. 34, 6: „Und Jehovah ging vorüber vor ihm.“ Dass es nicht näher beschrieben ist, hat seinen Grund darin, dass es einer Beschreibung nicht fähig war, dass die Sprache Mosehs keine Worte hat für das, was sein Auge hier sah, indem jede Analogie irdischer Erscheinungen, womit es hätte verglichen werden können, mangelte.

2. Hitzig (Ostern und Pfingsten im zweiten Dekalog. Heidelb. 1838. S. 40 ff.) will die Entdeckung gemacht haben, dass auf die **zweiten Gesetzestafeln** nicht der gewöhnliche Dekalog, nämlich die Zehn Worte aus Ex. 20, sondern die in Ex. 34, 12—26 enthaltenen zehn Gebote geschrieben worden seien, und dass somit hier ein offener Widerspruch mit dem Deuteronomisten (K. 10, 4) vorliege, welcher ausdrücklich sagt, dass auf den zweiten Tafeln dieselben Worte standen wie auf den ersten. Hengstenberg (Beitr. III, 389) will ihm gerne die Ehre ungeschmälert lassen, diesen zweiten Dekalog zuerst aufgefunden zu haben. Aber auch diese Ehre gebührt ihm nicht, denn schon im J. 1770 (was auffallenderweise von Allen, die über diese Sache verhan-

delt haben, übersehen worden ist) hat Göthe in einer Abhandlung: „Zwo wichtige, bisher unerörterte Fragen, zum erstenmal gründlich beantwortet von einem Landgeistlichen in Schwaben“ eine ähnliche Ansicht ausgesprochen*). Göthe's Grundgedanke dabei ist der Particularismus des Judenthums. „Das jüdische Volk, sagt er, sehe ich für einen wilden, unfruchtbaren Stamm an, der in einem Kreise von wilden, unfruchtbaren Bäumen stand; auf den pflanzte der ewige Gärtner das edle Reis Jesum Christum, dass es, darauf bekleibend, des Stammes Natur veredelte und von dannen Propfreiser zur Befruchtung aller übrigen Bäume geholt würden. Die Geschichte und Lehre dieses Volkes ist allerdings particulär und das wenige Universelle, das etwa in Rücksicht der zukünftigen grossen Handlung mit ihm möchte vorgegangen sein, ist schwer und vielleicht unnöthig aufzusuchen.“ Dann geht Göthe auf sein eigentliches Thema ein und erzählt: Vom Sinai spricht der Herr von meistens allgemeinen Wahrheiten, die er bei ihnen, wie bei andern Völkern, gleichsam voraussetzt. Das Volk erschrickt und bittet Moses statt seiner mit dem Herrn zu reden. Dieser empfängt nun die Gesetze des Bundesbuchs, schreibt sie auf, liest sie dem Volke vor etc. Dann wird er auf den Berg beschieden, um die Gesetzestafeln zu empfangen. Er thut's und nachdem der Herr ihm die Einrichtung der Stiftshütte beschrieben hat, giebt er ihm die Tafeln. „Was darauf gestanden, erfährt Niemand. Das Unwesen mit dem Kalbe entsteht, und Moses zerschlägt sie, ehe wir ihren Inhalt nur muthmaassen können.“ Nach der Reinigung des reuigen Volkes erhält Moses Befehl, zwei neue Tafeln zu hauen, auf welche dieselben Worte geschrieben werden sollen, die auf den ersten standen. Als Moses mit diesen Tafeln auf den Berg kommt, verkündet der Herr ihm diese zehn Worte (K. 34, 12—26) und befiehlt ihm (Vs. 27), diese Worte auf die Tafeln zu schreiben, denn nach diesen Worten habe Er mit ihm und mit Israel einen Bund gemacht. — „Mit den deutlichsten Worten steht es hier verzeichnet und der Menschenverstand freut sich darüber. Die Tafeln waren ein Zeugniß des Bundes, mit dem Gott sich ganz besonders Israel verpflichtete. Wie gehörig lesen wir also Gesetze darauf, die sie von allen Völkern auszeichnen... Wie gerne wirft man den beschwerlichen alten Irrthum weg: es habe der particularste Bund auf Universalverbindlichkeiten gegründet werden können. Kurz! das Proömium der Gesetzgebung (K. 20) enthält Lehren, die Gott bei seinem Volke als Menschen und als Israeliten voraussetzte. Als Menschen, — dahin gehören die allgemein moralischen; als Israeliten, — die Erkenntniß eines einzigen Gottes und die Sabbatfeier.“ Wie kam aber die Kirche zu ihrem Irrthum? Antwort: „Der Verfasser des 5. B. Mosis verfiel zuerst in denselben. Es ist wahrscheinlich, und ich glaube es irgendwo einmal gelesen zu haben, dass dieses Buch in der babylonischen Gefangenschaft aus der Tradition zusammengestoppelt worden sei. Die Unordnung desselben macht es fast gewiss. Unter solchen Umständen war ein Missgriff sehr natürlich. Die Tafeln waren sammt der Lade verloren, die ächten Abschriften der heiligen Bücher in wenig Händen, die zehn Gebote schiefen und wurden vergessen, die Lebensregeln hatte jeder im Herzen, wenigstens im Gedächtniss. Und wer weiss, was noch Alles zu dieser ungeschickten Combination Gelegenheit gegeben.“ Fast ganz dieselbe Argumentation kann man nun auch bei Hitzig lesen. Sonst hat diese Hypothese keinen Beifall gefunden. Bertheau verwirft sie ebenso gut wie Hengstenberg (l. c.) und selbst E. Meier hält an der alt hergebrachten Annahme fest (Dekal. S. 6—9).

*) Diese Jugendarbeit Göthe's ist erst in die vierzigbändige Ausgabe vom Jahre 1840 aufgenommen worden, war aber schon einige Jahre vorher in Tholuck's liter. Anzeiger wieder abgedruckt worden. Sie steht in der bezeichneten Ausgabe Bd. XIV, S. 263—70.

Einer ausführlichen Widerlegung wird diese Hypothese nicht bedürfen. — 1) „Nach K. 34, 1 sollen auf die zweiten Tafeln dieselben Worte geschrieben werden, welche auf den ersten standen. Nun wäre es doch seltsam, wenn diese Worte erst bei Gelegenheit der zweiten Tafeln mitgetheilt würden. Sie müssen vielmehr schon im Vorhergehenden enthalten sein, also können Vs. 12—26 nicht die zehn Worte enthalten, welche auf den Tafeln standen (Hengstenb.). 2) Das Zeugniß des Deuteronomisten würde auch selbst dann noch in voller Kraft bleiben, wenn es wirklich erst den Zeiten des Exils angehörte. Denn wenn das Volk Israel von irgend etwas aus seiner Urgeschichte eine sichere Erinnerung behielt, so gehörte gewiss auch die Kenntniß des Grundgesetzes dahin. 3) Die Worte, welche dadurch als die wichtigsten der ganzen Gesetzgebung, als ihre Basis und ihr Fundament, bezeichnet sind, dass Jehovah selbst sie (und sie allein) zum Volke sprach, müssen auch nothwendig als das „Zeugniß des Bundes“ auf die Tafeln eingegraben worden sein. „Das Reden Gottes und das Schreiben, sagt Hengstenberg (S. 391), correspondiren mit einander. Gerade dass der Verf. es unnöthig findet, ausdrücklich zu bemerken, dass der (von Jehovah unmittelbar verkündete) Dekalog geschrieben wurde, zeigt wie sehr sich dies von selbst verstand, wie denn auch in den Jahrtausenden vor Hitzig Niemand noch auf den Gedanken gekommen ist, daran zu zweifeln.“ 4) Es ist aber eine grundfalsche Voraussetzung vom Gesetze Moseh's, eine Verkenennung seines ganzen Charakters und Wesens, wenn man meint, die Bundesurkunde habe zweckmässiger Weise keine allgemein sittlichen Vorschriften enthalten können, die auch das Heidenthum anerkannte, und ebenso wenig solche Gebote, die schon im vormosaïschen Israelitismus gegolten hätten. Denn es wird dabei völlig verkannt, dass der Bund am Sinai nur eine Wiederaufnahme, Erneuerung und Erweiterung des Bundes mit Abraham war, und dass auch die allgemein sittlichen Gebote, die das Heidenthum mit dem Mosaismus gemeinsam hat, doch hier etwas ganz anderes sind als dort, weil ihr Princip und der Geist, der sie beseelt, weil ihre Wurzel und der Boden, in dem sie wurzeln, ganz und gar verschieden und gegensätzlich sind. Das was die Voraussetzung, das Princip und die Basis der Religion des alten Bundes im Unterschied vom gesammten Heidenthum war, nämlich die Anerkennung eines einigen, persönlichen, heiligen und geistigen Gottes, und was als unverbrüchliches Bundeszeichen und als bundesmässige Einrahmung des ganzen Lebens gelten sollte, nämlich das Gebot der Sabbatsheiligung, das Alles musste auch, gleichviel ob es ein absolut Neues oder ein schon im altväterlichen Herkommen Begründetes war, dem Grundgesetz und der Bundesurkunde einverleibt werden. Und wenn dadurch der Forderung genügt war, den „hauptsächlichsten Unterscheidungslehren des Hebraismus“ ihr Recht angedeihen zu lassen, so lässt sich nicht absehen, warum nicht auch daneben noch die hauptsächlichsten Grundsätze allgemein sittlichen Lebens hätten aufgenommen werden können, ja müssen, da das Princip der ganzen Gesetzgebung nach ausdrücklicher Selbstaussage in den Worten liegt: „Ich, Jehovah, bin heilig, darum sollst auch du, mein Volk, heilig sein.“ 5) Exod. 34, 11—26 giebt sich unverkennbar kund als eine verkürzte Wiederholung und summarische Zusammenfassung der im Bundesbuche Ex. 21—23 enthaltenen Gesetze. Wie Moseh jene aufzeichnete, so auch diese (K. 34, 27). So wenig nun die Gesetze in Ex. 21—23 mit den von Jehovah auf die ersten Tafeln eingegrabenen Worten identisch sein können, so wenig kann dies auch mit den Geboten in K. 34, 11—26 der Fall sein. Die Aufzeichnung Moseh's setzt hier wie dort eine Aufzeichnung Gottes voraus.

Einigen Schein gewinnt die Göthe'sche Hypothese nur durch K. 34, 27 f. Hier spricht Jehovah: Schreibe dir diese Worte auf, denn nach diesen Worten schliesse

ich meinen Bund mit dir und Israel.“ Dann wird erzählt: Moseh war daselbst bei Jehovah 40 Tage und Nächte, ass nicht und trank nicht, und er schrieb auf die Tafeln die Worte des Bundes, die zehn Worte. — Es kommt Alles darauf an, welches das Subject zu יִרְכָּבִי ist. Ist es Moseh, dann wird man allerdings wegen des יִרְכָּבִי die Worte Vs. 11 — 26 als Inhalt der Schrift auf den Tafeln ansehen müssen. Allein diese Beziehung des יִרְכָּבִי auf Moseh ist entschieden falsch. Nicht nur das Deuteronomium lässt die zweiten Tafeln von Jehovah selbst beschreiben (K. 10, 2: יִרְכָּבִי), sondern auch Ex. 34, 1 (יִרְכָּבִי). E. Meier emendirt freilich (Dekalog S. 6), um einen Widerspruch mit dem Deut. herauszubringen, an letzter Stelle יִרְכָּבִי, aber solche Willkür der Kritik richtet sich selbst. Man wird vielmehr mit Bertheau (Sieben Gruppen S. 98) sagen müssen: „Bei sorgfältiger Erwägung des Zusammenhangs kann keine andre Meinung Raum gewinnen, als dass יְהוָה Subject zu יִרְכָּבִי sei, da Vs. 28 auf Vs. 1 sich, ich möchte sagen, handgreiflich zurückbezieht... Es ist auch Vs. 27 nicht gesagt, dass Mose „diese Worte“ auf die zwei Tafeln schreiben sollte; im Gegentheil werden wir nach Analogie von K. 24, 4. 7 erwarten, dass er sie in ein Buch geschrieben habe. Vor יִרְכָּבִי war auch Jehovah genannt, zwar nicht als Subject, aber ich möchte fast sagen, dass ich bei dem ׀ consequ. einen Wechsel des Subjects erwarte. Aus sprachlichen Gründen kann wenigstens nichts gegen die Annahme, dass Jehova Subject in יִרְכָּבִי sei, eingewandt werden, und der Zusammenhang der Erzählung fordert diese Annahme mit Nothwendigkeit.“ Wir fügen noch hinzu: Auch das Gebot an Moseh in K. 34, 1, Tafeln auszuhauen und mit auf den Berg zu bringen, zwingt uns gleichsam die Erwartung auf, dass Jehovah selbst sie, gleich den ersten Tafeln, beschreiben werde. — Gegen diese überzeugende Beweisführung wird man die gezwungene und unnatürliche Deutung Welte's (Nachmosaisches S. 126) abweisen müssen, der das יִרְכָּבִי auf Moseh bezieht, aber dies mit dem וְכַתְּבִי in Ex. 34, 1 und dem אֶכְתֹּב in Deut. 10, 2 durch die Bemerkung vereinigen zu können meint, dass das, was ein Prophet im Namen und Auftrage Gottes thue, Gott selbst thue.

Der Unterschied zwischen den ersten und zweiten Tafeln besteht also einzig und allein darin, dass diese von Moseh ausgehauen, jene aber (auch dem Stoffe nach) von Jehovah selbst geliefert waren, während die Schrift auf der einen wie auf der andern vom Finger Jehovah's geschrieben war. Hengstenberg (Beitr. III, 387) sieht jenes als Strafe an: „Es war schon Strafe genug für das Volk, dass die Materie von Mose angeschafft wurde.“ Wir sind indess sehr zweifelhaft, ob wir ihm darin beistimmen sollen. Man könnte ebenso gut, und vielleicht noch zutreffender mit Baumgarten (I, 2 p. 113) es als Zeichen einer höhern Stufe des Bundes deuten, „denn je weiter sich die Gegenseitigkeit erstreckt, desto fester wird der Bund, der sich daher auch nicht eher vollendet als in der gottmenschlichen Person.“

3. Der strahlende Glanz des Angesichtes Moseh's ist der Abglanz des Nachglanzes von der vorübergegangenen Herrlichkeit Jehovah's. Weil dies ein ganz ausserordentliches und einzigartiges Ereigniss war, ist es auch in seiner Wirkung ausserordentlich; — und weil das Schauen Moseh's zur Wiederherstellung des Bundes in Beziehung stand, so wird auch dem Volke in dem Glanze des Angesichtes seines Mittlers ein Abglanz dessen, was es geschaut, zu Theil. Moseh wird dadurch in seinem Unterschiede vom Volke dargestellt und als Repräsentant Gottes vor dem Volke charakterisirt. Der wahre Mittler zwischen Gott und Mensch muss wie Menschen — so auch Gottesnatur an sich tragen, um beide gleichmässig und vollkommen repräsentiren zu können. Solch ein Mittler ist freilich Moseh noch nicht, aber der Glanz auf seinem Ange-

sicht bezeugt doch, dass von der göttlichen Natur ein Abglanz auf ihn übergegangen ist und dass er mit Gott selbst im Verkehr steht. Obwohl nun der Glanz auf Moseh's Gesicht nur ein zwiefach abgeschwächter Abglanz der Herrlichkeit Jehovah's ist, so ist er doch dem Volke zu mächtig, so dass Moseh sich genöthigt sieht, wenigstens im Privatverkehre mit dem Volke eine Decke vor sein Angesicht zu legen. Der Apostel Paulus (2 Kor. 3, 11) sieht in dieser Decke ein Bild der Hülle, in welche eingehüllt die göttliche Heilswahrheit dem Volke, das sie unverhüllt noch nicht zu fassen und zu tragen vermag, überliefert wird, die aber in dem Maasse, in welchem des Volkes Fassungsvermögen heranreift, sich verdurchsichtigt und schwindet, bis sie in der Fülle der Zeit ganz abgethan werden kann. — Die LXX übersetzen die Worte פִּי קָרַן עֹר פָּרִי (Vs. 29) sprach- und sachgemäss durch ὅτι δεδόξαται ἡ ὄψις τοῦ χοάνωτος τοῦ προσώπου αὐτοῦ; die Vulg. dagegen wenigstens missverständlich: quod cornuta esset facies sua. Vgl. Sal. Deyling, de vultu Mosis radiante in dess. Observv. ss. III p. 81 ff. Der Rationalismus ist in seiner Abgeschmacktheit so weit gegangen, den Glanz des Angesichtes Moseh's auf die Electricität des Berges zurückzuführen. Vgl. Eichhorn, Einleit. 4. Aufl. Bd. III, 280: „Als er bei Abend von dem Berge zurückkam, und die ihn sahen nur ein Leuchten seines Angesichtes, weil die übrigen Theile seines Körpers durch Kleider bedeckt waren, bemerkten, dessen Ursprung er und seine Zeitgenossen sich noch nicht aus physischen Ursachen erklären konnten, war es nicht natürlich, dass es Mose von dem, wovon er überzeugt war, von seinem Umgange mit der Gottheit, ableitete?“

Verfertigung und Aufrichtung des Heiligthums.

§ 53. (Ex. 35—40.) — Jetzt nachdem der Bund wiederhergestellt ist, kann Moseh endlich auch daran gehen, die schon längst erhaltenen Befehle über den Bau des Heiligthums, dessen Urbild ihm auf dem Berge gezeigt worden war, auszuführen. Er fordert zu freiwilliger Beisteuer aller dazu nöthigen Stoffe auf. Freudig brachte die ganze Gemeinde goldenen Schmuck, kostbare Zeuge und Felle, Edelsteine, Specerei u. s. w. dazu dar. Das Silber wurde durch eine Abgabe von $\frac{1}{2}$ Sekel, die jeder erwachsene Israelit zu entrichten hatte, beschafft (Vgl. Exod. 30, 15). Zugleich beruft Moseh die Werkmeister, die ihm Jehovah mit Namen genannt hatte, und die vom Geiste Gottes zu diesem Behufe erfüllt und mit Weisheit und Verstand zu solchem Werke ausgerüstet waren. Die oberste Leitung des ganzen Baues soll Bezaleel aus dem Stamme Judah führen; ihm wird als Gehülfe zur Seite gestellt der Danite Oholiab. Und alle Männer der Gemeinde, die in Handwerken und Künsten geschickt waren, so wie alle Weiber, welche künstliche Webereien u. dgl. zu machen verstanden, boten ihre kunstgeübten Hände zur Mithülfe dar. Rüstig wurde das Werk begonnen, und der willigen Gaben des Volkes wurden so viele unter ihren Händen, dass Moseh der weitem Spendung Einhalt thun konnte. Alles Gold, das zum Heiligthum verarbeitet wurde, betrug 29 Talente und 730 Sekel, alles Silber 100 Talente und 1775 Sekel, alles Kupfer 70 Ta-

lente und 2400 Sekel¹). Als nun nach etwa sechs- bis siebenmonatlicher Arbeit das ganze Werk nebst allem Zubehör an Geräthe und Priesterkleidern fertig war, überlieferten die Baumeister es Moseh, und am ersten Tage des ersten Monats des zweiten Jahres nach dem Auszuge wurde das Heiligthum aufgerichtet und durch Salbung der Wohnung sowohl wie ihrer Geräthe geweiht. Da bedeckte die Wolke das Heiligthum und die Herrlichkeit Jehovah's erfüllte die Wohnung²).

1. De Wette, Bohlen u. A. behaupten, die ganze Beschreibung der Stiftshütte und ihrer Anfertigung gebe sich dadurch schon als Dichtung kund, dass sie eine Cultur der Künste und einen Reichthum an kostbaren Stoffen voraussetze, wie bei einem auswandernden Nomadenvolke gar nicht denkbar sei. Vgl. dagegen Hävernicks Einl. I, 2 p. 460 ff., Bähr's Symbolik I, 257 ff., 273 ff. und Hengstenberg's Moses und Aegypten S. 136 ff. —

Das *πρώτον ψεύδος* dieser Anklage ist die Voraussetzung, dass Israel damals noch ein rohes, aller Cultur und Civilisation entbehrendes Nomadenvolk gewesen sei, deren Ungrund wir bereits bei § 7 dargethan haben. Was die **Materialien** für den Bau betrifft, so lässt sich nachweisen, dass die Israeliten das Nöthige entweder schon besaßen, oder es sich leicht aus der Wüste selbst, oder von den durchziehenden Handelskarawanen verschaffen konnten. Das bedeutendste Material, das Sittim- (Akazien-) Holz konnte in der Wüste selbst gefällt werden. Gold, Silber und Edelsteine hatten sie in reicher Fülle aus Aegypten mitgebracht (§ 27, 4); die Tachaschfelle lieferte der arabische Meerbusen; die Rohstoffe für die Webereien, die nöthigen Specereien u. dgl. konnten von den Karawanen erhandelt werden. Sehr unnöthig ist das Erstaunen über die Menge von Gold und Silber, die verarbeitet wurde. Gegen den uns fast unglaublichen Reichthum an edelen Metallen, der uns im Alterthum allenthalben entgegentritt (vgl. Bähr I, 257 ff.), erscheint das zur Stiftshütte verwandte Quantum als eine Kleinigkeit, die nicht des Erstaunens werth ist. Die ganze Masse des verarbeiteten Goldes betrug (da ein Talent — תר — 3000 Sekel begreift) 87,730 Sekel; dies giebt nach der höchsten Schätzung 300,000 Dukaten. Das Silber belief sich auf 301,775 Sekel (im Werthe von noch nicht 300,000 Thaler preuss.), wozu jeder erwachsene Israelit einen halben Sekel (nach Bertheau [zur Gesch. d. Isr. S. 49] betrug der Sekel Silbers 21 (gr.) beigesteuert hatte. Zu beachten ist, dass diese Abgabe für jeden Israeliten dieselbe war, und dass also der Reiche nicht mehr darbringen sollte und durfte, wie der Arme (Exod. 30, 15), während die freiwilligen Gaben je nach den Vermögensumständen dargebracht wurden. Es war damit ausgesprochen, dass alle Israeliten, gleichviel ob arm oder reich, dem Heiligthum gegenüber gleichverpflichtet und gleichberechtigt seien.

Den Mangel der zur Verfertigung der Stiftshütte erforderlichen **Kunstfertigkeit** hat man um so eher behaupten zu können gemeint, als auch noch Salomo den Bau des Tempels phönizischen Baukünstlern zu übertragen für gut fand. Darauf ist zu erwidern, dass es sich beim Tempelbau um eigentliche architektonische Kunst, bei dem Bau der Stiftshütte als eines blossen Zeltes aber durchaus nicht um kunstgerechte Architektur, sondern nur um Zimmermanns-, Schmiede-, Goldarbeiter-, Weber-, Buntwirker- und Steinschneider-Geschicklichkeit handelte. Dass diese aber in einem hohen und bewundernswürdigen Grade im ägyptischen Alterthum vorhanden war, haben Bähr und Hengstenberg II. cc. nachgewiesen, und dass auch manche Israeliten

sich dieselbe bei ihrem Aufenthalte in Aegypten angeeignet hatten, zeigt beispielsweise 1 Chron. 4, 14. 21. 23.

2. Wenn K. 40, 36 gesagt wird: „Moseh konnte nicht in das Versammlungszelt gehen, denn es ruhte auf ihm die Wolke und die Herrlichkeit Jehovah's erfüllte die Wohnung,“ so entspricht dies ganz den Vorgängen bei der Einweihung des Tempels 2 Chron. 7, 2; auch hier konnten die Priester nicht in das Haus Jehovah's gehen, weil die Herrlichkeit Jehovah's es erfüllet hatte. In beiden Fällen ist nur ein vorübergehendes Nichtkönnen gemeint, denn es versteht sich von selbst, dass die Priester später hineingingen, — und auch Moseh geht Levit. 9, 22 mit Aharon wieder in das Zelt (vgl. Num. 7, 89). Das Erfülltsein der Wohnung von der Herrlichkeit des HERRN muss also in beiden Fällen etwas ganz Ausserordentliches und Vorübergehendes gewesen sein. Es ist die erstmalige und einmalige Besitznahme der Wohnung, bei welcher sich die Herrlichkeit des HERRN in solch unverhülltem Glanze entfaltete, dass auch Moseh nicht hineinzutreten wagte. Bei der Einweihung nahm Jehovah von der ganzen Wohnung Besitz; demnächst aber zog sich die Wolke, der Träger seiner Herrlichkeit, in das Allerheiligste zurück und lagerte sich dort zwischen den Cherubim (Lev. 16, 2); auch hier darf deshalb Niemand eintreten mit alleiniger Ausnahme des Hohenpriesters, der ein einzigesmal im Jahre, und zwar nur mit der umhüllenden Wolke des Rauchwerkes (Lev. 16, 13), nachdem er zuvor für seine und seines Hauses Sünde Opfer gebracht hat (Lev. 16, 3), hinzunahen darf. Näheres darüber in der zweiten Abtheilung dieses Bandes.

Die Opfertorah und die Einsetzung des levitischen Priesterthums.

§ 54. (Levit. 1—8.) — Das Heiligthum ist errichtet und Jehovah hat bereits seinen Einzug in dasselbe gehalten. Nun ist es auch an der Zeit, dass der Dienst an demselben beginne. Grundlage und Mittelpunkt dieses Dienstes ist der Opfercult. Darum wird nun zuvörderst die Opfertorah (Lev. 1—7) erlassen, und zwar nicht mehr vom Berge, sondern vom Heiligthum aus, denn das Heiligthum ist jetzt die stetige Wohnung Jehovah's, die Stätte, in welche seine Herrlichkeit eingezogen und auf welche die Wolken- und Feuersäule sich niedergelassen hat. — Die weitere Voraussetzung des Dienstes am Heiligthum ist die Einsetzung eines stehenden Priesterthums. Schon früher (Exod. 28, 1) war die Familie Aharon's dazu erkoren, die Weise ihrer Einweihung festgesetzt (Ex. 29), die priesterliche Amtskleidung angeordnet (Ex. 28) und gefertigt worden (Ex. 39). Nun findet die Einweihung und Einsetzung der Priester selbst statt (Lev. 8). Die ganze Gemeinde versammelt sich vor der Thür des Heiligthums; Moseh führte Aharon und seine Söhne Nadab, Abihu, Eleasar und Itamar hinzu, wusch, investirte und salbte sie, brachte ein Sündopfer, ein Brandopfer und ein Dankopfer für sie dar, bestrich mit dem Blute des letztern das rechte Ohr, so wie den Daumen der rechten Hand und des rechten Fusses der zu Weihenden, sprengte das übrige Blut rings um den Altar, füllte ihnen mit den Fett- und Fleischtheilen die Hände

zur Webung, und schloss die feierliche Handlung mit Veranstaltung der Opfermahlzeit, an der nur die Geweihten Theil nahmen.

1. Ein näheres, erläuterndes Eingehen auf die Opfertorah, sowie auf die Priesterweihe müssen wir der zweiten Abtheilung dieses Bandes vorbehalten. Vgl. indess meine Schrift: Das mosaische Opfer. Mitau 1842.

§ 55. (Levit. 9. 10.) — Während sieben Tagen war die Priesterweihe vollzogen worden; am achten fungirt Aharon zuerst selbstständig als Priester. Er brachte die ersten Opfer dar für seine und des Volkes Sünde. Nachdem das Blut gesprengt und die Opferstücke gewebt und auf dem Altar zurechtgelegt sind, begiebt sich Aharon kraft priesterlichen Vorrechtes zum erstenmale — und darum wohl noch von Moseh begleitet oder eingeführt — in das Heiligthum. Als sie zurückkehrten, segneten beide das Volk. Da erschien die Herrlichkeit des HERRN allem Volke, und es fuhr Feuer aus vom HERRN und verzehrte das Opfer auf dem Altare. Das Volk, welches Zeuge dieser gnadenvollen Gottesmanifestation war, jauchzete, fiel nieder und betete an ¹⁾. — Aber der Gnadenerweisung Jehovah's folgt bald auch eine durch frevelhafte Willkühr hervorgerufene Zorneserweisung. Nadab und Abihu, die ältesten Söhne Aharon's überheben sich ihres Priesterberufes und durchbrechen übermüthig die demselben gezogenen Schranken, indem sie fremdes Feuer vor Jehovah bringen, das Er ihnen nicht geboten hatte ²⁾. Da fährt Feuer aus von dem HERRN und verzehrt sie. Da Aharon und seine übrig gebliebenen Söhne Eleasar und Itamar, um nicht ihre Salbung zu entweihen und einzubüssen, sich nicht an den Leichen verunreinigen dürfen, beauftragt Moseh die nächsten, nicht priesterlichen, Verwandten derselben, sie aus dem Heiligthum hinweg zu tragen und vor dem Lager zu bestatten. An dies Ereigniss knüpfen sich dann einige darauf bezügliche Gesetze an ³⁾.

1. Dass Aharons erstes Opfer durch **Feuer vom Himmel** verzehrt wurde, war ein Zeichen des göttlichen Wohlgefallens am Opfer wie am Priester, der es brachte (vgl. Gen. 4, 4). Dasselbe geschah auch beim erstmaligen Opfer im salomonischen Tempel. Um so weniger wird man irre gehen, wenn man dies Ereigniss mit Lev. 6, 9. 12. 13 in Verbindung bringt, wonach das Feuer auf dem Altar beständig brennen und nimmer verlöschen solle. — Das Feuer, mit welchem jetzt und fortan die Opfer Israels verbrannt wurden, ist also seinem Ursprunge nach kein gemeines, irdisches, sondern ein himmlisches, göttliches Feuer. Nach der jüdischen Sage wurde dies heilige Feuer ununterbrochen erhalten bis zum babylonischen Exil, ja nach 2 Makk. 1, 19 noch darüber hinaus. Der Talmud und die meisten Rabbinen zählen es unter die fünf Stücke (Ignis, Arca, Urim et Tummim, Oleum unctionis, Spiritus sanctitatis), welche im zweiten Tempel fehlten. Vgl. J. Buxtorf, hist. de igne sacro, in dessen Exercitt. p. 229 ff., und S. Bochart, de igne coelitus in sacrificia delapso, im Hieroz. ed. Rosenm. I, 375 ff.

2. Schwierig ist die nähere Bestimmung des Frevels, dessen sich die beiden ältesten Söhne Aharon's schuldig machen. Dr. v. Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 144) meint, damit sei „eine vom Räuchern auf dem goldenen Altar ganz verschiedene, dem Gesetze völlig fremde gottesdienstliche Handlung gemeint.“ Allein darnach ist der Bericht gar nicht angethan. Ebenso wenig können wir beistimmen, wenn derselbe Gelehrte in einer spätern Schrift (Schriftbew. II, 1 p. 360, vgl. II, 2 p. 343 f.) den Grund des Frevels mehr darin sucht, dass sie ohne Befugniß ihr Räucheropfer ins Allerheiligste, statt bloss ins Heilige gebracht hätten („Als Nadab und Abihu ins Allerheiligste kamen, ohne etwas Andres zu bringen als ihr Räucheropfer und ohne einen andern Anlass zu haben, als ihren vermeintlich frommen Willen, strafte sie Gott mit gewaltsamem Tode im Heiligthum“). Denn in den Worten des Berichtes: „Sie brachten fremdes Feuer vor Jehovah“ ist durchaus nicht die mindeste Andeutung zu lesen, dass sie ihr Räucherwerk hinter den Vorhang (wie Lev. 16, 12) gebracht hätten. Der Frevel beruht allein darin, dass sie fremdes Feuer vor den HErrn brachten, ein Feuer, „das Er ihnen nicht befohlen hatte“. Dies kann auf zwiefache Weise gedeutet werden. Am nächsten liegt es wohl, im Anschluss an den unmittelbar vorhergehenden Bericht über das vom Himmel herab gegebene heilige Feuer und mit Beziehung auf Levit. 16, 12, wonach der Hohepriester, wenn er am grossen Versöhnungstage ins Allerheiligste ging, das Räucherwerk mit diesem heiligen Feuer anzünden sollte, — es so zu verstehen, dass sie statt des Feuers vom Altar, andres (gewöhnliches) Feuer zum Anzünden ihres Räucherwerkes genommen haben. Denn wahrscheinlich galt jene Vorschrift ebenso vom täglichen priesterlichen Räucheropfer, wie von dem jährlichen, hohepriesterlichen. Allerdings muss es bei dieser Auffassung befremden, dass unter den bisher emanirten Gesetzen ein darauf bezügliches Gebot sich nicht findet. Es möchte deshalb vielleicht doch rathsamer sein, den Ausdruck „fremdes Feuer“, was der Zusammenhang gar wohl zulässt, von dem angezündeten Räucherwerk zu verstehen, und in dem Frevel der Söhne Aharon's eine Uebertretung des bereits in Exod. 30, 9 bekannt gemachten Gesetzes zu finden, welches verpönt, fremdes Räucherwerk auf den Räucheraltar zu bringen.

3. Die nun folgenden Gebote werden auf Anlass des vorangegangenen Ereignisses erlassen. Das Verbot, dass die Priester ihre Häupter nicht entblössen und ihre Kleider nicht zerreißen sollen, — beides Zeichen der Trauer — ist darin begründet, dass ihre Kleider und ihre Kopfbodeckung Amtskleider sind, mit deren Ablegung oder Zerreißung auch ihr priesterlicher Beruf und Charakter verletzt wird. Da das Haupt der Priester mit dem heiligen Oel gesalbt ist, so ist auch wohl das durch die Trauersitte gebotene (Lev. 13, 45) Entblössen des Hauptes an sich schon eine profanirende Handlung. Ebenso wenig ist es wohl zu läugnen, dass zwischen dem Verbote, vor dem Eintritt ins Heiligthum berauschende Getränke zu genießen, und der eben berichteten Thatsache ein Zusammenhang stattfindet; doch geht man ohne Zweifel zu weit, wenn man daraus schliessen zu können meint, Nadab und Abihu hätten in der Trunkenheit jenen Frevel begangen. „Aber es ist eine Verwandtschaft zwischen dem Sinne, mit welchem Nadab und Abihu in das Heiligthum drangen, und der Trunkenheit, denn jener Sinn war der Uebermuth, der die Ruhe und Besonnenheit verloren hatte“ (Baumg.), — und in der Verbindung des Weinverbotes mit dem Trauerverbote ist angedeutet, „dass wie nichts von Aussen Kommandes den Priester niederschlagen, so auch keine fremde Erhebung den Sinn ihm einnehmen soll; seine ganze Aufmerksamkeit soll auf die heiligen Handlungen, die ihm geboten sind, gerichtet sein“ (O. v. Gerlach).

Fortsetzung und Abschluss der sinaitischen Gesetzgebung.

§ 56. (Levit. 11—27.) — Nachdem die Priester geweiht sind und ihren Dienst angetreten haben, folgt nun zur Vervollständigung der theokratischen Gesetzgebung noch die Emanirung mehrerer Gesetzesgruppen über levitische Unreinheit, eheliche Verbindung, Festfeier etc.¹⁾. Mitten unter diesen Gesetzen (Lev. 24, 10—23) wird die Geschichte von der Bestrafung eines Gotteslästrers berichtet²⁾. Der Sohn eines israelitischen Weibes, Namens Schelomit, aus dem Stamme Dan, und eines ägyptischen Vaters hatte im Streite mit einem israelitischen Manne dem Namen Jehovah's geflucht³⁾. Die Zeugen dieses Frevels brachten den Schuldigen vor Moseh, der ihn in Verhaft halten liess, bis er über diesen ausserordentlichen Fall Jehovah's Willen eingeholt habe. Darauf wird, dem göttlichen Befehl zufolge, der Lästere aus dem Lager geführt und, nachdem die Zeugen ihm die Hände auf's Haupt gelegt hatten, von der ganzen Gemeinde gesteinigt⁴⁾. — In diese Zeit fiel auch der Jahrestag des Auszugs aus Aegypten, der nach damals schon vorgeschriebener Weise durch eine Passahmahlzeit gefeiert wurde (Exod. 12). Es war das erste Passahfest, das zum Gedächtniss der Erlösung Israels begangen wurde (Num. 9, 1—3).

1. Die sinaitische Gesetzgebung schliesst sich zunächst mit den in K. 26 gegebenen Verheissungen und Drohungen durch die Schlussformel in K. 26, 46 ab. Da aber die Gesetzgebung überhaupt den Charakter successiven Entstehens unverkennbar an sich trägt, indem sie durchaus nicht systematisch sich gliedert, sondern ganz einfach grössere oder kleinere Gruppen sachlich zusammengehöriger Gebote zusammenstellt, je nachdem das Bedürfniss der Zeit oder der Umstände dieses oder jenes Lebensgebiet in den Vordergrund gestellt hat, — so kann es auch nicht befremden, wenn trotz dieses Abschlusses, durch irgend welche der Aufzeichnung nicht für werth befundene Veranlassung bedingt, noch während des Aufenthaltes am Sinai, noch ein **Nachtrag** nöthig wird, wie der in K. 27 enthaltene, der die gesetzlichen Bestimmungen über die Lösung der freiwilligen Gelübde enthält. Am Schlusse desselben wird daher Vs. 34 dieselbe Schlussformel wie in K. 26, 46 wiederholt: „Das sind die Gebote, welche Jehovah Moseh geboten hat an die Kinder Israel beim Berge Sinai.“ Als Anhang charakterisirt sich auch dieses Kap. durch seinen Inhalt, indem es nur „die freie aussergesetzliche Bewegung des Geistes“ in die Gott wohlgefällige Ordnung fasst.

2. Bertheau (Sieben Gruppen S. 220 ff.) ist mit der Anklage gegen die Urkunde aufgetreten, dass nur durch Missgriff und Ungeschicklichkeit des Redactors die **Geschichte des Gotteslästrers** wie überhaupt das ganze 24. Kapitel hier ungehörigen Ortes eingeschoben worden sei. Allein gerade die absolute Unmöglichkeit, irgend eine auch nur entfernte Beziehung der Gesetze und der Geschichte in K. 24 zum Vorangehenden und Nachfolgenden, oder einen Fortschritt des Gedankens von dem Einen zum Andern ausfindig zu machen, nöthigt dazu, den Grund dieser Aneinanderreihung

allein in der geschichtlich-zeitlichen Aufeinanderfolge zu suchen, und sich die Unterbrechung des Fortschrittes und der Zusammengehörigkeit von K. 23 (Festgesetze) zu K. 25 (vom Sabbat- und Jubeljahr) durch K. 24 (Vs. 1—9: Gesetze über die Verpflegung des Leuchters und des Schaubrottisches; — Vs. 10—23: Geschichte des Gotteslästers nebst dadurch bedingten Gesetzen) als geschichtlich veranlasst zu denken. Wodurch die Gesetze Vs. 15—22 veranlasst wurden, hielt der Verf. der Aufzeichnung für werth; wodurch aber die Gesetze über das Oel des Leuchters und die Schaubrote veranlasst wurden, erfahren wir nicht, wahrscheinlich weil die Veranlassung kein Interesse für den zukünftigen Leser darzubieten schien.

3. Die wiederholte Bemerkung, dass der Gotteslästerer der Sohn eines **ägyptischen** Mannes und einer israelitischen Frau gewesen, zeigt die Absicht des Verfassers, auf das Bedenkliche und Gefährliche solcher Mischehen aufmerksam zu machen, lässt uns aber auch die muthmaassliche Veranlassung zur Lästrung des göttlichen Namens errathen. Wahrscheinlich war dem Halbisraeliten seine ägyptische Abkunft von seinem Gegner als ein Makel vorgeworfen worden, vielleicht mit der Bemerkung, dass er deshalb keinen Theil am Gotte Israels und am Bunde mit Ihm habe, wodurch dieser in der Leidenschaft leicht sich zu einer Schmähung Jehovah's hinreissen lassen konnte, zumal wenn wirklich die väterliche Abstammung nicht ganz ohne Einfluss auf seine innere Herzensstellung zu den höchsten Gütern in Israel geblieben war. — Dass die rabbinische Theologie von hier ihr Verbot, den Namen Jehovah's auszusprechen, abstrahirt hat, ist schon bei § 12, 6 bemerkt worden.

4. Der rechte Platz, über die Bedeutung der **Handauflegung** im Allgemeinen und deren Bedeutung eingehender zu sprechen, wird bei der Erklärung der Opfergesetze in der zweiten Abtheilung dieses Bandes zu suchen sein. Hier daher nur so viel, als zum unmittelbaren Verständniss der vorliegenden Begebenheit nöthig ist. — Ein ganz analoger Fall von Handauflegung findet sich übrigens auch in der Historie v. d. Susanna Vs. 34. Wir ersehen daraus, dass diese Art von Handauflegung eine Sitte von allgemeinerer Geltung für analoge Fälle war oder wurde. — Bähr (Symbolik II, 342) findet in diesem Handauflegen theils eine „Andeutung des Verhältnisses, in welchem die Hörer zum Lästler standen, theils eine Bezeugung des Hingebens oder Weihens zum Tode.“ Erstres hat ohne Zweifel seine Richtigkeit, hätte nur auch näher auseinandergesetzt und motivirt werden sollen. Wie aber die Handauflegung eine Weihe zum Tode bezeichnen soll, lässt sich gar nicht absehen. Dr. v. Hofmann (Schriftbew. II, 1 p. 155 f.) hat bei seiner Erörterung der Bedeutung des Handauflegens diese Stelle nicht berücksichtigt. Dass seine Deutung dieses symbolischen Actes hier so wenig, wie bei der Auflegung der Hand auf den Kopf des Opferthieres („dass er von seiner Macht über das Leben des Thieres Gebrauch zu machen gedenkt, und also dem Thiere den Tod zuwendet, mit welchem er die Zahlung an Gott leisten will, das ist der Sinn der Handauflegung“) anwendbar ist, gedenke ich am angemessenen Orte nachzuweisen. — Ich bleibe im Wesentlichen bei der Deutung, die ich in meinem Mosaischen Opfer S. 70 ff. gegeben habe, mit der auch Baumgarten's Deutung (I, 2 p. 280) übereinstimmt. Des Letztern wohlgelungene Auseinandersetzung mag hier Platz finden: „Nach dem Urtheile Jehovah's soll die Sache so angesehen werden, dass bei dem Verbrechen des Einzelnen die ganze Gemeinde theilhaftig ist, weil der Eine ein lebendiges Glied in dem Ganzen ist. Darum wird die Bestrafung der ganzen Gemeinde anheimgegeben. Durch die Strafe soll nämlich die Gemeinde ihren Theil der Schuld auf den Verbrecher zurückgeben, und indem sie diesen aus dem Lager führt und zum Tode bringt, die Sünde aus Israel tilgen. Dass die Be-

strafung unter diesen Gesichtspunct gestellt ist, ergiebt sich namentlich aus der Bestimmung, nach welcher die Ohrenzeugen der Lästung, also die aus der Gemeinde am meisten Betheiligten (Lev. 5, 1), ihre Hände auf das Haupt des Sünders legen, und damit ihre unfreiwillig empfangene Schuld durch freie That von sich weisen und auf das Haupt des Sünders übertragen. Auf diese Weise wird die äussere Strafe eine sittliche That der ganzen Gemeinde und tritt in Wahrheit in ein innres Verhältniss zum Verbrechen, so dass sie wirklich als eine Ausrottung der Sünde angesehen werden kann.“ In andern Fällen treten freilich die Aeltesten als die eigentlichen Repräsentanten der Gemeinde vor den Riss. In einem Falle, wie der vorliegende, liegt aber der Grund am Tage, warum von dieser sonst so natürlichen Repräsentation hier abgesehen wird. Durch eine Sünde, welche wie diese wegen ihres grundstürzenden Charakters die Basis des ganzen theokratischen Gemeinwesens verletzt oder negirt, ist die ganze mit dem Sündler gliedlich zusammenhängende Gemeinde in Mitschuld versetzt, bis die aus ihrer Mitte hervorgegangene und die Gesamtheit inficirende Sünde durch Ausrottung des Sünders als des inficirenden Subjectes negirt und beseitigt ist. Denn jede Infection, die als solche freilich nur ein Empfangenes, nicht ein Spontanes ist, wird zum Spontanen, d. h. zur Mitschuld, wenn und so lange sie geduldet wird, so lange nicht auf das Kräftigste dagegen reagirt wird. Am Unmittelbarsten und in potenzirtestem Maasse sind aber von solcher Infection und der daraus resultirenden Mitschuld die Augen- oder Ohrenzeugen betroffen; ihnen liegt daher auch zunächst und am Dringlichsten die Pflicht der Reaction ob; und sie sind es, die für diesen Fall als Repräsentanten der Gesamtgemeinde vor den Riss zu treten haben. Durch die Handauflegung auf das Haupt des Sünders tragen sie nun die Infection, von der sie betroffen sind, auf denjenigen, von dem die Infection ausgegangen ist, zurück. Er hat fortan allein alle Schuld zu büssen, und sie wird durch seinen Tod gebüsst.

Auch die Art der Ausrottung, die hier in Anwendung gebracht wird, nämlich die Steinigung, ist bedeutungsvoll gewählt, insofern dies die einzige Todesstrafe ist, bei der das ganze Volk als Ausrichter der Strafe fungirt.

Vorbereitungen zum Aufbruche vom Sinai.

§ 57. (Num. 1—6.) — Der Zweck der Lagerung am Sinai ist erfüllt, der Bund ist geschlossen, das Gesetz gegeben, das Heiligthum errichtet, die Priester geweiht, der Gottesdienst eingerichtet, und Jehovah wohnt in der Mitte seines erwählten Volkes. Nun ist es Zeit, an den Aufbruch zu denken, um der Bestimmung, für die Israel geweiht worden ist, entgegenzugehen. Die nächste Aufgabe ist die Einnahme des verheissenen Landes. Aber diese Einnahme kann keine friedliche sein, denn Kanaan ist von mächtigen und kriegerischen Völkerschaften besetzt (Ex. 23, 23; 34, 11). Es muss also erobert werden, und die Erobrung des Landes soll mit der Vertilgung seiner dermaligen Bewohner verbunden sein, denn die Missethat der Amoriter ist voll geworden (Gen. 15, 16). Sie sind zum Gerichte reif geworden, und Israel soll dies Gericht im Namen und Auftrage Jehovah's ausführen. Darum muss sich Israel als eine Kriegsschaar Jehovah's organisiren. Zu diesem Zwecke wird seine

kriegsfähige Mannschaft gezählt, alle Männer von 20 Jahren und darüber. Nur der Stamm Levi soll von dieser Zählung ausgenommen bleiben. Denn dieser Stamm, der den auf ihm lastenden Fluch des Stammvaters durch seinen Eifer um die Ehre Jehovah's in Segen gewandelt hat (§ 50, 8), soll aus der Reihe der übrigen Stämme heraustreten, um dem Dienste des Heiligthums sein Leben zu weihen. Durch diesen Austritt eines ganzen Stammes wird nun auch die bedeutsame, aber durch die Adoption der Söhne Josef's (Gen. 48) gestörte Zwölfzahl der Stämme wiederhergestellt. Da die Musterung der Stämme zum Berufe Israels in so naher Beziehung steht, so wird sie mit gebührender Feierlichkeit ausgeführt. Moseh und Aharon verrichten sie, und aus jedem der 12 Stämme ist Einer der Fürsten ihnen beigegeben. Die Zählung ergab für den Stamm Ruben 46,500, für Simeon 59,300, für Gad 45,650, für Judah 74,600, für Isaschar 54,400, für Sebulon 57,400, für Efraim 40,500, für Manasseh 32,200, für Benjamin 35,400, für Dan 62,700, für Asser 41,500 und für Naftali 53,400 kriegsfähige Männer; im Ganzen 603,550 ¹⁾. Unter allen Stämmen ragt also Judah als der mächtigste und volkreichste hervor. Es ist dies als die erste Frucht des Segens anzusehen, welchen der gemeinsame Stammvater über den Ahnherrn dieses Stammes ausgesprochen hatte (Gen. 49, 8—12), und jener Weissagung zufolge wird Judah an die Spitze aller Stämme gestellt, und der Fürst des Stammes Judah, mit Namen Nahesson (Nacheschon), ist der erste unter allen Fürsten Israels. — Dann werden auch die Leviten gezählt. Ihrer waren im Ganzen 22,000 Mann, die Knaben von einem Monat und darüber mit eingerechnet, darunter 8580, die sich in dem dienstfähigen Alter von 30—50 Jahren befanden ²⁾. Jetzt werden nun auch nähere Bestimmungen getroffen, um die schon früher befohlene Heiligung aller Erstgeburten (§ 27, 5) ins Werk zu setzen. Die Leviten sollen nämlich für die Erstgeburten aller Stämme eintreten, als Angehörige Jehovah's zum Dienst an seinem Heiligthum und ihr Vieh statt des erstgeborenen Viehes der ganzen Gemeinde. Als aber die männlichen Erstgeborenen der ganzen Gemeinde gezählt werden, finden sich ihrer 22,273. Zur Ausgleichung dieses Unterschiedes wird nun die Anordnung getroffen, dass die überschüssigen 273 Erstgeborenen um 5 Sekel für den Kopf losgekauft werden und das Lösegeld an die Priester gezahlt wird ³⁾. — Da die Gemeinde zu einem Kriegsheere Jehovah's organisirt werden soll, so muss auch die Ordnung des Lagers und des Aufbruches genau bestimmt werden. In der Mitte des Lagers soll die Stiftshütte stehen, damit Jehovah's Wohnung buchstäblich in der Mitte des Volkes sei. Zunächst um die Stiftshütte herum stehen die Zelte des Stammes Levi; — Moseh, Aharon und dessen Söhne, die Priester, an der Ostseite, vor

dem Eingange des Heiligthums, an der Südseite das Geschlecht der Kehatiter, an der Westseite die Gerschoniter, an der Nordseite die Merariter. Dann erhalten an jeder der vier Seiten je drei Stämme ihre Stellung, unter denen jedesmal der mittlere als der vornehmste ein allen dreien gemeinsames Panier führt: auf der Vorder- oder Ostseite steht Judah mit Isaschar und Sebulon, auf der Südseite Ruben mit Simeon und Gad, auf der Westseite Efraim mit Manassch und Benjamin, auf der Nordseite Dan mit Asser und Naftali ⁴). Nach dieser Ordnung des Lagers soll sich auch die Ordnung des Aufbruchs richten ⁵). Judah's Panier zieht voran, dann kommt Ruben, darauf die Leviten mit dem Zelte; auf sie folgt zunächst Efraim, dann Dan ⁶). — An diese Bestimmungen schliesst sich eine Reihe von Gesetzen an (K. 5. 6), welche vornehmlich auf Heilighaltung des Lagers durch Entfernung leiblicher und geistlicher Unreinigkeit abzielen ⁷).

1. Auffallend ist, dass die jetzt veranstaltete **Musterung** des Volkes genau dieselbe Anzahl der Gemusterten ergibt, wie die Errichtung der Kopfsteuer zu Anfang der Verfertigung des heiligen Zeltcs vor ungefähr einem halben Jahre ergeben hatte (Exod. 38, 24—28 vgl. § 53). J. D. Michaelis löst diese Schwierigkeit in ss. Anmerk. für Ungelehrte so: In Exod. 38 fand keine eigentliche Zählung statt, ein Jeder, der über 20 Jahre alt war, entrichtete seine Beisteuer und wurde eingetragen. Jetzt nun erhielt Moseh den Befehl, jene Listen zu ordnen und zu summiren (K. 1, 2). Dort fand also das Aufgeben der Namen und hier die eigentliche Zählung statt und Moseh trug kein Bedenken, die erst später gefundene Zahl dort schon anzugeben. Allein dass jene Erhebung der Kopfsteuer mit einer Eintragung der Namen verbunden gewesen sei, wird nirgends gesagt und erscheint auch an sich nicht gerade wahrscheinlich. Beruht die beiderseitige Zahlangabe, wie auch uns wahrscheinlich ist, auf einer und derselben Mustrung, so werden wir dieselbe nach ihrem ganzen Umfange auf Num. 1 und nicht auf Ex. 38 zu verlegen haben. Dazu nöthigt uns die Feierlichkeit und Förmlichkeit, mit welcher die Zählung in Num. 1 anbefohlen, organisirt und ausgeführt wird. In Exod. 38 fand nur eine einfache Erhebung der Kopfsteuer, keine Zählung statt. Das Resultat der sechs bis sieben Monate später veranstalteten Zählung durfte, da die Ab- oder Zunahme der Volkszahl in dieser kurzen Zeit nur eine sehr geringe sein konnte, ohne Bedenken für die nähere Angabe der Summe jener Kopfsteuer angewandt werden.

Auffallend ist es ferner, dass die Summe aller einzelnen Stämme in runden Hunderten und nur bei Gad in 50 ausläuft. Dadurch wird die Vermuthung nahe gelegt, dass überhaupt nur nach Zehnern oder gar nur nach Fünzigern gezählt worden sei. Vielleicht wurde dabei der durch Jetro angerathene Gerichtsorganismus (Ex. 18, 21) zu Grunde gelegt, so dass etwa bloss die Hauptleute über 50 gezählt wurden. Wir ziehen die Annahme einer solchen Ungenauigkeit doch immer noch der Meinung Baumgartens vor, der das genaue Abschliessen der Volkszahl bei den einzelnen Stämmen in solchen abgerundeten Zahlen als ein Resultat besondrer göttlicher Providenz geltend macht. Er meint nämlich (I, 2 p. 256 f.), da die Annahme einer solchen Ungenauigkeit in der Zählung nicht mit der hier herrschenden Sorgfalt und Ausführlichkeit verträglich sei, und da dieselbe bei der Zahl der Leviten, die jedenfalls genau angegeben sein musste, nicht

anwendbar sei, so müsse man „in dieser natürlichen Concinnität der Zahlen Israels das Siegel der genauesten Aufsicht Jehovah's auf die Mehrung seines Volkes anerkennen.“

2. Die Gesamtsumme der Leviten gliedert sich nach ihren Geschlechtern in folgende Partialsummen: Im Geschlechte Kehat's waren überhaupt 8600 männliche Seelen und 2750 dienstfähige Personen, Gerschon zählte 7500 männliche Seelen und 2630 dienstfähige Männer, Merari 6200 von jenen und 3200 von diesen. Addirt man diese Summen, so ergibt sich als Gesamtsumme 22,300, während K. 3, 39 nur 22,000 zählt. Am einfachsten löst sich jedenfalls dieser Widerspruch durch die Annahme, dass in eine der Zahlen durch Schuld eines Abschreibers ein Fehler sich eingeschlichen habe. J. D. Michaelis (Anmerk. für Ungelehrte ad h. l.) nimmt einen Schreibfehler in Vs. 28 bei der Summe der Kehatiten an, wo ursprünglich שש statt שש gestanden haben möge und somit die Summe der Kehatiten nicht 8600, sondern 8300 betragen habe. Näher liegt die Annahme, dass durch eine Verwechselung der Zahlbuchstaben (entweder des $\text{ש} = 300$ mit $\text{ס} = 600$, oder des $\text{ר} = 200$ mit $\text{ל} = 500$, oder des $\text{ג} = 3$ mit $\text{ס} = 6$ sc. Hunderte) der Irrthum veranlasst sei. Die fleissige und verdienstliche Abhandlung Reinke's über die alttest. Zahlangaben (in dessen Beiträgen zur Erkl. d. A. T. Münster 1851) hat es von Neuem überzeugend dargethan, dass durch solche Verwechselungen der Zahlenbuchstaben im Texte des A. T. sowohl wie in den alten Uebersetzungen desselben eine Menge Irrungen in den Zahlen entstanden sind.

Die bei den meisten Rabbinen und auch bei manchen Neuern beliebte Ausgleichung, dass die in der Gesamtsumme weggefallenen 300 selbst Erstgeburten gewesen seien, und darum nicht hätten mitzählen können, ist unzulässig. Denn sollten die Erstgeborenen unter den Leviten nicht mitgezählt werden, so musste dies ebenso sehr bei den Partialsummen, wie bei der Generalsumme in Betracht kommen. Baumgarten (I, 2 p. 263) meint zwar diese Hypothese noch weiter durch die Bemerkung zu empfehlen, „dass durch die stillschweigende Auslassung der 300 Erstgeborenen die Schranke der hier vorausgesetzten Heiligkeit Levi's, welche in der Unfähigkeit Israel zu lösen, die seiner Erstgeburt anhaftet, zu Tage kommt, in diesem Zusammenhange verdeckt bleiben sollte, um die Darstellung des Verhältnisses zwischen Levi und Israel nicht zu stören.“ Ein solches Verfahren hätte aber die üble Eigenschaft, dass es das Gegentheil von dem bewirkt haben würde, was es beabsichtigt, denn dadurch, dass die Gesamtsumme die Zahl der Erstgeborenen wegliess, während die Partialsummen sie aufnahmen, würde erst recht zum Bewusstsein gebracht worden sein, was doch verhüllt werden sollte. — Auch steht die Zahl von nur 300 Erstgeborenen in einem allzugrossen Missverhältnisse zu der Gesamtzahl von 22,300; es würde dann auf 74 männliche Seelen nur eine Erstgeburt fallen.

Vergleichen wir die Zahl des Stammes Levi mit der der übrigen Stämme, so stellt sich ein auffallendes Missverhältniss heraus. Der schwächste unter allen Stämmen, Manasseh, zählte doch 32,200 Männer über 20 Jahren; die Zahl aller männlichen Seelen in diesem Stamme wird sich also wohl bis auf etwa 50,000 belaufen haben, während Levi nur 22,000 aufzählen kann. Wir nehmen dies Missverhältniss ganz einfach als ein Factum hin, ohne tiefere heilsgeschichtliche Gründe oder Beziehungen dafür aufzusuchen. Denn wenn Baumgarten sagt: „Die Bedeutung dieses Stammes liegt nicht in der Aeusserlichkeit, sondern in der Innerlichkeit“, so ist damit doch im Grunde nichts erklärt. Eher möchten wir an den Fluch in Gen. 49 denken, wenn nicht die Volksmenge des unter gleichem Fluche befindlichen Stammes Simeon uns dies verböte.

3. Dass alle Erstgeburt an Menschen und Vieh Jehovah geheiligt werden solle, war schon Exod. 13 geboten. Seit jener Nacht, in welcher der Würgengel Jehovah's an

den Häusern der Israeliten vorübergegangen war, sind alle Erstgeburten an Menschen und Vieh dem HErrn geheiligt und dessen Eigenthum (Num. 3, 12. 13). Jene konnten erst wieder sui juris und diese wieder disponibles Eigenthum ihrer Besitzer werden, wenn Jehovah eine Lösung gestattete und diese vollzogen wurde. Das geschah jetzt (Vs. 45). Anstatt der Ihm damals geweihten menschlichen Erstgeburten wählte Jehovah jetzt die Leviten und statt des Viehes das Vieh der Leviten. Zu den Leviten gehörten aber Aharon und seine Söhne nicht mehr; denn sie waren schon vorher ihrem Stamme entnommen und zum Priesterthum geweiht. Vielmehr werden gerade ihnen die Leviten zum Geschenke gegeben, damit dieselben ihnen dienen bei der Stiftshütte (Num. 3, 6—9 und 8, 19). Es stellt sich hier deutlich heraus, dass die in Ex. 13 gebotene Heiligung der Erstgeborenen gar nichts mit dem Priesterthum zu thun hat (§ 27, 5). Die Leviten werden ja nicht Priester, sondern Eigenthum der Priester; — und die Priester sind nicht statt der Erstgeborenen ins Priesterthum eingesetzt, sondern statt des ganzen Volkes, das nach Exod. 19, 6 zu einem Königreiche von Priestern berufen war, sich aber zu diesem Berufe noch nicht fähig und reif fühlte (Exod. 20, 19). — Bei der Substitution des Viehes der Leviten statt des erstgeborenen Viehes der ganzen Gemeinde wird es nicht so genau genommen, dass die Zahl der Individuen auf beiden Seiten einander genau entsprechen müsste. Wohl aber bei der Substitution der Leviten statt der erstgeborenen Söhne. Die Uebersahl von 273 Seelen, welche sich auf dieser Seite herausstellt, muss daher gelöst werden durch je fünf Sekel für die Person, die an das Heiligthum zu Gunsten der Priester entrichtet werden mussten (Vs. 50). Allein nicht bloss die damals vorhandenen Erstgeburten sollen dem HErrn geheiligt sein, sondern auch alle, die noch später geboren werden. Die Verpflichtung zur Lösung der Erstgeburten besteht also auch nach der Substitution der Leviten noch fort. Ueber sie werden in Num. 18, 14—18 die nöthigen Bestimmungen getroffen.

Es kann befremden, dass in einem Volke von 603,550 streitbaren Männern nur 2,273 Erstgeborne sich gefunden haben sollten. Denn wenn die Zahl der Männer von 20 Jahren und drüber 600,000 betrug, so können wir die Gesamtzahl aller männlichen Seelen zu mindestens 900,000 ansetzen; es kommt dann aber auf 42 Seelen nur ein Erstgeborener. Auf den ersten Blick erscheint dies als etwas geradezu Unglaubliches, wenn es scheint vorauszusetzen, dass in jeder Ehe durchschnittlich 42 Knaben geboren sein müssten. J. D. Michaelis (Mos. Recht. II, § 94) und Hävernick-Keil (Einl. I, 2, 424) halten daran auch fest, und wollen es begreiflich machen durch die unter den Israeliten herrschende Polygamie! Aber auch wenn wir uns entschliessen wollten, dies Unglaubliche zu glauben, so wäre doch damit die Schwierigkeit nicht gelöst; denn es steht ausser allem Zweifel, dass hier nicht die Erstgezeugten der Väter, sondern die Erstgeborenen der Mütter gemeint sind (3, 12). Bei der unzweideutigen Bestimmtheit dieser Stelle, welche ausdrücklich besagt: dass jede männliche Erstgeburt eines jeden Weibes (בְּלִבְכּוֹר פֶּטֶר בְּלִבְיָרָחָם) losgekauft werden müsse, und bei der hier wie sonst stets präcisierten Gleichstellung der Erstgeburt von Menschen und Vieh ist es eine nichtige Ausucht, wenn Keil (um die 42 Söhne in jeder Familie festhalten zu können?) behauptet, nur diejenigen Erstgeborenen, welche es zugleich von väterlicher wie von mütterlicher Seite waren, seien loszukaufende Erstgeburten gewesen. Aus der unzweideutigen Bestimmtheit dieser Stelle (Num. 3, 12), und nicht umgekehrt, muss der unbestimmtere Ausdruck in Exod. 22, 28 und 34, 20 erklärt werden, wo es auch an und für sich schon ein unberechtigtes Pressen des Ausdruckes ist, wenn Keil aus dem בְּכֹר בְּגִיךָ folgert, dass auch in polygamischen Familien immer nur eine einzige loszukaufende Erst-

geburt habe sein können. Anders verhielt es sich freilich nach Deut. 21, 15—17 mit der erbrechtlichen Erstgeburt. Wie bei der der Loskaufung zu unterziehenden Erstgeburt nach Exod. 3, 12 nur einseitig das פֶּטֶר רָחֵם, so kam bei der zum doppelten Erbtheil berechtigten Erstgeburt nach Deut. 21, 17 nur einseitig das רִאשִׁית אֵנֶל (vgl. auch Gen. 49, 3) d. h. der Vorrang der Zeugung, in Betracht. — Ist dies aber die richtige Auffassung der Verhältnisse, dann dient das Herbeiziehen der Polygamie begreiflich nur dazu, die Schwierigkeit bis ins Colossale zu steigern. Wir müssen also sehen, ob nicht andre Mittel vorhanden sind, die Thatsache, dass unter 42 Seelen durchschnittlich nur eine einzige Erstgeburt gefunden wurde, begreiflich zu machen. Solche sind in hinlänglicher Geltung vorhanden. Wir rechnen dahin 1) die grosse Fruchtbarkeit der israelitischen Weiber, welche auf einen Erstgeborenen meist noch eine lange Reihe Nachgeborener folgen liess; 2) der stets (auch in Num. 3, 12) wiederkehrende Ausdruck: Alle Erstgeburt, welche die Mutter bricht (בְּלִ-בְּכוֹר פֶּטֶר בְּלִ-רָחֵם), berechtigt zunächst zu der Annahme, dass die väterliche Erstgeburt, die nicht zugleich mütterliche Erstgeburt war, nicht mitgezählt wurde, dann aber auch zu der viel weiter greifenden Annahme, dass, wenn eine Frau zuerst eine Tochter geboren hatte, die später geborenen Söhne gar nicht mehr hierher gezogen werden konnten. Die statistischen Tabellen zeigen aber, dass weibliche Erstgeburten ebenso häufig, ja meist noch häufiger sind, als männliche; — 3) alle Erstgeborenen, die schon selbst Familienväter waren, galten nicht mehr als zu lösende Erstgeburten, sondern nur ihre erstgeborenen Söhne. Bringen wir dies letztgenannte Argument in Anwendung, so haben wir die Erstgeborenen (bei den im Orient üblichen frühen Heirathen) nur in der Generation der Ein- bis Fünfzehn- oder Sechszehnjährigen zu suchen. Dann gestaltet sich das Verhältniss aber schon wesentlich anders. Bei einer Volkszahl von 600,000 Männern über 20 Jahren werden wir etwa 200,000 unter 15 Jahren annehmen können; dann würde bei der Gesamtzahl von 22,273 Erstgeburten sich das Verhältniss so stellen, dass etwa auf 9 männliche Geburten eine Erstgeburt falle. Dies Verhältniss muss aber nach dem unter Nr. 2 angeführten Grunde noch auf die Hälfte herabgesetzt werden. Wir hätten dann für einen jeden Familienvater durchschnittlich 4—5 Söhne oder 9 Kinder, was bei der Fruchtbarkeit hebräischer Ehen durchaus nichts Befremdendes hat. — Einen ganz andern und eigenthümlichen Weg schlägt M. Baumgarten (I, 2 p. 264) zur Beseitigung der Schwierigkeit ein. Er glaubt sich durch Lev. 27, 6 berechtigt zu der Annahme, dass hier nur die Erstgeborenen gezählt seien, welche in den Ehen der letzten sechs Jahre gezeugt waren. Die angeführte Stelle bestimmt nämlich die Lösegelder bei freiwilligen Personengelüben, und setzt für einen Knaben des Alters von einem Monat bis fünf Jahren (ebenso viel wie hier für die Lösung der Erstgeburten nämlich) 5 Sekel als Lösegeld fest, während das Lösegeld für das Alter von 20—60 Jahren schon fünfzig Sekel beträgt. Aber Num. 3, 40 heisst es: „Mustre alle männlichen Erstgeborenen von einem Monat und drüber.“ Wäre nun irgend eine Jahresgrenze als terminus ad quem für die Zuziehung der Mustrung in Anwendung gebracht worden, so hätte diese unfehlbar hier angegeben werden müssen. Es ist aber nichts davon zu finden. Und wie in aller Welt könnte sich eine solche willkürliche und beziehungslose Begrenzung begründen oder erklären lassen? Wenn aber Baumgarten seine Ansicht dadurch noch zu stützen meint, dass alle israelitischen Erstgeborenen, welche in Aegypten am Genuss des Passahlammes Theil genommen, eben dadurch bereits thatsächlich gelöst seien, — so entbehrt diese Behauptung allen und jeden Grundes in der Urkunde. Und warum sollten denn auch drei- oder vierjährige Knaben damals vom

Passahlamme nicht mitgegessen haben, und dadurch ebenfalls thatsächlich gelöst worden sein?

Dass bei der Zählung der Erstgeburten nur die Knaben, die bereits einen Monat alt waren, nicht aber die jüngern, mitgezählt wurden, hat seinen Grund darin, dass nach den gesetzlichen Bestimmungen die Lösung zu Anfang des zweiten Monats stattfinden sollte.

4. Bei der hier vorgeschriebenen Ordnung des Lagers war es auf zweierlei vornehmlich abgesehen, einmal, dass die Wohnung Jehovah's möglichst den Mittelpunkt des ganzen Lagers einnahm, und dann, dass zunächst die Priester und Leviten, nach ihnen die übrigen Stämme sich in Quadratform um die Stiftshütte herum lagerten. Beide Bestimmungen haben offenbar symbolische Dignität; die erstere versinnbildlicht das Wohnen Jehovah's inmitten seines Volkes, die zweite stellt (durch die Orientirung nach den vier Weltgegenden und durch den quadratischen Zusammenschluss, den sie gewährt) das Lager als einen Mikrokosmos dar. Es versteht sich aber wohl von selbst, dass die streng quadratische Form nicht an allen Lagerungsplätzen eingehalten werden konnte, vielmehr häufig durch die Ungunst des Terrains beeinträchtigt werden musste. In solchen Fällen kam es also nur darauf an, die vorgeschriebene Form des Lagers so weit herzustellen, wie eben das Terrain es zuliess. Eine der Vorschrift vollkommen entsprechende Einrichtung des Lagers war nur auf einer weiten, ausgedehnten Fläche möglich.

5. Die Thätigkeit der Priester beim Aufbruche wird dahin bestimmt, dass sie die Geräthe des Heiligthums sorgfältig in Decken einhüllen und zum Transporte bereit machen, — ein Geschäft, das ihnen selbst vorbehalten bleiben musste, da Niemand anders als sie das Heiligthum betreten und, was darinnen war, schauen durfte. Dem Geschlechte der Kehatiten, dem Moseh und Aharon selbst angehörten, und zu dessen Fürsten Eleasar, der Sohn Aharons, ernannt war, lag es ob als den Nächstheiligen, das heilige Geräthe und zwar wegen seiner Heiligkeit auf ihren eigenen Schultern zu transportiren. Die Gerschoniten sollen die zum Heiligthum gehörigen Zeugstoffe, Umhänge, Decken, Tapeten u. dgl. besorgen, die Merariten die Bretter, Riegel und Säulen (vgl. § 58, 1).

6. Nach Num. 2, 17 und 10, 21 wurde die Wohnung und ihr Geräthe in der Mitte des Zuges von den Kehatiten getragen. Aus Num. 10, 33 ergibt sich aber (vgl. Jos. 3, 3. 6), dass die Bundeslade getrennt vom Heiligthum an der Spitze des ganzen Zuges vorangetragen wurde. Bedingt war dies durch das Verhältniss der Wolken- und Feuerssäule zur Bundeslade. Der Deckel der Bundeslade, die Kapporet, ist nämlich der Thron Jehovah's, dessen Repräsentation die Wolkensäule ist. Da nun diese als Führer und Wegweiser voranziehen sollte, so war dadurch auch die Stellung der Bundeslade beim Zuge bedingt.

7. Ueber die Hergehörigkeit der in Num. 5. 6 gegebenen Gebote vgl. Ranke's Untersuchungen III, 138 ff.

§ 58. (Num. 7. 8.) — Die Fürsten der Stämme bringen nun ihre Geschenke für das Heiligthum dar, jeder einen Ochsen und je zwei einen Wagen zum Fortschaffen des Heiligthums bei dem bevorstehenden Aufbruch, und zur Weihe des Brandopferaltars jeder eine silberne Schlüssel im Werthe von 130 Sekeln und eine silberne Schaale siebenzig Sekel schwer, beide gefüllt mit Mehl und mit Oel begossen zum Speiseopfer, ferner einen goldnen Becher im Gewicht von 10 Sekeln, gefüllt mit Rauchwerk, end-

lich einen Stier, einen Widder und ein Lamm zum Brandopfer, einen Ziegenbock zum Sündopfer, zwei Rinder, fünf Böcke, fünf Widder und fünf Lämmer zum Dankopfer. An jedem Tage brachte nur Einer der Fürsten seine Gaben und Opfer dar; Nahesson, der Fürst des Stammes Judah, begann den Reigen ¹). Es waren freiwillige Gaben, durch welche die Fürsten der Gemeinde ihren Eifer für die Wohnung Jehovah's bethätigten, und auch ihrerseits als Repräsentanten der Gemeinde die durch Moseh und Aharon (als Repräsentanten Gottes) schon geweihte Stätte weihten. Hieran schliesst sich dann die Bestallung der Leviten zum Dienste des Heiligthums statt der Erstgeborenen der ganzen Gemeinde (§ 57, 3) an. Zu diesem Behufe wird den Leviten anbefohlen, sich am ganzen Leibe zu scheeren, ihre Kleider zu waschen und Opfer zu ihrer Entsündigung darzubringen. Zum Zeichen, dass sie als Substituten der Gemeinde dem Heiligthum übergeben werden, legen ihnen die Aeltesten die Hände auf; dann werden sie durch Moseh und Aharon vor Jehovah, wahrscheinlich im Vorhofe des Heiligthums, gewebt, d. h. nach den vier Weltgegenden hin und her geführt, um ihre Zubehörigkeit zu dieser Stätte, in deren Dienst von nun an ihr ganzes Leben aufgehen soll, zu bezeichnen ²).

1. Mit Berufung auf das צִדְקָה in Vs. 1 und Vs. 10 hat die Kritik decretirt, dass Num. 10 ein am unrechten Platze untergebrachtes Stück sei, dessen rechtmässige Stelle vielmehr gleich nach der Errichtung und Einweihung des Heiligthums hinter Ex. 40, 16 zu suchen sei. Ranke (II, 146) bemerkt dazu: „Es wäre doch Schade um einen Abschnitt, der uns einen so schönen Blick in die sinaitische Geschichte eröffnet. Nach so ausserordentlichen Thaten Jehovah's, die sich fast sämmtlich sogleich als Thaten der Gnade erkennen lassen, möchte man einmal von Seiten des Volkes ein Zeichen dankbarer Anerkennung, froher Hingebung sehen. Grossentheils freiwillige Gaben waren es, von welchen das Heiligthum erbaut wurde. Aber wie weit war die Offenbarung seitdem fortgeschritten! Es gewährt eine eigene Befriedigung, in gegenwärtigem Abschnitte den Reichthum von Geschenken zu sehen, den sämmtliche Fürsten der Stämme dem Heiligthume darbrachten. Zwölf Tage nacheinander brachten die Fürsten, jeder an seinem bestimmten Tage, Geschenke und Opfer dar, die bei Allen genau dieselben waren, als hätte jeder Stamm hiermit bezeugen wollen, dass er gleichen Antheil am Heiligthum habe, wie die übrigen. In das Gesetzbuch aufgenommen waren diese Gaben für die spätern Generationen zugleich eine Ermunrung, den Vätern in willigem Dienste am Hause Jehovah's nachzufolgen.“ — Schon früher hatte die Gemeinde zwar in überreicher Fülle freiwillige Gaben für die Erbauung der Wohnung Jehovah's und ihrer Geräthe dargebracht (§ 53), aber das Volk hatte dies in Folge der Aufforderung Moseh's und des Gebotes Jehovah's gethan (Ex. 25, 2; 35, 5); und wenn auch Niemand zu dieser Beisteuer genöthigt wurde, so war doch die Freiwilligkeit der Gabe durch die Aufforderung dazu bedingt gewesen. Nach solchen Gnadenerweisungen Jehovah's erwarten wir allerdings eine Aeusserung der Dankbarkeit in unbedingt freiwilliger Darbringung, zu der keinerlei Aufforderung und Andeutung nöthig ist, als allein der Trieb des eigenen Herzens. Unsre

Erwartung täuscht uns nicht; die Fürsten der Gemeinde entsprechen ihr. Dass diese Dankesäusserung hier gerade am Platze war, wird Niemand bestreiten können. An eine Schenkung von Wagen und Zugvieh konnte überhaupt erst jetzt gedacht werden, wo zuerst der Gedanke an den bevorstehenden Aufbruch angeregt worden war. Aber auch die 12tägigen Opfer und Gaben zur Weihe des Altars fanden erst jetzt ihre angemessene Stelle. Jede frühere derartige Anerbietung oder Darbringung würde als unbefugte und tadelnswerthe Anmaassung erschienen sein. So lange Jehovah noch Anordnungen und Gebote über die Einrichtung des Heiligthums und des darin zu haltenden Gottesdienstes erliess, wäre es unziemliche und unbescheidene Voreiligkeit und Zudringlichkeit gewesen, seinen Bestimmungen durch eigenes Werk vorzugreifen. — Was aber die Berufung auf das בַּיִּים betrifft, so hat diese in der That nicht viel auf sich, denn schon der Umstand, dass die Darbringung zwölf ganze Tage in Anspruch nahm, zeigt, dass dieser Ausdruck nicht so buchstäblich gepresst werden darf. Wir werden daher Baumgarten beistimmen können, wenn er sagt: „Das Verhältniss des בַּיִּים zu dem Folgenden ist dies, dass die Darbringung ihrem innern Grunde nach an jenem Tage der Weihe (durch Moseh) ihren Anfang nimmt, insofern das geweihte und mit der Herrlichkeit Jehovah's erfüllte Heiligthum die Freude Israels an demselben geweckt, und die Willigkeit, dasselbe zu ehren, hervorgerufen hat.“ Ueber das Verhältniss der beiderseitigen Weihungen sagt derselbe Ausleger: „Die erste Weihe, welche der Altar durch die Salbung Moseh's erhielt, erweckte in Israel den Gedanken, diese Stelle auch seinerseits weihen zu wollen, und dieser Gedanke kam zur Ausführung, als die Gemeinde zum Lager Gottes organisirt war.“ Die rühmliche Selbstbeschränkung und Selbstbescheidung, die wir oben darin fanden, dass die Fürsten mit der Darbringung ihrer Gaben die Vollendung und den Abschluss aller Anordnungen Jehovah's betreffs des Heiligthums abwarteten, zeigt sich auch in nicht minder anerkennenswerther Weise darin, dass sie bloss eine Weihung des Brandopferaltars durch ihre Darbringungen in Anspruch nehmen, nicht aber eine gleiche Weihung der Geräthe des innern Heiligthums, als welche dem priesterlichen Dienste ausschliesslich vorbehalten sind, während der Brandopferaltar die Stätte ist, wo ein jedes Glied der Gemeinde seine Gaben zu Jehovah darbringen kann. —

Die von den Fürsten dargebrachten sechs Wagen mit den zugehörigen zwölf Rindern fallen, da sie für die Fortschaffung des Heiligthums bestimmt sind, natürlich den Leviten zu, und werden unter dieselben nach Maassgabe ihrer Dienstverpflichtung beim Transporte vertheilt. Die Kehatiten gehen dabei leer aus, weil das, was sie zu transportiren haben, der grössern Heiligkeit wegen, nur auf den Schultern getragen werden darf. Die Gerschoniten erhalten zwei Wagen und vier Rinder, die Merariten dagegen, welchen die Fortschaffung der schwersten und massenhaftesten Bestandtheile obliegt, vier Wagen und acht Rinder (vgl. § 57, 5).

2. Ueber die Ceremonien bei der Substitution und Einweihung der Leviten wird bei der systematischen Darlegung des Gottesdienstes Näheres beigebracht werden. — Ueber die Verordnungen in Num. 8, 1—4 vgl. Ranke II, 153 ff. — Auch in Betreff des scheinbaren Widerspruchs zwischen Num. 8, 24 ff. und Num. 4, 3 etc., wo an der einen Stelle das Dienstalter der Leviten vom 25—50., an der andern aber vom 30—50. Lebensjahre festgestellt zu sein scheint, verweise ich auf die zweite Abtheilung dieses Bandes. Vgl. indess Ranke, Unterr. II, 158 ff., und Hengstenberg, Beitr. III, 391 ff., Keil, Lebrb. d. hist. krit. Einl. S. 91.

§ 59. (Num. 9, 1—10, 10.) — Unter solchen Veranstaltungen war der Jahrestag des Auszuges aus Aegypten herangekommen. Der Mahnung Moseh's zufolge feiert daher die Gemeinde zum erstenmale das Gedächtnissfest des Passah's in gesetzlicher Weise ¹⁾. Etliche Männer aber in der Gemeinde, die zu dieser Zeit gerade über einem Todten sich verunreinigt hatten, und darum zum Mitgenusse des Passahlammes nicht zugelassen werden konnten, bringen ihre schmerzliche Klage über diese unverschuldete Ausschliessung vor Moseh. Das giebt Veranlassung zu der gesetzlichen Bestimmung, dass Allen, die aus einem solchen unverschuldeten Grunde an der rechtzeitigen Passahfeier verhindert werden, gestattet sein solle, eine Nachfeier desselben am vierzehnten Tage des zweiten Monats zu veranstalten. — Schliesslich erhalten wir dann noch Kunde über die Signale, durch welche die bevorstehende Reise geregelt werden soll ²⁾.

1. Es ist nicht ohne Schwierigkeit, sich den Vorgang bei dieser ersten Gedächtnissfeier des Passah's zu veranschaulichen. Diese Schwierigkeit resultirt namentlich aus der geringen Anzahl der dazu verwendbaren Priester. Denn nach dem Tode Nadab's und Abihu's waren ihrer nur noch drei, nämlich Aharon, Eleasar und Itamar. Nehmen wir nun an, dass, wie Deut. 16, 2. 5. 6 (vgl. Exod. 23, 17) gebietet, alle Passahlämmer beim Heiligthum geschlachtet werden sollten, berücksichtigen wir ferner, dass für die Zeit der Schlachtung nur wenige Stunden angesetzt waren (§ 26, 3), und dass wenigstens die Blutsprengung nach den sonst geltenden Opfergesetzen nur von den Priestern verrichtet werden durfte, so möchte die zu Gebote stehende Anzahl von Priestern schwerlich als ausreichend angesehen werden können. Denn setzen wir die Gesamtmasse des Volkes zu etwa zwei Millionen Seelen an, und rechnen durchschnittlich auf je 15—20 ein Lamm (nach Ex. 12, 4), so mussten doch 100 bis 140,000 Lämmer geschlachtet und deren Blut an den Altar gesprengt werden, wozu gewiss weder die Zeit noch das priesterliche Personal ausreichte. — Aber sind denn jene Voraussetzungen auch berechtigt? — Es ist nirgends gesagt, dass bei dieser ersten Gedächtnissfeier des Auszuges die Lämmer beim Heiligthum geschlachtet und nirgends, dass ihr Blut an den Altar gesprengt worden sei oder werden sollte, nirgends, dass die Thätigkeit der Priester dabei in Anspruch genommen worden sei. Giebt uns nun dies Schweigen das Recht, eine solche Bethheiligung der Priester ganz zu läugnen? Ex. 23, 17 gebietet, dass zum jährlichen Passahfeste alle Mannsbilder in Israel vor dem Angesichte Jehovah's erscheinen sollten, Deut. 16, 2. 5. 6 verbietet, die Passahlämmer irgendwo anders zu schlachten, als an dem Orte, welchen Jehovah erwählen werde, dass sein Name daselbst wohne, und nach 2 Chron. 30, 16; 35, 11 wurde, was im Pentateuche nirgends ausdrücklich anbefohlen ist, das Blut aller Passahlämmer durch die Priester an den Altar gesprengt. Da ist nun allerdings noch sehr zu bezweifeln, ob alle diese Bestimmungen auch schon bei der sinaitischen Passahfeier galten. Exod. 23, 17 und Deut. 16, 2. 5. 6 beziehen sich ausdrücklich auf die Zeit, wo Israel in den Städten des verheissenen Landes zerstreut und entfernt vom Heiligthum wohnen wird, und die Stellen der Chronik handeln von den Zeiten der letzten Könige vor dem Untergange des Reiches Judah. Wir könnten nun auf Grund dieser Thatfachen annehmen, dass die Schlachtung der Lämmer beim Heiligthum erst nach der Besitznahme des heiligen Landes, und die priesterliche Blutsprengung

vielleicht noch viel später erst eingeführt worden sei. Aber dagegen erheben sich doch nicht ganz ungewichtige Bedenken. Denn sollte die Schlachtung zur Zeit Josua's beim Heiligthum stattfinden, so sieht man nicht ein, warum dasselbe nicht auch schon zur Zeit Moseh's, als bereits das Heiligthum errichtet und der Dienst an demselben in Gang gebracht war, hätte stattfinden können; — und wenn das Lamm beim Heiligthum geschlachtet werden musste, so erscheint es als etwas sich von selbst Verstehendes, dass eine Blutsprengung (und zwar, nach aller sonstigen Analogie, durch Priesterhände) damit verbunden war, weil sonst jenes bedeutungslos wäre.

Doch sehen wir die Hauptstelle Deut. 16 noch einmal und genauer an. Wir haben sie, verleitet durch die spätere Praxis, im Vorigen so verstanden, als ob sie anordne, die Passahlämmer im Vorhofe der Stiftshütte zu schlachten. Davon aber steht, wie wir jetzt sehen, kein Wort da. Es heisst: „Du kannst das Passah nicht schlachten in einer deiner Städte, welche Jehovah dir geben wird, sondern du sollst es schlachten an dem Orte, den Jehovah erwählen wird, seinen Namen dahin zu legen.“ Dieser Ort ist nicht die Stiftshütte, und nicht der Vorhof der Stiftshütte, sondern die Stadt (oder das Lager), in deren Mitte die Stiftshütte errichtet ist. Die gebotene Wallfahrt zu diesem Orte war bedingt durch die Entfernung der Städte des Landes, in welchem Israel wohnt. Durch diese Wallfahrt aller männlichen Israeliten nach der Stadt des Heiligthums sollte wenigstens dreimal im Jahre der frühere Zustand, wo ganz Israel in der unmittelbaren Nähe des Heiligthums lebte und wohnte, wiederhergestellt werden. Es war also keine Verletzung der Vorschrift in Deut. 16, wenn jede Familie ihr Lamm im eigenen Hause oder Zelte schlachtete; auch eine solche Schlachtung geschah beim Heiligthum, denn das Lager, das die Stiftshütte von allen Seiten ebenso wie der Vorhof, nur in erweitertem Umfange, umgiebt, oder die Stadt, in deren Mitte die Stiftshütte errichtet wird, ist gleichsam ein zweiter, grösserer Vorhof, der ebenfalls, wenn auch nicht in so gesteigertem Maasse wie jener, heilig ist; — musste ja doch alles Unreine aus dem Lager entfernt werden. — Diesen zweiten, grössern Vorhof für die Schlachtung der Passahlämmer zu bestimmen, forderte aber gebietrisch schon die grosse Anzahl derselben; denn wie hätten mehr als hunderttausend Lämmer fast gleichzeitig in einem Raume von etwa 4600 Quadratellen (mehr umfasste der eigentliche Vorhof nicht) geschlachtet werden können? Wir müssen demnach annehmen, dass das mosaische Gesetz die Schlachtung des Passahlammes in der eigenen Wohnung, wenn dieselbe nur innerhalb des Lagers oder der Stadt lag, wo die Stiftshütte errichtet war, gestattete. Der dazu nöthigende Grund fiel bei der Erbauung des Tempels, dessen Vorhöfe ungleich grössern Spielraum boten, weg, und seitdem mag die in 2 Chron. 30 u. 35 vorliegende Sitte, alle Passahlämmer nur beim Tempel zu schlachten, Eingang gefunden haben.

Aber eine noch grössere Schwierigkeit liegt in der voraussätzlich durch die Priester zu verrichtenden Blutsprengung. Wie verhielt es sich damit? — Bei der Einsetzung des Passahmahles war geboten, das Blut des Lammes an die Thürpfosten des betreffenden Hauses zu streichen (Ex. 12, 7). Diese Bestimmung ist nirgends ausdrücklich aufgehoben oder geändert. Dennoch glauben wir, dass sachgemäss und als sich von selbst verstehend seit der Errichtung des Heiligthums an Stelle des Bestreichens der Thürpfosten die Sprengung an den Altar eintrat, wie diese Sitte auch thatsächlich in der Chronik vorliegt. Aber die exceptionelle Stellung des Passahopfers berechtigt auch zu der Annahme, dass bei diesem Opfer, ebenso wie bei seiner ersten Einsetzung, jeder Familienvater berechtigt war, die Manipulation mit dem Blute selbst vorzunehmen. Sonst würden wir vielleicht doch wohl an unserer Stelle (Num. 9) irgend eine Andeutung von der Mitwirkung der Priester lesen.

Ueberhaupt ist es wohl festzuhalten, worauf auch manches Andre führt, dass beim Passahopfer der priesterliche Beruf, zu dem nach Ex. 19, 6 ganz Israel ursprünglich berufen war, ausnahmsweise in Geltung geblieben sei, zur Erinnerung an den Beruf, dem es im Bewusstsein seiner Schwäche freiwillig entsagt hatte (Ex. 20, 19), dessen Verwirklichung aber nur aufgeschoben, nicht aufgehoben ist, zu dessen vollem Besitz es dennoch dereinst heranreifen soll. Die äussere Berechtigung, beim Passahopfer noch ausnahmsweise priesterliche Function zu üben, könnte man darin begründet finden, dass das Passahopfer zu einer Zeit eingesetzt war, wo Exod. 20, 19 noch nicht gesprochen, d. h. wo die Suspension des priesterlichen Berufes noch nicht erbeten und ertheilt war. — Wenn aber allerdings die angezogenen Stellen der Chronik bezeugen, dass die spätere Praxis die Blutsprengung auch beim Passahopfer den Priestern vorbehielt, so mag auch dies eine der vielfachen Modificationen sein, welche der Bau des Tempels in den Cultus brachte.

2. Die Signale für die Regelung des Aufbruchs und der Reise sind zweierlei Art, theils nämlich von Jehovah, theils von Moseh oder den Priestern ausgehend. Erstes gab sich durch die verschiedenen Stellungen der Wolken- und Feuersäule kund. Diese hatte sich bei der Einweihung des Heiligthums auf dasselbe niedergelassen (Ex. 40, 34 ff.). Wenn nun die Wolke sich erhob von dem Zelte, so galt dies als ein Signal von Seiten Jehovah's zum Aufbruche; liess sie sich aber wieder irgendwo nieder, so sah man darin die Aufforderung an diesem Orte zu lagern. Da dieses Signal aber nur mit dem Auge wahrgenommen wurde, und daher auch von Manchem übersehen werden konnte, so tritt zu seiner Ergänzung noch ein auf das Gehör einwirkendes und von Moseh oder den Priestern, als den Mittlern zwischen der Schechinah und dem Volke, ausgehendes Signal ein. Moseh hat nämlich auf Jehovah's Befehl zwei silberne Trompeten (צִלְצִרִים) anfertigen lassen. Wird in beide Trompeten gestossen (תִּקַּע), so soll dies ein Zeichen sein für die ganze Gemeinde (d. h. wohl alle Aeltesten), sich bei der Stiftshütte zu versammeln; wird nur in eine von beiden gestossen, so gilt dies als eine Aufforderung bloss an die (zwölf) Fürsten der Gemeinde, bei der Stiftshütte zusammenzukommen; wird endlich in beiden Lärm geblasen (תִּקַּע תְּרִיעָה), so ist das ein Zeichen zum Aufbruch für die ganze Gemeinde. Beim ersten Lärmblasen sollen die Zelte auf der Ostseite der Stiftshütte aufbrechen, beim zweiten die auf der Südseite u. s. w. (§ 57).

Zweiter Abschnitt.

Israel in der Wüste Paran.

Geographische Orientirung.

Vgl. J. Rowlands im Anhang zu G. Williams the holy city p. 488 ff. — Fr. Tuch Bemerkungen zu Gen. 14; in d. Zeitschr. d. deutsch-morgenl. Gesellsch. Bd. I H. II S. 160 ff. (besonders S. 169 ff.). — W. Fries, ü. d. Lage von Kades und den hiemit zusammenhängenden Theil d. Gesch. Israels in d. Wüste. In d. theol. Studd. u. Krit. 1854, I S. 50—90. — Rabbi J. Schwarz (in Jerusalem), d. heil. Land. Frkf. 1852. S. 347 ff. — Ferner die vor § 38 angeführten Werke von K. v. Raumer, Robinson, Laborde, K. Ritter und Völter. — Ritter hat ausserdem in Piper's evang. Kalender 1854, p. 41—55 einen kleinen Aufsatz veröffentlicht: Die Wandrung des Volkes Israel durch die Wüste zum Jordan.

§ 60. Die Begrenzung der biblischen Wüste Paran stimmt im Allgemeinen überein mit den Grenzen, welche die heutigen Beduinen der entsprechenden Wüste et-Tih (§ 4) anweisen. Sie umschliesst das zwischen Aegypten, Palästina und dem Gebirge Seir liegende Wüstenplateau, welches im Süden durch das Randgebirge et-Tih von der sinaitischen Halbinsel (im engern Sinne) abgeschnitten ist. Nach allen Seiten hin ist diese ausgedehnte, wüste Hochebene von einem tiefer liegenden Wüstensaume umgeben: die Wüste Dschifar (oder Schur) trennt sie im Westen vom ägyptischen Gebiete (§ 39, 5), im Südwesten, jenseits des Randgebirges er-Rahah, vom heroopolitanischen Meerbusen und im Nordwesten vom mittelländischen Meere. Im Norden wird sie durch das breite Thal Murreh (oder die Wüste Zin, § 63, 1) vom Amoritergebirge als dem südlichen Abfall des palästinensischen Hochlandes abgeschnitten; im Osten fällt sie jählings in die Arabah ab, die sie von dem Edomitergebirge Seir trennt; und im Süden jenseits des Randgebirges et-Tih erstreckt sich die sandige Wüstenebene er-Ramleh, aus welcher sich demnächst die Vorberge des Serbâl-

und Sinaigebirges erheben. Für jene weite Ausdehnung der Wüste Paran bietet das alte Testament unzweifelhafte Zeugnisse.

1. Das Verdienst, den alttestamentlichen Begriff der Wüste Paran zuerst völlig ins Klare gebracht zu haben, hat sich Tuch durch seine treffliche Abhandlung l. c. erworben. — Schon die natürliche Beschaffenheit der Wüste zwischen Aegypten, Palästina und Edom musste dazu führen, sie als ein Ganzes anzusehen und sie mit einem einheitlichen Namen zu benennen. Das ist denn auch in alter wie in neuer Zeit geschehen. Dass sie zwischen Edom, Midian und Aegypten lag, ergibt sich aus 1 Kön. 11, 18. Ihre nördliche Ausdehnung bis an die Südgrenzen Palästina's ist durch eine Menge von Stellen bezeugt (Gen. 21, 21 vgl. Vs. 14; Num. 13, 4. 18. 27 etc.). Ihre südöstliche Ausdehnung bis zum aelanitischen Meerbusen ergibt sich aus Gen. 14, 6, wonach der Erobrungszug Kedor-Laomer's, das Gebirge Seir auf dessen Ostseite von Norden nach Süden durchziehend, bis nach יֵל פָּאֵרָן kommt, dann sich umwendet und auf der Westseite des Gebirges Seir in nördlicher Richtung nach Kadesch (an der Südgrenze Palästina's) zieht. Dies El-Paran (= Therebinthenhain von Paran) kann, wie Tuch p. 170 erwiesen, nichts anders sein als das alte Elat (אֵילִת) oder Aileh an der Nordspitze des nach ihm genannten aelanitischen Meerbusens (1 Kön. 9, 26), welches die eigentliche Pforte zum peträischen Arabien bildet, und als solche hier durch den Zusatz Paran charakterisirt wird. Eben deshalb wird auch dieser Ort als „am Eingange der Wüste liegend“ (עַל-הַמִּדְבָּר) bezeichnet. Auch der Zug der Israeliten vom Sinai nach der Südgrenze Palästina's, der sie schon nach drei Tagereisen in die Wüste Paran bringt (Num. 10, 12. 33), und an seinem Ziele ebenfalls noch in der Wüste Paran sich befindet (Num. 13, 1. 4. 27), bezeugt die angegebene Ausdehnung von Norden nach Süden. Das Randgebirge et-Tih, welches dicht an der Westküste des aelanitischen Meerbusens mit dem Räs Um Haiyeh beginnt, sich ununterbrochen in einem Bogen bis in die Nähe des Meerbusens von Suez zieht, bezeichnet mit der sich ihm hier anschliessenden und der Küste dieses Meerbusens parallel laufenden Bergkette Dsch. er-Rahah um so unzweifelhafter die südliche und südwestliche Grenzlinie der Wüste Paran, als die von diesem Gebirgsbogen eingeschlossene Hochebene allenthalben einen und denselben Charakter trägt. Allerdings wird die Wüste et-Tih durch den Dschebel el-Oedschmed und den grossen Wady el-Arisch ihrer ganzen Ausdehnung nach von Norden nach Süden in zwei Hälften getheilt, aber dass auch die westliche Hälfte noch, ebenso wie heut zu Tage zur Wüste et-Tih, so damals zur Wüste Paran mit gerechnet wurde, ergibt sich aus dem Verhältniss, in welches die Wüste Paran zur Wüste Schur und zu Aegypten (Gen. 16, 14; 20, 1; 21, 21; 25, 18) sowie zum Lande der Amalekiter (Gen. 14, 7) gestellt ist. Dass die Arabah ihre östliche Grenze bildete, ergibt sich aus Gen. 14, 6 und aus Deut. 1, 1.

2. So scharf auch die Wüste et-Tih durch das Randgebirge et-Tih im Süden abgeschnitten ist, so kann es doch fraglich erscheinen, ob die alte Wüste Paran sich doch nicht noch weiter nach Süden hin, bis unmitttelbar zu den Vorbergen des Sinai und Serbäl, also mit Einschluss der heutigen Wüste er-Ramleh, erstreckt habe. Zweierlei könnte dafür geltend gemacht werden. Einmal der Name des Wady Feiran, der sich nördlich um das Serbälgebirge herumzieht (§ 42, 3). In diesem überaus fruchtbaren Thale befinden sich noch jetzt die Ruinen einer ehemals bedeutenden Stadt Pharan. Aber trotz der Namensgleichheit werden wir bei der scharf ausgeprägten Naturgrenze des Dsch. et-Tih die Grenzen der Wüste Paran nicht so weit nach Süden hin ausdehnen

dürfen und noch viel weniger mit Raumer (Zug d. Isr. S. 38) zwei gleichnamige Wüsten Paran diesseits und jenseits des Randgebirges et-Tih im biblischen Sprachgebrauche annehmen dürfen. In der 3. Aufl. seiner Geographie von Palästina hat indess auch Raumer (S. 444) diese Ansicht zurückgenommen.

3. Die zweite Stelle, die man für eine südlichere Ausdehnung der Wüste Paran geltend machen könnte, ist Num. 10, 12: „Die Kinder Israel zogen aus der Wüste Sinai und die Wolke liess sich nieder in der Wüste Paran.“ Darnach fiel schon die erste Station vom Sinai (die Brandstätte = Lustgräber), welche nach drei Tagereisen erreicht wurde (Num. 10, 33), in die Wüste Paran. Nun aber scheint Num. 13, 1 („Das Volk brach auf von Chazerot und lagerte sich in der Wüste Paran“) erst die dritte Station vom Sinai aus den Schauplatz in die Wüste Paran zu verlegen. Tuch (l. c. 177) vereinigt beide Angaben in der Weise, dass er sie auf zwei Verfasser, die beide dasselbe Ziel im Auge haben (nämlich die Nordgrenze der Wüste Paran) zurückführt: „Der ältere Erzähler übergeht eine Reihe einzelner Stationsorte, wogegen der ergänzende spätere Berichterstatter C. 12, 16 nachbringt, dass die Gemeinde von Chazerot mit Uebersteigung des Gebirgskammes nach Paran gelangt sei.“ Aehnlich Ranke (II, 198 f.) und Hengstenberg (Bileam S. 222), — nur dass sie nichts desto weniger die Einheit der Abfassung beider Stellen festhalten: „Ehe der Zug im Einzelnen beschrieben wird (von C. 10, 33 an), giebt der Autor schon in dem einleitenden Abschnitte bei C. 10, 12 das Ziel desselben an: die Wüste Paran an den Grenzen des verheissenen Landes“ (Ranke). „Nach der Angabe des terminus a quo (Sinai) und des terminus ad quem (Paran) folgt der Reisebericht: Brandstätte, Lustgräber, Chazerot, Wüste Paran“ (Hengst.). Diese Auskunft erscheint uns als gezwungen. Der natürliche Fortschritt des Berichtes in K. 10 nöthigt dazu, Vs. 12 auf die erste Lagerstätte zu beziehen. Was in Vs. 12 ausgesagt war, wird in Vs. 33, nach Voranschickung einiger Zwischenbemerkungen, wieder aufgenommen und weiter ausgeführt. Wir bleiben daher bei der Fassung, dass nach Num. 10, 12 schon die erste Station innerhalb der Wüste Paran lag. K. 10, 12 bezeichnet die südlichste, K. 13, 1 die nördlichste Station in dieser Wüste. Freilich muss dann die Wüste Paran sich noch über den Hauptzug des Gebirgskammes et-Tih weiter nach Süden hin erstreckt haben. Denn nach Deut. 1, 2 beträgt die ganze Entfernung vom Sinai bis nach Kadesch (wohin Num. 13, 1, vgl. Vs. 27, uns versetzt) elf Tagereisen. Vertheilen wir nun die ganze Strecke vom Sinai bis nach Kadesch (an der Südgrenze Kanaans) in 11 gleiche Theile, so bleibt das Ende der dritten Tagereise (K. 10, 33) jedenfalls noch südlich vom Dsch. et-Tih. Allein auch dies kann uns nicht allzusehr befremden, denn bekanntlich läuft von dem Hauptzuge dieses Gebirges (der bei Râs Um Haiyel in die unmittelbare Nähe des Meeres tritt) im Süden noch ein Seitenzweig aus, der ebenfalls et-Tih heisst und sich ebenfalls in südöstlicher Richtung bis ganz nahe ans Meer erstreckt. Innerhalb des durch die beiden Zweige des Dsch. et-Tih und die Meeresgrenze gebildeten Dreiecks fällt (nach Maassgabe von Deut. 1, 2) das Ende der dritten Tagereise, und wir tragen kein Bedenken auf Grund unsrer Stelle (10, 12) dies Dreieck noch mit zur Wüste Paran zu rechnen, — aus demselben Grunde, weshalb der südliche Gebirgszweig auch noch Dsch. et-Tih heisst.

§ 61. Der grosse Wüstenstrich, den wir als im alten Testamente unter den gemeinsamen Namen der Wüste Paran fallend erkannt haben, senkt sich im Allgemeinen von Süden nach Norden, während er von

Westen nach Osten aufsteigt und zuletzt schroff in die Arabah abfällt. Sie wird in Deut. 1, 19 mit Recht als eine „grosse und schreckliche“ Wüste bezeichnet. Ihrem Grundcharakter nach ist sie eine Hochebene, auf der nackte Kalk- und Sandsteinfelsen, blendende Kreide- und rothe Flugsandhügel fast die einzige traurige Abwechselung zu den öden, wasserlosen, mit Kies und schwarzen Feuersteinen besäeten Sandflächen bieten. Doch sammelt sich während der Regenzeit in den Wady's so viel Wasser, dass für die vorüberziehenden Heerden eine dürftige Nahrung von Gras und Kräutern aufspriessen kann. Auch fehlt es nicht an einzelnen Brunnen und Quellen mit ausdauerndem Wasservorrath. Die Wüste wird ihrer ganzen Ausdehnung nach von Süden nach Norden durch den Wady el-Arisch (im alten Test. heisst er „Bach Aegyptens“, bei den Griechen Rhinokolura) in zwei Hälften, eine östliche und eine westliche getheilt. Die westliche Hälfte unterscheidet sich, obwohl auch aus ihr sich manche nicht unbeträchtliche Berge erheben, von der östlichen durch bei Weitem grössere Gleichmässigkeit und Ebenheit des Bodens. Wir gehen indess auf eine nähere Beschreibung derselben nicht ein, da der Wüsten-aufenthalt der Israeliten sich auf die östliche Hälfte beschränkt. In dieser zweigt sich vom Dsch. et-Tih, nahe am Ausgangspuncte des Wady el-Arisch und mit demselben parallel laufend, ein mächtiger Gebirgszug, der Dsch. el-Oedschmeh ab. Der südliche Theil dieser östlichen Hälfte (ungefähr zwei Drittel ihrer ganzen Ausdehnung) trägt sonst ganz denselben Charakter an sich wie die westliche Hälfte: eine öde, sandige Hochebene, deren Fläche nur durch wenige isolirte Berge unterbrochen wird. Ihre Neigung nach Nordosten wird durch den grossen Wady el-Dscherâfeh bezeichnet, der am Fusse des Dsch. et-Tih beginnt, und in nordöstlicher Richtung in die Arabah führt, wo er in den Wady el-Dscheib mündet und durch ihn die Gewässer der Wüste dem todten Meere zuführt. — Einen ganz andern Charakter nimmt aber das letzte, nördliche Drittel dieser östlichen Wüstenhälfte an. Hier steigt nämlich in gleicher Breite mit dem Durchbruch des Wady el-Dscherâfeh zur Arabah, plötzlich aus der Ebene eine mächtige, rhomboidisch gestaltete Gebirgsveste empor, die das ganze nördliche Drittel der östlichen Wüstenhälfte in Anspruch genommen hat. Man bezeichnet sie nach ihren jetzigen Bewohnern als das Bergland der Azâzimeh, oder kurzweg als die Azâzimat.

§ 62. Das Innere des etwa 40 Quadratmeilen umfassenden Berglandes der Azâzimeh ist noch heut zu Tage fast ganz und gar eine terra incognita. Theils die Unwirthlichkeit des Terrains, theils die Raubsucht seiner gefürchteten Bewohner haben die Reisenden abgehalten, in das-

selbe tiefer einzudringen; und erst neuerlich ist durch Rowlands ein Anfang zu näherer Durchforschung dieses für die biblische Geographie so wichtigen Landes gemacht worden. — Die *Azâzimat* bildet eine quadratische (genauer rhomboidische) Gebirgsveste, die im Süden, Osten und Norden steil, fast senkrecht aus den umgebenden Thälern oder Ebenen emporsteigt, und nur im Westen nach dem Wady el-Arisch zu minder schroff abfällt. Auf allen Seiten scharf abgeschnitten und mit ihren massenhaften Berggruppen enge zusammenschliessend bildet sie den auffallendsten Contrast zur übrigen, sie umgebenden Wüste, und würde völlig isolirt dastehen, „wenn nicht anstatt eines scharf abschliessenden nordwestlichen Eckpfeilers ein vermittelnd eingefügtes Gebirgsglied der totalen Abspaltung vom Amoritergebirge in den Weg träte.“ Die südliche Grenzmauer unserer Gebirgsveste bildet ein imponirend steil aus der Wüste aufsteigender, in gerader Linie von West nach Ost laufender Gebirgskamm, der sich am östlichen und westlichen Ende zu hervorragenden Höhen aufthürmt. Der östliche Eckpfeiler, ganz nahe an der Arabah, heisst Dsch. el-Mekrah, der westliche Dsch. Araifen-Nakah. Die östliche Mauer steigt nicht minder steil aus der Arabah auf, ist aber von mehreren Schluchtenthälern durchbrochen, welche mehr oder minder beschwerliche Eingänge zu unserer Gebirgsveste darbieten. Die nördliche Grenzmauer, Dschebel Halal, bis vor Kurzem ganz unbekannt geblieben, wird fast senkrecht abgeschnitten durch eine weite, von West nach Ost laufende und in die Arabah mündende Thalschlucht, den Wady Murreh. Jenseits dieses Thales erhebt sich schroff aufsteigend der südlichste Bergwall des palästinensischen Amoritergebirges, das Plateau er-Rakmah. Der Wady Murreh hat eine Breite von 4—6 Stunden. Weithin im Osten seines Laufes steht mitten in diesem Thale der völlig isolirte Berg Madurah (Moddera). Südlich von diesem Berge lenkt das Hauptthal, den Namen W. Murreh behauptend, in südöstlicher Richtung in die Arabah ein, während im Norden des Madurah ein Seitenzweig des Thales unter dem Namen Wady Fikreh durch el-Ghor zum todten Meere führt. — Aus der tiefen Einsenkung der Arabah steigt man durch den W. Murreh immer höher hinauf, so dass die relative Höhe der im Norden und Süden ihn einschliessenden Bergwände sich fortwährend mindert. So gelangt man nach Westen fortschreitend zu dem schon erwähnten Uebergangsglied, durch welches die Südwestecke des amoritischen Rakmahplateau's mit der Nordwestecke der Azâzimat verbunden ist. Dies Uebergangsglied wird gebildet durch einen Höhenzug im Osten von Eboda (el-Abdeh), „von welchem nach Nordwest der Dschebel Garrah und nach Südwest der Dsch. Gamar, Eboda am-

phitheatralisch in die Mitte nehmend, auslaufen“¹⁾. Die westliche Mauer unsrer Gebirgsveste erstreckt sich als Dschebel Yaled und Moyleh (od. Moilahi) in gerader Linie von ihrem südwestlichen Eckpfeiler (Dsch. Araif en-Nakah) bis zu dem nordwestlichen Höhenzug, der sie mit der Rakmah verbindet. Es ist eine drei- bis vierhundert Fuss hohe Bergreihe, die durch zahlreiche, mit einander von W. nach O. parallel laufende Wady's, die alle im W. el-Arisch münden, durchbrochen ist. Am Fusse dieser westlichen Wand der Azâzimât, durch den welligen Wüstenstrich, der zwischen ihr und dem W. el-Arisch liegt, geht der Weg vom Sinai nach Hebron.

1. Der Grund, warum die nördliche Grenze des Berglandes der Azâzimah so lange unbekannt geblieben ist, wird von Fries (l. c. 66) treffend erörtert: „So lange das Plateau der Amoriter von den wandernden Forschern nur entweder in seinem südöstlichsten Theile aus der Arabah herauf durch die Pässe bei es-Sufah erstiegen, oder an der westlichen Seite auf der Route über Eboda und Elusa nach Hebron umgangen zu werden pflegte, konnte die ganze Strecke vom Dschebel Madurah westlich hinüber gegen die Hebronstrasse in der Kartenzeichnung nur hypothetisch behandelt und der Schein hervorgerufen werden, als bilde das heutige Bergland Azâzimât eine ununterbrochene, bis zu den Bergen Araif und Mekrah hinabreichende, breite Fortsetzung des Amoritergebirges. Ganz anders aber muss unsre Ansicht sich gestalten, nachdem G. Williams und J. Rowlands von Arar aus, anstatt südöstlich zum Pass es-Sufah, vielmehr südwestlich auf zuvor unbetretenen Wegen, über mehrere Plateaustufen aufsteigend, zuletzt am Rande der Hochebene Rakmah (der südwestlichsten des Amoritergebirges) einen Punkt erreichten, von welchem aus über den Nordabfall der Azâzimât und die weit herein von Osten gegen Westen durchgeführte Scheidung dieses Berglandes vom Amoritergebirge kein Zweifel übrig bleiben konnte.“

Im October 1842 (so berichtet nach Williams the holy city p. 487 ff. K. Ritter XIV, 1083 ff.) machten nämlich die beiden Freunde einen Ausflug über Hebron, um die noch so schwankenden Bestimmungen über die Südgrenze Palästina's an Ort und Stelle genauer zu untersuchen. Von Arar (Ararah, Aroër) aus wandten sie sich südwestwärts, und erstiegen aus der Hochebene von Arar den ersten Bergwall, welcher dieselbe im Süden begrenzt. Hier traten sie aber nur in eine noch höhere Plateauebene ein, welche unter dem Namen Wady Rakmah sich von O. nach W. ausdehnt. Sie entspricht auf Robinsons Karte dem Gebiet der Dhullam und Saidiyeh. Als man weiter nach Süden vordrang, erstieg man eine zweite Bergreihe, von deren Höhe der staunende Blick von einer der grandiosesten Naturscenen überrascht wurde. (Aus anderweitigen Angaben von Williams ergibt sich, dass der hier gewonnene Standpunkt ungefähr unter dem Meridian von Beerseba, 8 Stunden südwärts von diesem Orte, etwa unter 31° nördl. Breite, im Meridian von $32\frac{1}{2}^{\circ}$ zu suchen ist.) Ein gigantisches Hochgebirge thürmte sich mit seinen nackten Felsmassen, gleich Bastionen cyclopischer Architectur, in furchtbarer Wildniss empor, deren Ende das Auge weder im West noch im Ost erreichen konnte. Es zog sich auch tief nach dem Süden hinein, und erschien mit seinen wild zerrissenen, weiss glänzenden Kreidemassen, welche den glühenden Sonnenstrahl blendend zurückwarfen, wie ein unnahbarer Feuerort, als furchtbarste Wüste ohne alle Spur von Vegetation. Ein weiter Thalschlund, W. Murreh genannt, zog am Fusse vor diesem Bollwerke hin

gegen Ost, wo er sich nach mehrern Stunden an dem seltsam gebildeten Berge Moddera (Madurah) in zwei Theile theilt, der südlichste behält seinen Namen bei und zieht gen Ost zur Arabah, der andre heisst W. Fikreh und zieht gen N.O. zum todten Meere. Diese Gebirgsbarriere, daran zweifelten wir nicht, sagt Williams, zeigte uns, dass wir hier auf der Südgrenze des gelobten Landes standen⁴. Dies wurde ihnen auch durch die Aussage ihres Führers bestätigt, der ihnen sagte, dass einige Stunden weiter in südwestlicher Richtung Kades liege.

§ 63. Zieht man auf der Westseite des Berglandes der Azâzimeth auf der gewöhnlichen Strasse nach Hebron zu, so hat es den Anschein, als ob das ganze Berggehänge auf der langen Linie vom Dsch. Araif bis zum Dsch. Khalil (oder der Höhe von Hebron) ein einziges ununterbrochenes und zusammengehöriges Gebirge bilde. Aber so wie die scharfe Abscheidung des Amoritergebirges von der Nordwand der Azâzimeth durch den Wady Murreh von dem sie mit einander verbindenden Berggliede östlich von Eboda verdeckt ist, so verhindern auch die vorgeschobenen Bergreihen der Westwand von Azâzimeth die Wahrnehmung einer ausgedehnten Wüstenebene, die sich jenseits des Dschebel Moyleh in's Innere der Azâzimeth stundenweit nach Osten einbuchtet, und zu der mehrere Wady's von der Ostseite des Berges her (W. Kesaimeth, W. Muweilih [Moilahi], W. Retemat) einführen. „Tief im Hintergrunde dieser grossen Ebene, rings von der Wildniss umschlossen, steht wunderbar isolirt, weit und breit ohne Seinesgleichen, der mächtige Fels mit starkem Quellstrom, — die von Rowlands entdeckte, bis zur Stunde noch den antiken Namen tragende Stätte Kades“ (Ain Kûdés)¹). Dass dies die *Wüste Kadesch* ist, die in der Geschichte des Aufenthaltes der Israeliten eine so grosse Bedeutung hat, kann, scheint es, keinem Zweifel mehr unterliegen²). Die eigenthümliche Configuration des Bodens macht es erklärlich, dass diese Ebene mit dem selbstständigen Namen Kadesch bald als zur Wüste Paran (= et-Tih), bald als zur Wüste Zin (= Ebene Murreh) gehörig angesehen werden konnte³).

1. Als Rowlands mit Williams auf dem südlichen Abhange der Hochebene Rakmah stand, hatte er von dem sie führenden Scheikh in Erfahrung gebracht, dass südwestlich von da, jenseits der Ebene Murreh, Kades liege. Die Umstände hatten den beiden Reisenden damals nicht gestattet, die unerwartet entdeckte Spur der wichtigen Ortslage sogleich weiter zu verfolgen. Auf einem zweiten Ausfluge unternahm aber später Rowlands die Aufsuchung des Ortes, und war so glücklich, nicht nur sein eigentliches Ziel zu erreichen, sondern auch noch einige andre wichtige Oertlichkeiten zu entdecken. Von Gaza aus folgte er der Route nach Khalasa und entdeckte auf derselben nach den ersten drei Stunden Wegs gen S.S.O. die Lage des alten Gerar in dem Namen des Dschurf (Giessstrom) el Dscherâr (Bd. I, § 63, 1). Dann erreichte er Khalasa (nach Robinson = Elusa), worin er das biblische Chesil wiedererkannte. Von dort 2¹/₂ Stunden weiter in südwestlicher Richtung fand er Ruinen, welche die Araber Zepâta nann-

ten (auch Robinson I, 332 hatte den Ort berührt, aber den Namen der Ruinen nicht erfahren können). Rowlands konnte nicht daran zweifeln, dass er sich hier an der Stätte des alten Zefat (= Chormah vgl. Jos. 15, 30; Richt. 1, 17) befand. Wenige Stunden im Ost von Sepâta nannte der Scheikh eine alte Ortslage Asludsch oder Kasludsch, deren Aussprache an (das nach Jos. 15, 31 benachbarte) Ziklag erinnerte. Man schritt weiter gen S.W. fort und erreichte $\frac{1}{4}$ Stunde jenseits Zepâta den antiken Bir Ruhaibeh (das biblische Rehobot. Vgl. Bd. I § 71, 3). Zehn Stunden weiter südwärts, der Hebronstrasse folgend, 5 Stunden südlich von Eboda, erreichte man den Hauptlagerplatz der Karawanen Moyleh mit einer Quelle, von welcher der dort aufsteigende Berg Moyleh seinen Namen hat (§ 62). Diese Quelle, welche bei Robinson Muweilih heisst, nannten die Araber Moilahhi Kadesah und zeigten ohnweit davon den Beit Hadschar (Haus der Hagar), einen Fels mit ausgehöhlten Kammern. Rowlands erkannte darin den Hagersbrunnen Beer-Lachai wieder, dessen jetziger Namen (da Moi = Wasser, sehr leicht statt Beer = Brunnen, eingetreten sein kann) sich nahezu mit dem alten Namen deckt. (Hiernach sind die voreilig absprechenden Bemerkungen in Bd. I, § 57, 1 zu retractiren.) Zu beachten ist, dass auch Rabbi Schwarz (das heil. Land S. 80) ganz unabhängig von Rowlands in Moilahhi den Hagersbrunnen wiedergefunden hat.

Schon der Name Moilahhi Kadesah weist ebenso wie Gen. 16, 14 („zwischen Kadesch und Bered“) auf die unmittelbare Nähe des gesuchten Kadesch hin, dessen Fels und Quell auch alsbald in der grossen, durch die Bergreihe des Dsch. Moyle verdeckten, weit nach Osten hin sich erstreckenden Ebene gezeigt wurde. Diese Ebene, die wir getrost als die alte Wüste Kadesch bezeichnen dürfen, umfasst einen fast quadratischen Flächenraum von 9 bis 10 engl. Meilen Länge und 5 bis 6 engl. Meilen Breite. Der Fels mit dem **Ain-Kades** liegt im Nordosten der Ebene, wo er sich als vereinzelter Vorberg des Dschebel Halal präsentirt (§ 62). Es ist ein nackter Fels, an dessen Fusse ein reichlich sprudelnder Quell entspringt, der in zierlichen Cascaden sich in das Bette eines Regenbaches stürzt und sich 400 Schritt weit westlich im Sande verliert. „Endlich, schreibt Rowlands an Williams, habe ich auch Kades gefunden. Ich staunte über den Strom aus dem Fels, den Moseh schlug (Num. 20, 11) und über die lieblichen kleinen Wasserfälle, mit denen er in das untere Bette des Baches hinabstürzt. Die Lage von Ain-Kades möchte nach den von Rowlands gegebenen Bestimmungen, die übrigens genauer sein könnten, 12 engl. Meilen ($4\frac{1}{2}$ Stunden) im O.S.O. von Moilahhi, zu suchen sein, fast genau südlich im Meridiane von Khalasah, etwa da, wo dieser Meridian mit dem Parallel von Ain el-Weibeh (in der Arabah) zusammentrifft. Ganz irre führend ist Ritter's Angabe XIV, 1085 („Kades' Lage wäre hiernach am Westgehänge des Hochlandes er-Rakmah, d. i. da, wo Robinson's Karte die Namen der Saidiyeh und der Azazimeh zusammentreffen lässt, ungefähr zu bestimmen“ oder 1082: „etwa unter 31° nördlicher Breite und in dem Meridian von $32\frac{1}{2}^{\circ}$ “). Es ist dies vielmehr ungefähr der Punkt, wo Williams und Rowlands auf dem Rakmahabhange stehend, die Südgrenze Palästina's fanden, § 62, 1). Auch steht damit in unvereinbarem Widerspruch eine andre Angabe Ritter's (XIV, 1088: „in der Gegend der Doppelbrunnen Birein auf Robinson's Karte“), die indess auch noch völlig verfehlt ist. Mit der oben gegebenen Orientirung des Rowlands'schen Ain-Kades stimmen auch Raumer (Pal. 448), Tuch (l. c. 186), Winer (Reall. I, 642) und Fries (l. c. 70) überein. Westlich von Kadesch fand Rowlands die beiden Brunnen Adeirat und Aseimeh, die auch Kadeirat und Kaseimeh genannt wurden (bei Robinson: Ain el-Küdeirat und W. el Küseimeh). Er erkannte darin die Namen der beiden Grenzorte Adar und Azmon (Num. 34, 4) wieder.

Für die Richtigkeit dieser Combination spricht auch dies, dass Jonathan das Azmon in Num. 34, 4 und Jos. 15, 4 durch Kesam wiedergibt. — Auch Seetzen (Reisen herausg. v. Kruse III, 44) überschritt auf seiner Reise von Hebron nach dem Sinai eine Tagereise südlich von Abdeh oder Eboda einen Wady el-Kdeis, worin viele Tamarisken wuchsen. Es wird kaum zu bezweifeln sein, dass auch dieser Name auf das alte Kadesch hinweist.

2. Sehr zu bedauern ist, dass Rowlands seine mit ausserordentlichem Erfolge gekrönten Forschungen nicht weiter und gründlicher verfolgt hat. Denn so viel unerwartetes Licht auch seine Resultate über diese terra incognita verbreitet haben, so bleiben doch noch manche Fragen, die sich uns aufdrängen, unbeantwortet. Er hat es z. B. unterlassen, zu forschen, ob sich nicht in der Nähe des Kadesch-Felsens irgendwo Trümmer finden, welche uns über die Lage der Num. 20, 14 erwähnten Stadt nähere Kunde geben könnten. Auch ist das die Ebene von Kadesch begrenzende Terrain noch vielfach der Aufklärung bedürftig geblieben. Besonders wäre eine nähere Untersuchung der Ebene Murreh nach ihrer ganzen Ausdehnung, so wie des von der Kadeschebene aus einzuschlagenden Weges sowohl nach Osten hin, um durch die Arabah und das Gebirge Seir ins Ostjordanland zu gelangen, als auch nach Norden hin zum Rakmahplateau, — im Interesse der biblischen Geschichte sehr zu wünschen gewesen. Denn hier hätten die Fragen über das nähere Verhältniss der Wüste Zin zur Wüste Kadesch, ferner über den Weg der Kundschafter (Num. 13) und denjenigen, auf welchem Israel Num. 14, 44 die Höhe des Amoritergebirges erstiegen, und endlich über die bei Num. 20, 17 ff. beabsichtigten Wege ihre definitive Lösung finden können.

Im Allgemeinen zwar kann über die Lage und Ausdehnung der **Wüste Zin** (יִזְ) kaum noch ein Zweifel obwalten. Vgl. besonders Tuch l. c. 181 f.: „Nach Num. 13, 26 liegt Kadesch noch im Umfange der Wüste Paran; nach C. 20, 1; 27, 14 lag es dagegen in der Wüste Ssin, wie auch C. 33, 36 מִן־בְּרַחֲמֵי־סִינַי geradezu durch יִזְאֵל erklärt wird. Deutlich geht hieraus hervor, dass Ssin einen Theil der umfassenderen Wüste Paran gebildet haben müsse und zwar hart am südlichsten Saume Kanaans, wenn die aus der Wüste Paran (Num. 13, 3) ausgesandten Kundschafter das Land durchforschen (Vs. 21): „von der Wüste Ssin bis gen Hamath“. Bestimmter noch erkennen wir die Ortsverhältnisse aus Num. 34, 3 ff., Jos. 15, 1 ff., wo die Südgrenze Judah's vom todtten Meere bis zum Bach Aegyptens am Mittelmeere, d. h. von Ost nach West, so beschrieben wird, dass sie von der Südspitze des Salzmeeres ausläuft, die Skorpionenstiege מִן־עֵקְרֵי־סִרְיוֹן (d. i. nach Robinson's [II, 46] richtiger Auffassung die Klippenreihe, welche in Form einer unregelmässigen Curve quer das el-Ghor durchschneidet und die Grenze zwischen diesem Tieftale und der höhern Arabah bildet) umkreist, nach Ssin (סִינַי) hinübergeht und bis südlich von Kadesch-Barnea hinaufsteigt. Fasst man das Alles genau nach dem Wortverstande der Schrift zusammen, so leuchtet ein, dass Ssin den Wüstenstrich umfasst, der vom Ghor sich nach Westen zu um die steilen Wände des Amoritergebirges windet, südlich begrenzt von einem dem nördlichen Gebirgswalle parallel laufenden Bergrücken“, — also hauptsächlich das breite Thal Murreh mit Einschluss des W. Fikreh und des von beiden eingeschlossenen Delta's; wozu dann auch noch in weiterm Sinne die Ebene Kadesch mit hinzugezogen werden konnte, da der Bergwall, der sie vom W. Murreh trennt, nicht sehr hoch gewesen sein kann, und sie sonst mit dieser gleichen Charakter hat.

Dass der Weg der Kundschafter und der ins Amoritergebiet einfallenden Israeliten (Num. 13, 22 und 14, 44) quer durch das Thal Murreh und von da wahrscheinlich über das verbindende Gebirgsglied (östlich von Eboda) zum Rakmahplateau, nicht sonderlich

beschwerlich gewesen sein könne, hat Fries (l. c. 71) in Ermangelung unmittelbarer Daten durch scharfsinnige und glückliche Combinationen wahrscheinlich gemacht: „Erwägt man einerseits, dass W. Murreh, der schon auf seiner Madurahstufe hoch über der Arabah läuft, in seiner grössten Annäherung zum Meridian von Kades ein bedeutend erhobenes Niveau einnehmen muss, und andererseits, dass die Ebene Kades, aus Analogie der benachbarten Wady's zu schliessen, um eine Stufe noch den von Russegger 1012 Fuss über dem Meere gemessenen Ort Moilahhi übertreffen wird, und nimmt man hinzu, dass die Bergzüge der in Rede stehenden Gegend, von der Hebronstrasse her gesehen, keine bedeutenden Erhöhungen zeigen: so werden wir ohne sonderliches Wagniss annehmen dürfen, dass selbst im Falle kein Querthal aus W. Murreh herüber in die Ebene Kades führen sollte, die Passage auf dem hier niedrigeren Plateaugebiete nicht eben erschwert sein möchte.“ Sollte aber dennoch gegen Erwarten der Bergwall zwischen der Ebene Kadesch und dem W. Murreh als eine zu beschwerliche Passage sich erweisen, so steht auch der Annahme nichts entgegen, dass die Kundschafter und die Israeliten in Num. 14, 44 durch einen der westlichen Zugänge zur Kadeschebene auf die Hebronstrasse gelangt und von da aus Kanaan erstiegen haben.

3. Die positiven Gründe, welche für die Identität des Rowlands'schen Ain-Kades mit dem biblischen Kadesch zeugen, werden im weiteren Verlauf unsrer Untersuchung sich geltend machen. Sie sind zum Theil so zwingender und klarer Art, dass, schon ehe Rowlands' Entdeckung bekannt geworden war, mehrere Gelehrte (Rabbi Schwarz; Ewald, K. Ritter) mehr oder minder entschieden Kadesch westwärts von der Arabah in ungefähr dieselbe Gegend verlegt haben, wo Rowlands es wirklich gefunden hat. Auf Rowlands' Seite haben sich seitdem Ewald, Tuch, Winer, Fries gestellt; auch K. Ritter, der die Rowlands'sche Entdeckung in seinem Werke nur nachträglich (XIV, 1083 ff.) vermerken konnte, später aber an seinem Beifall (Evang. Kal. 1854. S. 47) wieder irre geworden zu sein scheint. Dagegen halten auch jetzt noch Robinson sowohl wie K. v. Raumer an ihrer früheren Behauptung, Kadesch habe in der Arabah gelegen, fest. Erstere hat Rowlands' Ansicht in den Notes on biblical Geography, May 1849 p. 377 ff. ausführlich zu widerlegen sich bemüht, und Raumer resumirt beistimmend in s. Palästina S. 447 ff. Robinsons Gründe. Ihre Nichtigkeit hat aber bereits Fries in seiner ausgezeichneten Abhandlung über unsre Frage (S. 73 ff.) schlagend dargethan. Vgl. auch Rabbi Schwarz l. c. p. 380 f.

Robinson's erstes Argument führt Raumer mit den Worten auf: „Die Israeliten sollten auf ihrem Zuge von Aegypten nach Kanaan das Land der Philister vermeiden; der Weg, welchen sie nach Rowlands' Ansicht nahmen, würde sie aber nach Berseba, an die Grenze der Philister geführt haben“ (vgl. auch Robinson's Paläst. I, 309. III. 170). Dieser Einwand beruht auf lauter unbegründeten Voraussetzungen: 1) Dass das Motiv Exod. 13, 17 („Damals als Pharao das Volk ziehen liess, führte Gott sie nicht auf dem Wege nach dem Lande der Philister, welcher der nächste war, denn Gott gedachte, es möchte das Volk gereuen, wenn sie den Streit sähen, und wieder nach Aegypten zurückkehren“) auch jetzt noch in voller Geltung stehe, — jetzt, wo seit dem Durchzug durchs rothe Meer Exod. 15, 14 die Völker erbebt waren und die Philister Angst ergriffen hatte, jetzt wo Israel „bereits krieges- und siegesgewohnt (Exod. 17, 8 ff.) und am Sinai seiner höchsten Weihe theilhaftig geworden, im zweiten Jahre seiner Wandrung durch die Wüste dem Kampfe wider Kanaans Völker entgegengeführt ward“; — 2) dass nur die Philister, nicht aber die mindestens ebenso mächtigen und kriegsgeübten Amoriter damals und jetzt zu fürchten gewesen; — 3) dass der südwestliche Abfall des Amoriter-

gebirges mit der Gegend von Berseba damals zum Gebiete der Philister gehört habe, was ganz entschieden nicht der Fall war; — und 4) dass die Israeliten von Kadesch aus Berseba hätten passiren müssen, während sie doch, wenn sie aus der Ebene Murreh (= Wüste Zin) aufstiegen, es westwärts liegen liessen.

Weiter sagt Raumer: „Als die Israeliten nach Kadesch gekommen, sagte Moses: Ihr seid an das Gebirge der Amoriter gekommen. Aber Rowlands' Kades liegt c. 10 d. Meilen entfernt vom Gebirge Südjudäa's, das sich erst zwischen Berseba und Hebron erhebt. Russegger erblickte auf seiner Reise vom Sinai nach Jerusalem jenes Gebirge zuerst, aber in bedeutender Ferne, vom W. Ruhaibeh aus, wiewohl er hier ungefähr nur halb so weit von demselben entfernt war, als Rowlands' Kades.“ Aber von diesem „Gebirge Südjudäa's“ d. h. der Höhe von Hebron ist ja hier gar nicht die Rede. Man blicke nur auf Raumer's und Robinson's eigene Karten, wo der Südwestabfall des Amoritergebirges sich bis zur Azâzimat hinzieht, und nur der Mangel obwaltet, dass für den trennenden W. Murreh kein Raum gelassen ist. Als Russegger bei Ruhaibeh nach Norden blickend die Berge von Khalil (Hebron) noch in weiter Ferne sah, hatte er nach Osten blickend, ohne es erkennen zu können, den südwestlichen Abfall des Amoritergebirges (die Hochebene Rakmah) in einer Nähe von beiläufig $1\frac{1}{2}$ Stunden zur Seite.

Noch schwächer ist die Berufung auf Hieronymus (Onomast. zu En-Mischpat, Gen. 14, 7): „Significat locum apud Petram, qui fons judicii nominatur i. e. Cadesch, — demgemäss Kadesch in der Nähe von Petra zu suchen sei, während Rowlands' Kadesch c. 10 (?) d. Meilen von da entfernt sei.“ Allein sollte diese Stelle Beweiskraft haben, so würde dadurch ebenso sehr Robinson's Kadesch (Ain el-Weibeh) wie Raumer's Kadesch (Ain el-Hasb) als irrig abgewiesen sein, denn beide liegen immer noch in einer so weiten Ferne von Petra, dass man sie unmöglich als „apud Petram“ bezeichnen kann. Die Aussage des Hieronymus ist aber gar nichts werth; Hieronymus wusste ebenso wenig etwas Zuverlässiges von der Lage von Kadesch, als die spätern Gelehrten bis auf Rowlands, er hat nur die rabbinische Meinung, welche das En-Zadekeh (En-Zodokatah) 4 Stunden südöstlich von Petra für identisch mit En-Mischpat hielt, ohne weitere Prüfung adoptirt, und dass diese irrig war, wird unten (§ 64, 4) zu zeigen sein.

Noch ein Argument bleibt uns zu beseitigen übrig, das wenigstens scheinbar bedeutend ist. Raumer sagt: „Kades lag an der Grenze des Landes Edom; Rowlands' Kades liegt 9—10 d. Meilen von dieser Grenze entfernt.“ Das scheint in der That ein schlagendes Argument zu sein, — allein genauer besehen, ist es ein reiner Cirkelbeweis. Es ist nämlich zwar ziemlich allgemein angenommen, dass die Arabah nach ihrer ganzen Ausdehnung die Westgrenze Edoms gebildet habe. Aber worauf gründet sich diese Annahme. Vorzugsweise eben auf die Voraussetzung, die jetzt dadurch bewiesen werden soll, dass nämlich Kadesch in der Arabah gelegen habe. Da nun aber Kadesch westlich von den Azâzimeh-Bergen wirklich aufgefunden worden ist, so muss vielmehr daraus geschlossen werden, dass die Grenze Edoms diese Berge noch mit umfasst habe. Von dem Bann dieser vorgefassten Meinung über die durchgreifende Begrenzung Edoms durch die Arabah hatten indess auch schon vor Rowlands' Entdeckung namhafte Forscher sich emancipirt (Seetzen, Ewald, Ritter etc.). Seetzen fand den Namen Seir auf dem et-Tihplateau so einheimisch, dass er in Versuchung gerathen konnte, die ganze im Westen der Arabah gelegene Hochwüste unter jenem Worte zu begreifen (Ritter XIV, 840), und Rowlands brachte in Erfahrung, dass noch heute das Grenzplateau am W. Murreh „Serr“ genannt wird. Für die Ausschliessung des Berglandes der Azâzimeh vom Gebiete Edoms kann nur die es scharf abschneidende Arabah geltend gemacht wer-

den. Aber ebenso scharf ist dies Bergland auch vom Amoritergebiete durch den Wady Murreh abgeschnitten. „Erwägen wir nun die merkwürdige und politisch höchst bedeutende Stellung, welche die mächtige Gebirgsfeste der Azâzimeh am nordöstlichen Ende der peträischen Wüste, von dieser in scharfem Contraste abgesondert*), desto entschiedener aber zu Kanaan und Edom hingerückt, gegenüber diesen beiden Reichen einnahm, so müssten wir es unbegreiflich finden, wenn von den beiden dort allein sich begegnenden politischen Mächten weder die eine noch die andre in den Besitz jenes wichtigen Hochlandes gekommen sein sollte. Zu Kanaan aber ward dasselbe niemals gerechnet, — zuerst nicht in den Zeiten der Amoriterherrschaft, wie sowohl aus Richt. 1, 36 als aus Num. 21, 1 sich entnehmen lässt, und wiederum nicht in den Zeiten Israels, was nur aus Deut. 2, 5 zu erklären ist, — und wenn später dennoch, so war dies die Folge der übergreifenden und eben gegen Edom gerichteten Erobrungen. Von einer dritten ebenbürtigen Macht aber, die etwa aus den südlichen Wüstenstrecken her bis an Kanaans Südmark sich vorgelagert und so zugleich dem edomitischen Reiche die Stirn geboten hätte, ist nirgends etwas bekannt, — und wollte man dennoch etwa die ismaelitischen Nomaden oder mit besserm Scheine das amalekitische Raubvolk zur Ausfüllung der grossen Lücke substituiren, so stünde zu fragen, warum in solchem Falle nicht Amalek, sondern durchweg Edom als die dortige Grenzmacht bezeichnet sei.“ (Fries p. 79 f.) Letzteres ist aber in der That der Fall in allen Schriftstellen, wo die Südgrenze Kanaans geographisch genau beschrieben wird (Num. 34, 3. 4; Jos. 15, 1. 2. 21 ff.). Alle hier gegebenen Data sind absolut unverträglich mit der Voraussetzung, dass das ganze Grenzverhältniss zwischen Kanaan und Edom lediglich in einer Berührung zwischen Kanaan's Südost- und Edoms Nordwestecke bestanden habe. „Allem Detail ist zur Gesamtkarakteristik der ganzen südlichen Mark die Notiz vorausgestellt, dass dieselbe zur Grenze Edom's hin (אַל-נֶגְבִּיל אֵי) oder an Edom entlang (עַל-יְרֵי אֵי) sich erstrecke“. — Näher beschrieben wird die Grenzlinie zwischen Edom und Judah dahin (Jos. 15, 3), dass sie nach Umkreisung der die Arabah quer durchsetzenden Klippenreihe der Skorpionen (Akrabbim) sich in die Wüste Zin fortsetze, mithin die letztere, nothwendig unserm W. Murreh entsprechend, im Westen der Arabah einen bis Kadesch sich erstreckenden Grenzsaum zwischen Kanaan und Edom bilde. Ebendasselbe Resultat zwingt uns Jos. 15, 21 ff. auf, „weil hier von allen einzelnen Städten des Stammes Judah gesagt wird, dass ihnen südwärts die Grenzmark Edoms entspreche.“ Und wenn Jos. 11, 17; 12, 7 die cisjordanischen Erobrungen Josua's beschrieben werden als alles Land, „von dem kahlen Gebirge, welches aufsteigt gegen Seir, bis Baal-Gad im Thale des Libanon am Fusse des Hermon“, — was in aller Welt kann da unter dem „kahlen Gebirge, welches aufsteigt gegen Seir“ anders verstanden werden, als der nördliche Bergwall der Azâzimath? und wie vortrefflich passt der Ausdruck „das kahle Gebirge“ zu dem „gigantischen Hochgebirge mit nackten Fels- (Kreide-) massen“, welches Williams und Rowlands vom Rakmahplateau aus schauen (§ 62, 1)? Die Ausleger haben mit diesem „kahlen Gebirge“ bisher gar nichts anzufangen gewusst. Keil (zu Jos. 11, 17) denkt dabei an die Klippen von Akrabbim; aber wie wenig passt der Ausdruck הַרְרֵי zu dieser Klippen-

*) „Auch Robinson hat, von unserer Frage ganz unberührt, doch das bei ihm namenlos gebliebene Gebirge der Azâzimeh vom Tih-Plateau ausschliessen zu müssen geglaubt, und K. Ritter hat (XIV, 912) ebenfalls unabhängig von unsrer Frage, und bevor er von Rowlands' Entdeckung etwas wusste, den Dschebel Moyle der Azâzimeh als „Grenzstein der Völkerverbreitung“ charakterisirt“. Fries S. 81.

reihe, und wie wenig eignet sich die geographische Lage derselben zur südlichen Einfassung des cisjordanischen Landes?

Raumer entgegnet weiter: „Als Edom den Israeliten den Durchzug verweigerte, so wichen diese und zogen zum Berge Hor. Lag Kades da, wo Rowlands es gefunden zu haben meint, und zugleich an der Westgrenze Edoms, so mussten die Israeliten, wie ein Blick auf die Karte zeigt, ostwärts mehrere Tagereisen durch das Land Edom ziehen, um an den Hor zu kommen.“ — Dies Argument würde aber nur dann gelten, wenn mit der Azâzimat zugleich auch der ganze südlich von ihr gelegene Theil der et-Tihwüste, der doch von ihr so scharf wie nur möglich abgegrenzt ist, nothwendig und untrennbar zum Gebiete Edoms gehört haben müsste. Beschränkte sich aber die Herrschaft Edoms diesseits der Arabah, wie es kaum anders zu denken ist, auf die nordöstliche Gebirgs-veste, so ist Raumers Einwand ohne alle Bedeutung. Die Israeliten verliessen, durch den W. Retemât zurückweichend, das Gebiet Edoms, und gelangten, die Azâzimat südöstlich umziehend, zum Berge Hor.

Vielleicht wird man noch ein neues Bedenken gegen Rowlands' Entdeckung aus Num. 20, 14 ff. geltend machen wollen. Hier erbitten sich die Israeliten vom edomitischen Könige die Erlaubniss eines freien Durchzugs durch dessen Land, die ihnen indess verweigert wird. Welchen Weg beabsichtigten nun die Israeliten für diesen Durchzug? Tuch denkt an den W. Murreh und W. Fikreh, allein diese Auskunft ist unbrauchbar, weil diese beiden Wady's nur an Edom's Grenze, zwischen Edom und den Amoritern, keineswegs aber mitten durch Edom führen konnten. Nach der bestimmten und unzweideutigen Aussage der Rowlands begleitenden Beduinen führt aber eine Strasse durch breite, bequeme Wady's von Kadesch direct zum Berge Hor. „Die Ausgänge dieser Binnenstrasse zur Arabah sind mit grosser Wahrscheinlichkeit gegenüber dem breiten Wady Ghuweir des es-Scherah-Gebirges, in der Gegend von Ain el-Weibeh zu suchen, wo die hohen abgestuften Ostwände der Azâzimat von zahlreichen Wady's durchbrochen werden, und wo namentlich von Robinson ein leicht zugänglicher Pass, Mirzabah, erstiegen wurde... Diese breite, durch das Innere der Azâzimat gebahnte, und jenseits der Arabah in dem breiten W. Ghuweir des östlichen Edoms sich fortsetzende und über Tafleh gen Moab hinaufführende Route war es höchst wahrscheinlich, für deren Benutzung Israel der Zustimmung Edom's bedurfte. Vgl. § 82, 1.

§ 64. Die Karte von Berghaus setzte, wahrscheinlich auf Grund von Num. 33, 35 f., Kadesch in die Nähe von Ezeongeber am aelanitischen Meerbusen. L. de Laborde (Comment. p. 127 ff.) lässt das Bergland der Azâzimeh noch zum Gebiete der Amoriter gehören, und verlegt Kadesch in den Wady Dscherâfeh, eine Tagereise nördlich von Ezeongeber, und ebenso weit südwestlich vom Hor. Robinson hält sich dagegen überzeugt, dass Kadesch bei Ain el-Weibeh im Norden der Arabah zu suchen sei¹⁾, und K. v. Raumer behauptet, es müsse noch mehr im Norden der Arabah etwa bei Ain el-Hasb gesucht werden²⁾. Allen diesen Ansichten gegenüber lässt sich überzeugend nachweisen, dass Kadesch überhaupt nicht in der Arabah gelegen haben könne³⁾. Von vorn herein ver-

werflich ist die rabbinische Tradition, die es mit Petra in Verbindung bringt⁴).

1. Robinson (III, 139 ff. 170 ff.) hat alle seine Beredsamkeit aufgeboden, um seine Leser zur Anerkennung der Identität von Ain el-Weibeh mit dem alten Kadesch zu vermögen. Er sagt: „Wir waren bei Ain el-Weibeh betroffen über die völlige Uebereinstimmung seiner Lage mit der biblischen Erzählung von den Begegnissen der Israeliten bei ihrer zweiten Ankunft in Kades (Num. 20). Es gab zu Kades eine Quelle, auch Born Mispat (Gen. 14, 7) genannt; diese war damals entweder theilweise vertrocknet oder von der Menge Volkes erschöpft, so dass die Gemeinde kein Wasser hatte. Durch ein Wunder floss reichlich Wasser aus dem Felsen hervor. Moses sandte jetzt Botschaft zu dem Könige der Edomiter, und liess ihm sagen, dass sie zu Kades bei der Stadt an seinen Grenzen wären, und um Erlaubniss bäten, durch sein Land zu ziehen. Dies verweigerte Edom, und die Israeliten zogen daher nach dem Berge Hor, wo Aaron starb, und dann längs der Arabah nach dem todten Meere (Num. 20, 14 ff.). — Hier zu el-Weibeh lagen alle diese Scenen vor unsern Augen. Hier war die Quelle sogar noch bis auf den heutigen Tag, der besuchteste Wasserplatz in der ganzen Arabah. Im N. W. liegt der Berg, über welchen die Israeliten vormals nach Palästina hinaufzusteigen versuchten und zurückgetrieben wurden (Num. 14, 40 ff.), nämlich durch den Pass es-Sufah (= Chormah oder Zefat). Uns gegenüber lag das Land Edom, wir waren an seiner äussersten Grenze; und der einen directen und leichten Durchgang durch die Berge nach dem Flachlande oben darbietende grosse Wady el-Ghuweir zeigte sich gerade vor uns; während weiter südlich der Hor, in einer Entfernung von zwei guten Tagereisen für ein solches Heer, einen hervorragenden und frappanten Punct bildet... Jedoch hat die umgebende Wüste seitdem längst ihre Rechte wieder behauptet und alle Spuren der Stadt und selbst ihres Namens sind verschwunden.“

2. K. v. Raumer (Pal. 444) meint dagegen: „Gegen Robinson's Annahme scheint dies zu sprechen. Die Araber, welche ihn führten, kannten keinen directen Weg von Ain el-Weibeh zum Passe es-Sufah, sondern pflegten längs der Arabah nördlich bis zum W. el-Khurar hinzugehen und dann jenen Pass hinaufzusteigen. Sollten wir daher nicht auch Kades nördlich von Ain el-Weibeh suchen, dort wo der Weg im Wady el-Khurar zum Passe es-Sufah aufsteigt? Sollte es nicht an einem Puncte liegen, wo die Israeliten diesem Passe näher waren, wo er ihnen vor Augen lag? Sollte nicht das nahe bei Ain el-Khurar gelegene Ain Hasb Kades sein? Es ist nur $2\frac{1}{3}$ Meilen vom Passe Sufah entfernt, Ain el-Weibeh dagegen über 4 Meilen. Hier finden sich keine Ruinen; sollten die Ruinen bei Ain Hasb nicht Reste von Kades sein? Das lebendige Wasser des dortigen Teiches deutet auf eine Quelle.“

3. Für die Widerlegung der Ansichten Raumer's und Robinson's (die von Laborde bedarf ihrer nicht) brauchen wir uns nur an die beiden trefflichen Abhandlungen von Tuch und Fries (besonders des Letztern S. 60 ff.) zu halten. Zahlreiche Schriftstellen zwingen dazu, Kadesch weit westlich von der Arabah zu suchen. 1) Gleich die erste Stelle, wo Kadesch erwähnt wird (Gen. 14, 7: „En-Mischpat das ist Kadesch“) gehört hieher. „Denn angenommen, sagt Fries, dass En-Mischpat im nördlichen Theile der Arabah lag, so war Kedor-Laomer dort bereits unmittelbar am Eingange des Thales Siddim und hatte nicht erst durch das Land der Amoriter bei En-Gedi, noch weniger aber durch das ganze Gebiet des fern im Westen der Arabah liegenden Gefildes der Amalekiter, zu welchem er doch von En-Mischpat aus zunächst vorgedrungen sein soll.

den Weg ins Gebiet der vier Könige sich zu bahnen. Erwägt man überdies die in Gen. 14 in grossen Grundzügen angedeuteten, durch Dr. Tuch meisterhaft erörterten politischen Motive jenes Eroberungszuges, so wäre En-Mischpat, bei Ain Hasb oder Ain el-Weibeh gedacht, von so untergeordneter Bedeutung, dass es gewiss nicht als jener Zielpunct, welchen Kedor von El-Paran (Elath) aus ins Auge fasste, namhaft gemacht sein konnte.“ — 2) „Nicht minder erscheint es Gen. 16, 14 vgl. Vs. 7 als eine widerstrebende Sache, dass zur Orientirung am Brunnen Lachai-Roi zwar einerseits das westlich benachbarte, jedenfalls doch mit Schur (= Dschifar) zu combinirende Bared, andererseits aber ein fern im Osten liegender Ort der Arabah durch das ganze etwa 30 Stunden breite Bergland Azâzimat vom Wege gen Schur abgeschieden, zum Richtpuncte gewählt sein sollte.“ — 3) „Gen. 20, 1 ist es entweder ganz derselbe Fall, oder bei der grössern Distanz zwischen Gerar und Ain Hasb, ein noch bedenklicherer, zu geschweigen, dass der pragmatische Zusammenhang von Gen. 19 mit 20, 1 erwarten lässt, Abraham werde einen ungleich weiter als Ain Hasb vom toden Meer entfernten Ort zur östlichen Mark seines Aufenthaltes genommen haben.“ — 4) „Wenden wir uns zu den Schriftstellen, wo bei Verzeichnung der Südgrenzen Kanaans Kades namhaft gemacht ist: Num. 34, 2—5; Jos. 15, 2—4; Ezech. 47, 19, so ist vor Allem bei Ezech. 47, 19, wo nur drei Cardinalpuncte zur Orientirung gegeben sind, unmöglich zu denken, dass der mittlere derselben Kades, anstatt wirklich in die Mitte der ganzen Linie zu fallen, in unmittelbarer Nähe des östlichsten Punctes Thamar bei Ain el-Hasb oder Ain el-Weibeh zu suchen sei. Aber auch in den beiden andern Bibelstellen ergäbe sich ein grelles Missverhältniss, wenn der kleine 4—5 Stunden messende Strich von Akrabbim quer durch die Arabah bis Ain Hasb mit drei Puncten, hingegen der ganze, etwa 45 Stunden sich erstreckende weitere Verlauf bis zur Mündung des W. el-Arisch mit drei oder höchstens 5 Puncten kenntlich gemacht sein wollte.“ — 5) „Hieher gehört auch Richt. 1, 36, wo das unserm Kades entsprechende מִדְבָּר (nämlich der aus Num. 20, 8 als hochbedeutsam bekannte Fels; — an Petra, das auch diesen Namen führte, 2 Kön. 14, 7, kann hier unmöglich gedacht werden) nothwendig in westlicher Ferne von Akrabbim angenommen werden muss, weil sonst die Grenzlinie der Amoriter, die doch an dieser Stelle beschrieben sein will, so gut als gar nicht bezeichnet wäre.“ — 6) Num. 20, 23 und 33, 37 wird bei der Umziehung des Edomitergebietes von Kadesch aus der Hor als Grenze Edoms bezeichnet. Bildet nun die ganze Linie von Ain el-Hasb (oder von Ain el-Weibeh) bis nach Ezeongeber die Westgrenze Edoms, so wäre es ganz unbegreiflich, ja sinnlos, diesen einen Punct, mitten in einer geraden Linie, in der jeder Punct gleiche Ansprüche hatte, so geflissentlich als Grenze Edoms hervorzuheben. Lag aber Kadesch westlich von der Arabah, so dass das ganze nordöstliche Bergland noch mit zum Gebiete Edoms gehörte, so bildet der Hor gerade bei dem Puncte, wo die Arabah anfängt, edomitisches Gebiet zu sein, und wo zwei Grenzlinien des edomitischen Landes in einem rechten Winkel zusammentreffen, allerdings einen höchst ausgezeichneten und markirten Grenzpunkt des Landes, gleichsam eine mächtige Felsenwarte, welche jene beiden Grenzlinien beherrscht. — 7) Gehörte das Bergland der Azâzimeh, wie unabhängig von der Kadeschfrage bewiesen werden kann, zum Gebiete Edoms (§ 63, 3), so versteht es sich von selbst, dass Kadesch nicht in der nördlichen Arabah liegen konnte. — 8) „Erwägt man ferner die Naturform des Arabahthales, das überall zwischen hohen Bergwänden sich erstreckend, besonders mit seiner nördlichen Hälfte zwischen steile Felsmauern tief eingesenkt ist und am nordwestlichen Ende zum wildesten Absturz und den unzugänglichsten Pässen des Amoritergebirges hinführt, so ist weder glaublich, dass Moses von dieser Stelle her den

Angriff Kanaans beabsichtigt haben sollte, noch ist es vorstellbar, wie die Myriaden Israels in so eingegengtem Raume, zwischen der hohen Wüste Paran und den Felsmauern des östlichen Edoms, massenhaft zusammengedrängt, ein Menschenalter hindurch sich behaupten, und beständig zwischen Salzmeer und Schilfmeer auf- und abwandernd, ihr Leben hätten führen können.“ (Fries 62 f.) Seit Robinson ist es freilich gang und gäbe geworden, den Pass es-Safah, in dessen Namen man eine Reliquie des alten Namens Zephath (= Chormah, Richt. 1, 17; Num. 14, 45; 21, 3) finden will, als den von Mosel beabsichtigten und vom widerwilligen Volke (Num. 14, 40 ff.) versuchten Eingangspunct nach Kanaan anzusehen. Aber wenn man berücksichtigt, was die Reisenden einstimmig über diesen engen, steilen und höchst beschwerlichen Pass berichten, muss man dies geradezu für eine Unmöglichkeit erklären. Robinson selbst (III, 149 f.) erstieg diesen Pass nur mit grösster Anstrengung; Schubert rechnet das Ersteigen desselben zu den mühevollsten Stunden seines Lebens (II, 447) und bemerkt ausdrücklich, „der Pass stieg so steil empor, dass es mir öfter vorkam, als wollte mir, wie in einem Gluthofen der Athem versagen.“ Tuch (p. 184) fügt hinzu: „Aehnlich hörte Robinson (III, 150) den östlichen Pass es-Sufei schildern, und bekannter noch sind die steilen, gefährvollen Aufgänge vom todten Meere her zum Lande Kanaan. Wenn auch diese beschwerlichen Pässe für den friedlichen Handelsverkehr keine unübersteiglichen Hindernisse waren, wie denn die römische Sorglichkeit den Pass es-Safah, den directen Weg nach Petra, nicht bloss durch Besatzungen geschützt, sondern durch Anlegen von Stufen bequemer und sicherer gemacht hat, so müssen wir doch mit Recht fragen: Waren sie auch für einen Heereszug geeignet, durch sie die Erobrung des Landes zu beginnen? — Diese Pässe, sage ich, die durch die unbedeutendste Macht ebenso leicht gesperrt, wie der äussersten Kraftanstrengung unerreichbar waren? Seiner Natur nach war Kanaan von dieser Seite unangreifbar, und hätte Mose sein Volk hieher geführt, von hier aus die Erobrung zu beginnen ihm zugemuthet, — er hätte die Vorwürfe verdient, die ihm der Kleinmuth ungerechter Weise machte.“ — Endlich 9) muss es wenigstens höchst befremdlich erscheinen, dass in der so genau bekannten Arabah, wenn hier das uralte berühmte Kadesch lag, und wenn Israel 38 Jahre lang in ihr umherzog, weder von dem Namen Kadesch, noch von den Namen der übrigen Stationen in Num. 33 (mit alleiniger Ausnahme des Berges Hor) sich die mindeste Spur erhalten hat.

4. Der Thatbestand der rabbinischen Tradition über die Lage von Kadesch, den Robinson III, 760 ff. mehr verwirrt als aufgehellt hat, und den auch Rabbi Schwarz (S. 376 f. vgl. unten § 67, 2) völlig missverstanden hat, ist von Tuch (S. 179 f. Anm.) ins Reine gebracht worden: Die Targumim, die Peschito und der Talmud geben Kadesch immer durch Rekam (רְקָם), Kadesch Barnea (Deut. 1, 2. 19 etc.) durch Rekam Geia (רְקָם גֵּי'א). Dies appositionelle Geia (dem Barnea entsprechend) ist ohne Zweifel dasselbe mit el-Dschin in der Nähe von Petra im W. Musa, noch jetzt ein ansehnliches Dorf. Davon sagt Hieronymus im Onomasticon: Gai in solitudine usque hodie Gaia urbs juxta civitatem Petra. Hiernach ist es entschieden, dass man unter Rekam Petra verstand, wie schon Josephus Ant. 4, 4, 7; 7, 1 bezeugt, und folglich die jüdische Tradition Kadesch mit Petra identificirte. Die in der vorigen Erläuterung angeführten Gründe gegen die Lage von Kadesch in der Arabah gelten auch, noch zehnfach verstärkt, gegen die Lage des Ortes im Wady Musa.

§ 65. Dem Zuge der Israeliten vom Sinai zur Südgrenze Kanaans waren durch die Natur des Terrains drei Wege vorgezeichnet, unter

welchen sie zu wählen hatten. Der östlichste führte sie die Westküste des aelanitischen Meerbusens entlang zur Arabah und dann durch diese zur Südostgrenze Kanaans. Diesen Weg hält Robinson (III, 171) für den wahrscheinlichsten. So bequem nun auch der Weg durch das breite Thal der Arabah erscheint, ebenso ungeeignet erscheint für eine Volksmasse von zwei Millionen Seelen der enge Küstenweg längs dem aelanitischen Meerbusen. Dazu kommt noch, wie Raumer richtig bemerkt (Paläst. 446), die Incongruenz dieses Weges mit Deut. 1, 19, demgemäss die Israeliten „die ganze Wüste, die grosse und schreckliche“, vom Horeb aus zum Gebirge der Amoriter durchzogen; wobei wir doch nur an die Wüste et-Tih denken können, die sie bei dem von Robinson vorgeschlagenen Wege gar nicht berührt hätten. Raumer selbst, der übrigens auch, wie Robinson, den Zug zum Passe es-Safah führen muss, lässt sie darum das Randgebirge et-Tih übersteigen, dann durch den W. el-Dscherâfeh ziehen und bei dessen Mündung erst in die Arabah gelangen. Aber auch dieser Weg kann nach den voranstehenden Untersuchungen unmöglich der von Moseh gewählte sein. Die Unzugänglichkeit Kanaans von dieser Seite (durch den Pass es-Safah) reicht hin (§ 64, 3), beide Ansichten für unzulässig zu erklären. Und lag Kadesch, der nächste Zielpunct der Reise, da, wo Rowlands seine wohlconservirten Namen wiederaufgefunden hat (§ 63), so wird die Arabah auf diesem Zuge gar nicht berührt worden sein. Zwar hätte der Zug von der nördlichsten Arabah aus in den W. Murreh einbiegen und durch ihn zur Ebene Kadesch gelangen können, aber, selbst abgesehen von dem unbegreiflichen Umwege dieser Route, ist sie unannehmbar, weil sie dann mitten durch das Gebiet der Edomiter (d. h. durch den nördlichen Theil der Arabah, § 63, 3) hindurchgezogen wären, was durch Num. 20, 14 ff. ausgeschlossen ist. So bleibt nur die dritte (westlichste) Strasse übrig, die vom Horeb aus über das Gebirge et-Tih und die grosse Hochebene desselben Namens geradenweges, am westlichen Fusse des Dschebel el-Araif vorbei, nach Hebron führt, und die auch jetzt noch von den meisten Sinaireisenden eingeschlagen wird. Damit sind einverstanden Ewald, Tuch, Winer, R. Schwarz, Fries II. cc.

§ 66. Einen beziehungsweise vollständigen Katalog der Stationen Israels in der Wüste giebt Num. 33. Als die beiden ersten Stationen (vom Sinai aus) werden in diesem Verzeichnisse genannt: die Lustgräber (Kibrot-Taawah)¹⁾ und Chazerot²⁾. Zu der erstern gelangte Israel nach dreitägigem Marsche (Num. 10, 33), und dieselbe lag nach Num. 10, 12 bereits in der Wüste Paran, d. h. wahrscheinlich schon jenseits des südöstlichen Armes vom Randgebirge et-Tih (vgl. § 60, 3). Sehr

bedeutungsvoll für die Orientirung mittelst dieser Angabe ist die beiläufige Notiz in Deut. 1, 2 (wonach der Weg vom Horeb bis nach Kadesch eilf Tagereisen betrug), insofern sie in Verbindung mit Num. 10, 33, bei Bekanntschaft mit der Richtung des Zuges (nach Kadesch zu) und unter Berücksichtigung der Verhältnisse des Bodens, uns die ungefähre Lage von Kibrot-Taawah ziemlich sicher an die Hand giebt. Der Weg dorthin ging ohne Zweifel aus der Ebene er-Rahah (§ 43, 2) durch den W. es-Scheikh (§ 42, 5) bis zum nördlichsten Punkte des von ihm beschriebenen Bogens, wo sich der W. ez-Zalazah von ihm abzweigt, und durch diesen weiter nach N.O. zu. Dieser Wady durchbricht den südöstlichen Arm des Dschebel et-Tih und führt so in das Gebiet der Wüste Paran. Jenseits dieses Gebirgszweiges ist das Ende der drei ersten Tagereisen, also die Lage der Lustgräber, zu suchen, etwa bei el-Ain. Von dort aus läuft die Hebronstrasse fast in gerader Linie von S. nach N. über den Hauptarm des Dsch. et-Tih und die gleichnamige Hochwüste. Die Lage von Chazerot, als der zweiten Station vom Sinai aus, wäre etwa (nach Analogie des dreitägigen Marsches bis zur ersten Station) bei Bir et-Themed zu suchen.

1. Auch Raumer (Pal. 442) giebt zu, dass es nach Deut. 1, 2 am natürlichsten erscheine, anzunehmen, Israel habe vom Sinai aus den nächsten, 11 Tagereisen langen Weg nach Kadesch eingeschlagen, welcher durch W. Zalazah nach el-Ain führt. „Aber, meint er, es finden sich Schwierigkeiten gegen diese Annahme. Vom Sinai ziehen nämlich die Israeliten drei Tagereisen zu der Station **Lustgräber**. Dort führt ihnen der Wind vom Meere Wachteln zu (Num. 11, 31). Deutet das nicht auf eine Lagerstätte am Meere? Ebenso ruft Moses aus, als Jehovah dem lüsternen Volke Fleisch im Ueberfluss verspricht: „Soll man ihnen alle Fische des Meeres zusammenbringen, dass genug sei für sie?“ — eine Frage, welche mitten in der Wüste, fern vom Meere seltsam, am Meeresufer aber sehr natürlich gewesen wäre.“ Da nun ferner Deut. 1, 1 unter den Orten, wo Moseh zum Volke geredet habe, neben Chazerot auch Di-Sahab genannt werde (wahrscheinlich das heutige Dahab, an der Westküste des aelanitischen Meeres, ungefähr in gleicher Breite mit dem Sinai) und also Di-Sahab jedenfalls eine Station der Israeliten gewesen sein müsse, so hält Raumer sich für berechtigt, die Lustgräber mit diesem Orte an der Meeresküste zu identificiren, und Lengerke (I, 558) stimmt ihm bei. Diese Combination ist aber gewiss nicht eine glückliche zu nennen. Wie in aller Welt sollten die Israeliten dazu kommen, statt direct nach Norden zu ziehen, sich vielmehr direct nach Osten hin zu wenden? Raumer antwortet: Vielleicht um einem zweiten Kampfe mit den Amalekitern aus dem Wege zu gehen, der sie auf dem Wege durch den W. es-Scheikh hätte bedrohen können. Allein dass die Amalekiten im obern Scheikhthale ihren Sitz hatten, ist keineswegs gewiss, sogar sehr unwahrscheinlich; — auch will es uns bedünken, dass die Israeliten seit jenem gründlichen Siege über Amalek (Exod. 17, 13) wohl von dorthier nicht viel zu fürchten brauchten. Aber gesetzt auch, es wäre beides wirklich der Fall gewesen, so ist damit noch keineswegs das Problem gelöst, denn bis unmittelbar an die Meeresküste brauchten sie doch

gewiss auch dann nicht auszuweichen. — Dass aber die Wachteln „vom Meere“ kamen, beweist doch wahrlich noch nicht, dass die Israeliten selbst am Meere hätten gelagert sein müssen; und die Frage Moseh's, ob denn alle Fische aus dem Meere zur Sättigung Israels herbeigeschafft werden sollten, — ist bei einer Entfernung von etwa nur vier d. Meilen vom Meere (wenn die Lustgräber etwa in der Nähe von el-Ain lagen) nicht allzubefremdlich, zumal wenn man berücksichtigt, dass das Fleischgelüste des Volkes nach Num. 11, 5 sich gerade und ausdrücklich auf Fischfleisch bezog. Endlich aber ist das Fundament, auf welchem sich diese Hypothese erbaut hat, nur Schein und Schemen, so dass sie rein in der Luft schwebt. Mag man nämlich die überaus schwierige und dunkle Stelle Deut. 1, 1 deuten, wie man will (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 221 ff. — Fries l. c. S. 87 ff.), in keinem Falle sagt sie aus, dass Moseh **in** Di-Sahab etc. geredet, also mit dem Volke daselbst gelagert habe. Es wird vielmehr hier das Local (sei es der ersten, sei es der zweiten Gesetzgebung) in grossen allgemeinen Zügen durch Angabe der Grenzpunkte, **zwischen** welchen es lag, beschrieben.

2. Den bei Weitem meisten Auslegern steht es ausser allem Zweifel fest, dass die zweite Station **Chazerot** identisch sei mit Ain el-Hadherah, das etwa zwei Meilen vom Meerbusen entfernt liegt. So nahe indess auch die beiden Namen sich berühren, müssen wir dennoch diese Combination als unzulässig verwerfen. Wir müssen auch hier wieder fragen: Wozu dieser Umweg? Der Weg über Hadherah hätte sie direct zur Arabah geführt, — nicht aber zum W. el-Dscherâfeh, und noch viel weniger zur Hebronstrasse. Und wo bleiben die 11 Tagereisen von Deut. 1, 2? Schon bei den Lustgräbern waren drei von denselben zurückgelegt, — bei Chazerot vielleicht nochmals drei; somit mag Chazerot so ziemlich auf der Hälfte des Weges vom Sinai bis nach Kadesch gesucht werden. Ain el-Hadherah aber ist etwa 8 d. Meilen nordostwärts vom Sinai entfernt; das Raumersche Kadesch (Ain el-Hasb) dagegen liegt von Hadherah etwa 33 d. Meilen, das Rowlands'sche Kadesch gegen 30 Meilen. — Die nächste Station ist Ritmah. Ganz in der Nähe des Rowlands'schen Kadesch liegt aber ein Wady Retemât. Diese beiden Namen decken sich doch gewiss ebenso sehr, und noch mehr, als die Namen Chazerot und Hadherah. Nun aber ist es nach Maassgabe der Entfernungen unzweifelhaft, dass wenn Chazerot = Hadherah ist, Ritmah nicht Retemât sein kann und ebenso umgekehrt. Eine von diesen beiden Namensähnlichkeiten müssen wir also als trügerisch fallen lassen, — es fragt sich nur welche? Wir antworten: Ohne Zweifel die erstere. Denn die Geltung der Namensähnlichkeit von Retemât mit Ritmah ist ebenso durch das Zutreffen aller übrigen Umstände gekräftigt, wie die Bedeutung der Namensähnlichkeit von Chazerot und Hadherah durch das Nichtzutreffen aller übrigen Umstände geschwächt ist. — Durch eine ganz analoge Namensähnlichkeit hat sich Rabbi Schwarz verleiten lassen (S. 169. 378), Chazerot mit Ain el-Chuteirot (bei Robinson heisst der Ort Ain el-Kadeirat) zu identificiren. Eine Bestätigung dieser Behauptung findet er darin, dass neun Stunden süd-südöstlich von dieser Quelle sich eine andre Ain el-Schahawah befinde, deren Namen offenbar mit Kibrot Hataawah (den Lustgräbern) identisch sei. Aber die Quelle Kadeirat liegt in unmittelbarer Nähe des W. Retemât (= Ritmah), und kann daher unmöglich = Chazerot sein, das vielmehr mehrere Tagereisen von Ritmah entfernt gewesen sein muss.

§ 67. In dem *Stationenverzeichniss* Num. 33 steht *Kadesch* erst an 21. Stelle vom Sinai aus, so dass also zwischen Chazerot und Kadesch 17 Stationen liegen. Und doch führt uns schon die nächste Station von

Chazerot aus, der W. Retemât = Ritmah, in die unmittelbare Nähe von Kadesch, und in der historischen Beschreibung des Zuges Num. 13 ist gar (vgl. Vs. 27) Kadesch die nächste Station nach Chazerot. Dieser scheinbare Widerspruch hat sich längst fast allen Forschern ganz einfach durch die auch sonst klar vorliegende Thatsache gelöst, dass Israel zweimal zu Kadesch gelagert habe, das erstemal auf seinem Zuge vom Sinai nach der Südgrenze Kanaans (Num. 13), das zweitemal (Num. 20) nach seinem 37jährigen Umherirren in der Wüste Tih¹⁾. Die Annahme eines doppelten Kadesch ist dabei ebenso unnöthig wie unzulässig²⁾. Nicht minder irrig identificirt man das Kadesch des Stationenkatalogs (Num. 33, 36) mit dem erstmaligen Kadesch-Aufenthalte (Num. 13)³⁾, vielmehr bezeichnet das Kadesch in Num. 33 ohne Zweifel den zweimaligen Aufenthalt daselbst (Num. 20). Dann entsteht aber die Frage, welche der in Num. 33 genannten Stationen diesen erstmaligen Kadesch-Aufenthalt bezeichne? und aus welchem Grunde denn eigentlich hier ein anderer Name statt des so berühmten und geläufigen Namens Kadesch gebraucht sei? K. v. Raumer muthmaasst, dass Tachat (Num. 33, 26), — Hengstenberg stellt es als unzweifelhafte Gewissheit auf, dass Bne-Jaakan (Num. 33, 31) den erstmaligen Aufenthalt zu Kadesch ausdrücke; — beide Ansichten sind aber willkürlich und haltlos⁴⁾. Die richtige Ansicht, die wir bei Fries finden, ist ohne Zweifel die, dass Ritmah den erstmaligen Kadeschaufenthalt bezeichne. Denn der dem alten Ritmah genau entsprechende W. Retemât bildet den Eingang zur Ebene Kadesch, die Rowlands neuerlich entdeckt hat. Von diesem Wady aus zogen wahrscheinlich die Kundschafter (Num. 13, 2) auf der Hebronstrasse nach Kanaan, während die übrige Volksmasse, ihre Rückkehr erwartend, sich in der Ebene Kadesch, wo sie unterdess wohl geborgen und gedeckt war, ausbreitete⁵⁾.

1. Die Behauptung, dass Israel **zweimal in Kadesch** gewesen sei, bezeichnet Ewald (II, 207) als „eine vollkommen willkürliche und durch keinen einzigen triftigen Grund unterstützte Annahme“, — sehr begreiflich, wenn zuvor mit gewohnter zügelloser Willkühr der Kritik im biblischen Berichte Alles zu unterst zu oberst gekehrt und die triftigen Gründe (*car tel est mon bon plaisir*) exterminirt sind. —

Die zweimalige Lagerung des Volkes zu Kadesch ist erwiesen von K. v. Raumer (Zug d. Isr. S. 39 und Paläst. S. 446), Robinson (III, 173 f.) und Fries (l. c. 53 bis 60). Die Beweise sind folgende: 1) Am 20. Tage des 2. Monats (Anfangs Mai) im zweiten Jahre des Auszuges brach das Volk vom Sinai auf (Num. 10, 11); sie kamen zur Wüste Paran und sandten von dort (von Kadesch-Barnea Num. 32, 8; Deut. 1, 19 ff.; Jos. 14, 7) um die Zeit der ersten Weintrauben (Num. 13, 21), d. h. im August, Kundschafter nach Palästina. Diese kehren nach 40 Tagen zurück in das Lager zu Kadesch (Num. 13, 27). Das Volk murrte beim Berichte der Kundschafter, und Jehovah sprach das Urtheil über dasselbe aus, dass nicht sie, sondern erst ihre Kinder nach

40jährigem Wandern in der Wüste in das gelobte Land kommen sollten (Num. 14, 29 ff.). Zugleich erhielten sie den Befehl umzukehren und in die Wüste nach dem Schilfmeere zu wandern (Num. 14, 25; Deut. 1, 40). Es fand also damals ein Aufbruch von Kadesch statt. Nun vergehen 37 $\frac{1}{2}$ Jahre, über welche der historische Bericht stillschweigend hinweggeht. Aber im ersten Monat (des vierzigsten Jahres, vgl. Num. 20, 28 mit Num. 33, 38) kam die ganze Gemeinde — also zum zweitenmale — wieder nach Kadesch (Num. 20, 1). — 2) Eine zweimalige Ankunft an der Südgrenze Palästina's (zu Kadesch) ergibt sich auch aus der Vergleichung des Stationenkatalogs in Num. 33 mit Deut. 10, 6. 7. Hier ist von einem Zuge Israels die Rede, bei welchem die Stationen Bne-Jaakan, Moserah, Gudgodah, Jothbatah auf einander folgten. Der Zweck dieses Verzeichnisses ist kein anderer als der, den Ort zu bezeichnen, wo Aharon starb, nämlich zu Moserah. Nach Num. 20, 22 ff. und Num. 33, 38 starb Aharon aber auf dem Berge Hor. Jenes Moserah muss also in der Nähe des Hor gelegen haben. Vergleichen wir nun damit Num. 33, so finden wir hier als dritte Station vom Sinai aus Ritmah = Retemât am Nordende der Wüste; die zwölfte Station von da ist Moserot, welches offenbar mit Moserah identisch ist, dann folgen: Bne-Jaakan, Gidgad, Jothbatah, Abrona, Ezeongeber (an der Spitze des aelanitischen Meerbusens), Kadesch, Hor, wo Aharon stirbt. Hier ist also der Ort, wo die Deut. 10, 6. 7 namhaft gemachten Stationen einzugliedern sind. Da wir nun aber dieselben Stationen Bne-Jaakan, Moserah, Gudgod, Jothbatah auch schon vorher in Num. 33 gefunden haben, so ergibt sich, dass die Israeliten zweimal die ganze Wüste von Norden nach Süden durchzogen haben, und dass sie zweimal zu verschiedenen Zeiten an der Südgrenze Palästina's gewesen sein müssen.

Was thut nun Ewald, um diese triftigen Gründe aus dem Gebiete der Wirklichkeit ins Gebiet des Nichtseins zu verweisen? Weiter nichts, sagt er, ist dabei vorausgesetzt, als dass die Lagerstätte zu Kadesch und die nächstfolgende am Hor in Num. 33 von Vs. 36—39 nach Vs. 30 f. weiter hinaufzuschieben sei, weil sie nach Ezeongeber nicht passen“!! — Ausserdem sieht er das Kommen nach Kadesch, von welchem Num. 20, 1 berichtet, als Wiederaufnahme des frühern Berichtes (Num. 13) über die erste und einzige Ankunft zu Kadesch an, — trotz aller ausdrücklichen und unabweisbaren Zeugnisse vom Gegentheil! Vgl. noch § 78, 2.

2. Die Annahme eines **doppelten Kadesch** erweist sich nach jeder Seite hin als unzulässig. Man unterschied nämlich das Kadesch in der Wüste Paran (Num. 13, 27) als identisch mit dem Kadesch-Barnea in Num. 32, 8; Deut. 1, 2. 19 von dem Kadesch in der Wüste Zin (Num. 20, 1) als identisch mit Me-Meribah (= Haderwasser Num. 20, 13), — von denen jenes im Süden Kanaans, dieses im Süden Edoms liegen sollte. Aber „die einzige Stelle Ezech. 47, 19 vgl. Num. 34, 4 widerlegt diese Auffassung schon so schlagend, dass es überflüssig wird, auf Num. 13, 22 vgl. mit 20, 1, oder auf Deut. 10, 6. 7 vgl. mit Num. 33, 30—35, oder endlich auf Num. 21, 4 vgl. mit Deut. 2, 8 einzugehen, aus welchen Stellen theils die Zusammengehörigkeit der Wüsten Zin und Paran, theils die südwärts gen Ezeongeber gekehrte Richtung des letzten Abzugs von Kadesch resultirt.“ (Fries S. 54.) Dennoch ist noch ganz neuerlich diese obsolete Ansicht von Rabbi Schwarz (l. c. 170 f. 375 ff.) repristinirt worden, nur dass er, zur Verstärkung der behaupteten Verschiedenheit der beiden Kadesch, Gen. 14, 7 und die rabbinische Tradition (vgl. § 64, 4) herbeizieht. Er meint nämlich das „En-Mischpat d. i. Kadesch,“ in Gen. 14, 7 sei = Me-Meribah (Num. 20, 13) und beides identisch mit Kadesch in der Wüste Zin (Num. 20, 1) und mit dem heutigen Ain el-Sedakah (bei

Robinson: Ain el-Usdakah od. Zodikatha), welches 4—5 Stunden südlich von Petra liegt. Als Beweis dafür gilt ihm die Synonymität der Namen צִדְקָה und מִשְׁפָּה, כְּרִיבָה. Das andre Kadesch, oder Kadesch-Barnea, das in der Wüste Paran liegt, verlegt er dann auf Grund der rabbinischen Tradition, die Kadesch-Barnea durch Rekam-Gaia wiedergibt, in den Wady el-Abyad (nordwestlich vom Gebirgslande der Azâzim), der nach ihm auch den Namen Wady Gaian führen soll. Aber alle diese Combinationen sind völlig bodenlos. Gegen sie spricht entschieden Ezech. 47, 19; — unvereinbar mit ihr ist Gen. 14, 6—7 (indem der Zug Kedor's erst, nachdem schon das ganze Gebirge Seir erobert war, von El-Paran [Elat, Ailah] nach En-Mischpat zog, um von da aus in das Land der Amoriter und Amalekiter einzufallen; während doch das heutige Ain el-Zadakah mitten im Gebirge Seir lag); — sie hat ferner die rabbinische Tradition über Rekam-Gaia ganz missverstanden (§ 64, 4) und endlich liegt Ritmah, welches auch Schwarz mit Retemât identificirt, und für die Station hält, die im Stationenkatalog Num. 33 dem Kadesch-Barnea entspricht, zu weit vom W. Abyad entfernt, um mit demselben als Bezeichnung einer und derselben Station alterniren zu können.

3. Nach Laborde's Vorgang hat O. v. Gerlach (obwohl in Beziehung auf die Lage von Kadesch anderer Meinung als Laborde; er stimmt darin mit Robinson) in s. Erklärung d. h. Schrift I, 509 gemeint, die natürlichste Meinung sei wohl die, „dass die Stationen in der Wüste, welche Num. 33, 16—36 genannt sind, sämmtlich in die Zeit vor der Rückkehr der Kundschafter und den Ereignissen zu Kadesch-Barnea fallen. Gleich den heutigen nomadischen Arabern zog das Volk von einem Quell- und Weideplatz schnell (!) zu dem andern und hielt sich an 21 verschiedenen Orten auf, ehe es an der Südgrenze von Kanaan, zu Kadesch, eintraf, wo die Kundschafter wieder mit ihm zusammentrafen. Von da an schweigt die h. Geschichte gänzlich über den Zug in der Wüste; nicht einmal die Stationen werden genannt, — und wir finden nach 38 Jahren das Volk wieder zu Kadesch.“ Es ist in der That unbegreiflich, wie der sonst so umsichtige Ausleger einen so unglücklichen Gedanken, dem der biblische Bericht auf allen Seiten ausdrücklich widerspricht und der auch an sich unvorstellbar ist, hat festhalten können. Unser Befremden wächst, wenn wir sehen, dass seitdem auch sogar K. Ritter (im Evang. Kalender 1854, S. 49 f.) ihn adoptirt hat: „Indess (nach Absendung der Kundschafter) zog das Volk aus seinem Lager von Hazeroth (d. i. Ain el-Hadherah) weiter nordwärts gegen Kanaan vor.“ Es kam zuerst über 17 Zwischenstationen nach Ezeongeber am Nordende des aelanit. Meerbusens, von da zog es nach Kadesch „der Grenzstation am Nordsaum der Wüste“, eine „Wegstrecke, die Num. 33, 36 besonders bezeichnet wird, ohne Zwischenlager anzugeben.“ . . . „Dass sie nicht in kürzester Frist zurückgelegt werden konnte, ergiebt sich schon daraus, dass die nach Kanaan ausgesandten Kundschafter indess schon ihre weite Reise durch ganz Kanaan bis über den Libanon nach Hamath am Orontesflusse vollendet hatten, als sie in dem so verhängnissvollen Lager zu Kades oder Kades-Barnea mit dem Volke Israel wieder zusammentrafen.“

In der That, es hat uns lange nichts in dem Maasse befremdet, wie diese Auffassung. 1) Warum sollte denn der Katalog Num. 33 allein die kurze Strecke von Chazerot (= Ain el-Hadherah) bis Ezeongeber mit so vielen, die doppelt so lange Strecke von Ezeongeber bis Kadesch aber (mag es nun auf der Ost- oder Westseite der Azâzimat gelegen haben) mit keiner einzigen Station bedacht haben? — 2) Die Kundschafter kehrten nach 40 Tagen zurück (Num. 13, 26; 14, 34). Und in diese 40 Tage sollen nicht nur die genannten 18 Stationen von Chazerot nach Ezeongeber, sondern

auch die nicht genannten Stationen der doppelt so grossen Strecke von Ezeongeber nach Kadesch untergebracht werden?! Da die Israeliten in Erwartung der Rückkehr der Kundschafter nicht eben nöthig hatten, für eine möglichst baldige Ankunft an der Südgrenze Kanaans zu sorgen, so brauchen wir allerdings daran nicht Anstoss zu nehmen, dass die Zwischenräume der 18 Stationen von el-Hadherah bis Ezeongeber (auf einer Strecke von etwa 14 d. Meilen) zu einem Minimum zusammenschrumpfen. Desto mehr beengt uns aber die Zeit. Bis Ezeongeber schlug das Volk 18mal das Lager auf; mag es nun immerhin auf der doppelt so langen Strecke von da bis nach Kadesch (obwohl wir keinen triftigen Grund dafür kennen) viel rascher vorwärts gerückt sein, so werden doch immer im Ganzen 30—40 Stationen von el-Hadherah bis Kadesch herausgekommen sein, — somit würde die Zahl der Lagerungen ungefähr ebenso gross sein, wie die Zahl der Tage, die sie auf dem Zuge zubrachten. Nun überlege man, wie viel Zeit darauf gehen musste, ehe alle Zelte aufgeschlagen, die Stiftshütte errichtet und so vieles Andre, was zur Lagerung gehört, besorgt war! Denn eine blosser Nachtruhe wird doch auch weder Gerlach noch Ritter als eine Station bezeichnen wollen. Wir glauben für jede Station mindestens drei Tage Rastzeit in Anspruch nehmen zu müssen. — 3) Die Vergleichung von Num. 33 mit Deut. 10, 6. 7 zeigt unwidersprechlich (s. oben Erl. 1), dass der Zug am Berge Hor (= Moserot) war, ehe er nach Ezeongeber kam; bekanntlich liegt aber der Hor nicht zwischen el-Hadherah und Ezeongeber. — Und endlich 4) sagt die heilige Schrift ausdrücklich und wiederholt (Num. 32, 8; Deut. 1, 19 ff.; Jos. 14, 7), dass Moseh die Kundschafter erst **nach** der Ankunft zu Kadesch-Barnea ausgesandt habe!!!

4. K. v. Raumer (Zug d. Isr. S. 41) stellt die Vermuthung auf, dass der erstmalige Kadesch Aufenthalt im Stationenverzeichniss Num. 33 mit der Station Tachath (Vs. 26) zusammenfalle. Wahrscheinlich wird ihm dies theils dadurch, dass Tachath einen locus inferior bedeute, (und in einem solchen liege el-Hasb) noch mehr aber durch Deut. 1, 2 („Eilf Tagereisen sind vom Horeb bis Kadesch-Barnea“), denn Tachath ist gerade die 11. Station vom Sinai. Aber soll man denn den verehrten Forscher daran erinnern, mit welchem Eifer, — und gewiss auch Rechte § 28, 7 — er selbst die beliebte Identification von Tagemärschen und Stationen bestritten hat. Doch legte Raumer auf diese Vermuthung kein Gewicht, und hat sie später, so viel wir wissen, nicht wieder vorgebracht.

Viel grössere Ansprüche macht Hengstenberg für seine Entdeckung, dass Bne-Jaakan die gesuchte Station sei (Beitr. III, 430 ff.). Es soll das nicht eine blosser Vermuthung oder Hypothese sein, sondern ein vollkommen gesichertes und unwiderlegliches Resultat strenger Forschung, das man triumphirend instar omnium Denen entgegen halten könne, die ihre Lust daran haben, dem Pentateuch Widersprüche aufzubürden. Aber worauf gründet sich diese Zuversicht? Auf eine Vergleichung von Deut. 10, 6. 7 mit Num. 33, 30—33. Im Deut., wo der Zug ohne alle Möglichkeit eines Zweifels von Norden nach Süden geht, ist die Reihenfolge Bne-Jaakan, Moserot, Gudgod, Jothbatah. In der zweiten Stelle ist die Reihenfolge verschränkt, nämlich: Moserot, Bne-Jaakan, Gidgad, Jothbatah. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich nur, dann aber vollkommen befriedigend, durch die Annahme, dass im Kataloge Num. 33, 31 eine Wendung des Zuges stattgefunden. Vom Sinai (von S. nach N. ziehend) kam das Volk nach Moserot und von da nach Bne-Jaakan, dann wandte es sich von N. nach S. und kam natürlich zuerst wieder nach Moserot (das aber hier principmässig nicht genannt wird, weil es schon einmal genannt war), von da nach Gidgad, Jothbatah u. s. w. Aus der Geschichtserzählung (Num. 14, 25) sehen wir aber, dass der Lagerplatz, wo die Wendung

des Zuges stattfand, Kadesch hiess, folglich ist Bne-Jaakan identisch mit Kadesch. — So Hengstenberg. Darüber, und das ist die Hauptschwierigkeit, warum der Verf. in Num. 33 das einmal (Vs. 31) dieselbe Station Bne-Jaakan und bald darauf (Vs. 36) Kadesch nennt, und warum der Verf. des Deuteronomiums, dem der Name Kadesch-Barnea so geläufig ist, diesen Namen nicht auch in K. 10, 6 anwendet, erfahren wir nichts. Und so lange uns dies nicht klar gemacht ist, können wir der ganzen Argumentation keine Bedeutung zuerkennen. Die allerdings auffallende Versetzung der Namen Moserot und Bne-Jaakan wenigstens nöthigt uns durchaus nicht, das Letztere als Bezeichnung der erstmaligen Kadesch-Station zu fassen (vgl. § 68, 2).

5. Wir schliessen hier noch einige Bemerkungen über die Namen der nördlichsten Station an. Ausser dem einfachen Namen Kadesch kommt Num. 32, 8 und stehend im Deuteronomium und sonst im A. T. der zusammengesetzte Name Kadésch-Barnéa vor; nach Num. 20, 13 bekam die Stätte auch den Namen Mé-Meribah (Haderwasser) und in Gen. 14, 7 tritt sie unter dem Namen En-Mischpat (Quelle des Gerichtes, der Entscheidung) auf. Aus dem letztgenannten Namen schliesst Ewald, dass hier von Alters her ein Orakel gewesen sei, was wir weder bestreiten noch vertheidigen wollen. Wichtiger ist für uns der erläuternde Zusatz in Gen. 14, 7: „d. i. Kadesch.“ Daraus scheint hervorzugehen, dass En-Mischpat der ursprüngliche, Kadesch aber ein späterer, zur Zeit Abrahams noch nicht existirender Name war (Umgekehrt erklärt Lengerke, — wir glauben: irrig —, den Namen En-Mischpat für identisch mit Me-Meribah und somit seinen Gebrauch in Gen. 14, 7 für eine Prolepsis). Ist aber das Kadesch in Gen. 14, 7 eine Prolepsis, so liegt die Vermuthung nahe, dass die betreffende Oertlichkeit diesen Namen erst in Folge des dortigen Aufenthaltes der Israeliten erhalten hat, als eine Stätte, wo Jehovah's Heiligkeit am Volke (Num. 18, 22 ff.) oder an Moseh und Aharon (Num. 20, 13: מִּפְּנֵי יְהוָה) durch ein Strafgericht sich manifestirt hat. Vielleicht liegt darin auch ein Grund mehr dafür, dass Num. 33, 18 den Ort Ritmah und nicht Kadesch, dagegen Num. 33, 36, wo das Verwerfungsurtheil schon stattgefunden hatte, nicht Ritmah sondern Kadesch nennt. Den Namen Kadesch-Barnéa halten wir für die nähere Bezeichnung der Oertlichkeit durch Hinzufügung des Namens der Edomiterstadt, von der es Num. 20, 16 in der Botschaft an die Edomiter heisst: „Wir sind gekommen nach Kadesch zur Stadt an deiner äussersten Grenze.“

§ 68. Die in Num. 33 zwischen Ritmah und Kadesch namhaft gemachten Stationen (vgl. § 78) bezeichnen ohne Zweifel die Standorte des Hauptquartiers (mit der Stifftshütte, Bundeslade und Wolkensäule) während des 37jährigen Umherirrens in der Wüste. Von allen diesen Namen lässt sich aber nur noch Ezeongeber (am Nordende des aelanitischen Meerbusens) und der Berg Hor (im Gebirge Seir, westlich von Petra) mit Sicherheit auf der Karte jetzt noch nachweisen¹⁾. Der scheinbare Widerspruch zwischen Deut. 10, 6. 7 und Num. 33, 30—33, dass man nämlich nach jener Stelle zuerst nach Beerot-Bne-Jaakan und von da nach Moserah, Gudgod und Jothbatah kam, — nach der andern Stelle aber zuerst nach Moserot und von da nach Bne-Jaakan, Chor-Gidgad, Jothbatah —, findet seine einfache Lösung in dem verschiedenen Charakter der verschiedenen an beiden Stellen beschriebenen Züge²⁾.

1. Zwar finden sich in der heutigen Geographie der Wüste noch zwei andre Namen wieder, die sehr deutlich an entsprechende alte Namen erinnern. Drei d. Meilen südlich vom W. Retemât ist nämlich auf den Karten ein Wady Muzeirah und sechs d. Meilen südlich von diesem ein Wady el-Gudhagidh verzeichnet. So unverkennbar auch die Uebereinstimmung dieser Namen mit den biblischen Stationen Moserah und Chor-ha Gidgad (Gudgod) ist, so ist doch, so weit die Lage dieser Wady's gegenwärtig bekannt ist, eine Combination derselben mit den biblischen Namen nicht möglich. Moserah muss nach Deut. 10, 6 vgl. mit Num. 20, 22 ff. u. 33, 38 nothwendig in der unmittelbaren Nähe des Berges Hor gelegen haben, etwa in der Arabah am Fusse des Hor. — Die folgenden Stationen bis nach Ezeongeber werden wir daher auch wohl in der Arabah zu suchen haben. — Gewiss mit Recht erinnert Hengstenberg (Beitr. III, 430) bei dem Namen Bne-Jaakan daran, dass unter den Nachkommen Seir's des Choriters, deren Land die Edomiter einnahmen, ein Akan (Gen. 36, 27) oder Jaakan (1 Chron. 1, 42) genannt wird. Die Station Bne-Jaakan bezeichnet also wohl das ehemalige Gebiet dieses Zweiges der Choriter, aber daraus folgt noch nicht, dass sie in der Arabah gelegen haben müsse. Erinnern wir uns (§ 63, 3) daran, dass das Gebiet der Edomiter über die Arabah hinweg sich noch weit nach Westen hin erstreckte, so ist es sehr wohl denkbar, dass auch „Brunnen der Söhne Jaakans“ (Beerot-Bne-Jaakan) diesseits der Arabah gelegen haben können.

2. Fassen wir den verschiedenen Charakter des Zuges, den Num. 33, 30—33 beschreibt, und desjenigen, von dem **Deut. 10, 6, 7** handelt, ins Auge, so bietet sich uns darin eine einfache Lösung des Knotens dar, der aus der Vergleichung dieser beiden Stellen sich schlingt. Der Zug von Deut. 10, 6, 7 hat ein bestimmtes Ziel im Auge, nämlich die Umziehung des Gebirges Seir, um von Osten her ins verheissene Land eindringen zu können. Man wird also auf diesem Zuge keine unnöthigen Umwege gemacht haben, sondern geradezu auf möglichst kürzestem Wege vorgeschritten sein. Somit haben wir die Reihenfolge der Stationen in Deut. 10, 6, 7 als die der geographischen Lage entsprechende anzusehen und Bne-Jaakan nördlich oder westlich oder nordwestlich von Moserah zu suchen. Einen ganz andern Charakter hatte der Zug, den Num. 33, 30—33 beschreibt. Israel hatte sich (wie unten in § 78 weiter erörtert und begründet werden soll) zu dieser Zeit, d. h. zur Zeit der 37jährigen Verwerfung, über die ganze Wüste in grössern oder kleinern Abtheilungen zerstreut und sich bei den Wasser- und Weideplätzen, welche sie darbot, niedergelassen. Die Stationen, welche in Num. 33, 19—36 verzeichnet sind, bezeichnen dagegen die Lagerungsplätze des Hauptquartiers (mit Moseh und der Stifths- hütte), welches eine Rundreise durch die ganze Wüste machte, um die in ihr zerstreuten Volksabtheilungen aufzusuchen und bei jeder derselben eine Zeitlang zu weilen. Man hatte kein Interesse, beim Weiterrücken immer gerade Wege einzuhalten; man konnte, wenn die Umstände es rathsam machten, ohne alles Bedenken nach Ost oder West, nach Nord oder Süd einlenken. Auf einem solchen Zuge hat es durchaus nichts Befremdendes, dass man von Kadesch aus im Zickzack ziehend erst nach Moserot und dann nach Bne-Jaakan kam, während man ein andermal, wo es darauf ankam, auf dem kürzesten Wege zu einem bestimmten Ziele zu gelangen, über Bne-Jaakan nach Moserot gelangte. Noch bedeutend erleichtert wird diese Auffassung, wenn man annimmt, wozu man ja wohl berechtigt ist, dass vielleicht dieser oder jener der bezüglichen Namen zur Bezeichnung eines Wady's nach seiner ganzen Länge diente, so dass man das einmal an einem ganz andern Punkte diesen Wady berühren konnte, als das andermal.

Die Ereignisse bei der Brandstätte und den Lustgräbern.

§ 69. (Num. 10, 11–11, 3.) — Am zwanzigsten Tage des zweiten Monats im zweiten Jahre nach dem Auszuge erhob sich die Wolke (§ 59, 2). Israel brach in der früher (vgl. § 57) anbefohlenen Ordnung¹⁾ vom Sinai auf, wo es fast ein ganzes Jahr (es fehlten nur zehn Tage daran, vgl. § 41, 5) gelagert hatte. Die Wolkensäule führte zwar das Volk im Ganzen und Grossen; dadurch war aber noch keineswegs menschlicher Rath und Beistand ausgeschlossen oder unnöthig gemacht. Deshalb erbat sich Moseh dazu die Begleitung und Berathung seines Schwagers Chobab (§ 11, 7), die ihm wegen genauer Kenntniss des noch zu durchwandernden Terrain's von grossem Nutzen werden musste²⁾. — Nach dreitägiger Wandrung gelangte Israel in die Wüste Paran und lagerte sich daselbst zu längerer Rastung. Des Volkes, das durch den langen und verhältnissmässig bequemen Sinaiaufenthalt verwöhnt war, bemächtigte sich in dieser grausigen Wüste eine ungeduldige murrende Missstimmung. Da fuhr das Zornesfeuer Jehovah's verzehrend in ihre äussersten Lager. Moseh aber flehete zu Jehovah, da legte sich das Feuer³⁾. Daher bekam die Stätte den Namen Tabeérah (תַּבְעֵרָה) d. i. Brandstätte⁴⁾.

1. Nach Num. 2, 17 sollte beim Aufbruche Judah den Zug beginnen, dann sollte Ruben folgen und darauf die Leviten mit dem Versammlungszelte (§ 57). Es war dies eine summarische und vorläufige Anordnung. Von einer genauern Eingliederung der Leviten in den Zug konnte dort noch nicht die Rede sein, weil erst in den folgenden Kapiteln

3. 4) die Zählung und Organisation der Leviten berichtet wird. Jetzt, bei dem erstmaligen Aufbruch werden jene allgemeinen Angaben durch die thatsächliche Anordnung (näher bestimmt. Voran geht die Bundeslade, von Kehatiten getragen (§ 57, 6), dann folgt der Stamm Judah. Hierauf die Gerschoniten und Merariten mit dem äussern Gerüste der Wohnung, dann der Stamm Ruben und demnächst die übrigen Kehatiten mit den heiligen Geräthen (als dem eigentlichen Heiligthum vgl. § 57, 5). Diese auf den ersten Blick vielleicht auffallende Ordnung des Zuges erklärt sich bei näherer Betrachtung sehr einfach und natürlich. Die Bundeslade als der Sitz der Schechinah, welche die Führung des ganzen Zuges übernommen hatte, musste vorangehen. Im Uebrigen sollte aber beim Zuge, wie im Lager, die Wohnung in Mitten des Volkes sein. Dass nun die Träger des Gerüstes der Wohnung von den Trägern ihrer Geräthe durch den Stamm Ruben getrennt sind, ist nach Num. 10, 21 dadurch begründet, dass bei der Ankunft an einem neuen Lagerungsplatze das Gerüste der Wohnung schon aufgeschlagen sein sollte, ehe die heiligen Geräthe ankamen, damit dieselben sofort ohne weitem Aufenthalt an ihre Stätte gebracht werden konnten.

2. Wie **Chobab** (§ 11, 7) hier wiederum mit Moseh zusammengetroffen ist, lässt die Urkunde unerörtert. Die Annahme, dass Chobab damals, als sein Vater Reguel (Jetro) Moseh zu Rafidim besuchte (Ex. 18), in der Begleitung desselben gewesen und seitdem bei Moseh geblieben sei, möchte wenig Wahrscheinlichkeit für sich haben. Viel mehr empfiehlt sich die Annahme, dass der Zug der Israeliten nach dreitägiger Wandrung

vom Sinai aus, in die Nähe der Gegend gekommen sei, wo damals gerade jener befreundete Midianiterstamm nomadisirte (§ 11, 6) und Chobab, dessen Vater Reguel unterdess wahrscheinlich gestorben war, seinem Schwager Moseh, oder umgekehrt dieser ihm einen Besuch abstattete. Chobab weigert sich anfangs, der Aufforderung Moseh's, sich dem Zuge Israels anzuschliessen, Folge zu geben, und — den Vorschlag nach Gründen äusserer Klugheit erwägend hatte er gewiss Grund genug zur Weigerung. Er sollte sein freies, ungebundenes, ihn und seine Heerden reichlich versorgendes Nomadenleben aufgeben, um sich einer so grossen Volksmenge zum Zuge durch die grausige, öde und unfruchtbare Wüste, wo er Beschwerden und Entbehrungen aller Art entgegenging, anzuschliessen. Dennoch unterliegt es keinem Zweifel, dass er der Bitte Moseh's doch endlich nachgegeben habe. Schon die Urkunde selbst lässt dies kaum zweifelhaft, denn wäre es anders, so würde gewiss der erneuerten, dringlichen Bitte Moseh's in Vs. 31. 32 auch eine erneuerte Weigerung angeschlossen sein. Völlig gesichert wird aber diese Auffassung durch Richt. 1, 16; 4, 11; 1 Sam. 15, 6, wonach Chobabs Nachkommen (die hier mit dem sie von den übrigen Midianitern unterscheidenden Zweignamen der Keniter genannt werden) mit den Israeliten nach Kanaan gewandert und sich dort unter ihnen (jedoch mit Beibehaltung ihrer nomadischen Lebensart) niedergelassen haben. — Was Chobab zum endlichen Eingehen in Moseh's Vorschlag bewogen haben mag, können wir deutlich aus den Worten Moseh's Vs. 29. 32 erkennen: „Wir brechen auf nach dem Orte, von welchem Jehovah gesagt hat, Ich will ihn euch geben; so ziehe nun mit uns, wir wollen dir Gutes thun, denn Jehovah hat Gutes geredet über Israel.“ Es ist der Glaube an den Gott Israels, der ihn zur Einwilligung bewog, und die Hoffnung der Theilnahme an den Gütern, die Israel verheissen waren. — Den Vortheil, welchen Moseh aus der Begleitung Chobabs zu gewinnen hofft, giebt er selbst an Vs. 31: „Verlasse uns doch nicht! Denn darum weisst du, wo wir lagern sollen in der Wüste, und so sei unser Auge!“ Dass eine genaue Kenntniss des noch zu durchwandernden Terrains mit seinen Bergen, Thälern und Wady's, seinen Weidetriften und Wasserstellen etc. dem Zuge sehr zu statten kommen konnte, und durch die Leitung der Wolkensäule keineswegs überflüssig geworden war, leuchtet bald ein. Die Wolkensäule konnte zwar die Richtung des Zuges bestimmen, und die Lagerungsplätze im Allgemeinen bezeichnen (§ 59, 2), aber sowohl beim Zuge wie bei der Lagerung war im Einzelnen gar Mancherlei fraglich und zweifelhaft, worüber eine genaue Kunde der Gegend Auskunft geben konnte.

3. Am Sinai war Israel zum Volke Gottes versiegelt und der Bund seiner Väter mit Jehovah erneuert und bestätigt worden. Das Volk hatte im Gesetze eine neue Schutzwehr und Rüstung gegen alles Ungöttliche und Heidnische, das von Aussen und Innen seinen Beruf zu zerstören drohte, erhalten; aber trotz dieser Schutzwehr bricht der ungöttliche Naturgrund im Volksleben gar bald wieder hervor. Kaum hat es die „grosse und grausame Wüste“ (Deut. 1, 19) betreten, die es durchwandern muss, ehe es zum Lande der Verheissung, wo Milch und Honig fiesst, gelangen kann, als es auch schon wieder in glaubensloses Murren verfällt. „Dass keine Ursache oder Veranlassung dazu genannt wird, soll ohne Zweifel andeuten, dass eben der Zustand jener allgemeinen innerlichen Unzufriedenheit gemeint ist, die mit jeder Wirklichkeit und Gegenwart in geheimem Hader liegt. Wenn nun freilich dieses Murren aus der Natur Israels hervorgeht und also nur die Wiederholung von frühern ähnlichen Thatsachen ist, so zeigt sich doch Jehovah hier von einer andern Seite. Mit grosser Langmuth und Geduld hatte er auf dem Zuge vom Schilfmeer bis zum Sinai die mancherlei Schwachheit Israels getragen; jetzt aber höret er nicht bloss das leise Murren sogleich, sondern sofort

bricht auch sein Zornfeuer hervor und verzehret das innerlich widerstrebende Volk. Dieser Unterschied hat offenbar darin seinen Grund, weil Israel jetzt in das Gesetz Jehovah's gestellt ist und die Wohnung Jehovah's in seiner Mitte hat. Auch jetzt ist es Moseh, welcher treu und fest bleibt, und soweit besinnt sich das widerspenstige Volk, dass es in der Noth der gegenwärtigen Strafe sich an diesen Mittler wendet; — und dass die Mittlerschaft Moseh's noch nicht zu Ende ist, zeigt der Erfolg seiner Fürbitte. Dass nun aber der erste Ort in der Wüste Paran, bei welchem Israel auf seinem Zuge vom Sinai länger verweilt, seinen Namen erhielt von dem verzehrenden Brande des göttlichen Zornes, ist allerdings ein schlimmes Zeichen für die weitere Zukunft.“ (Baumgarten.)

Da das „Feuer Jehovah's“, welches unter dem Volke entbrannte, seine äussersten Zelte verzehrte, so hat man nicht an ein Feuer zu denken, das in dem Sinne wie Lev. 10, 2 von Jehovah, d. h. von der Wohnung seiner Heiligkeit, ausging. Wir eignen uns deshalb die Deutung Rosenmüller's (ad h. l.) an: „Videtur simplex esse sensus, ignem coepisse in extremis castris, nimirum aliis in terrorem. Videtur autem fulmen dumeta et fruticeta in illis desertis frequentia, inter quae Israelitae castra posuerunt, incendisse; qui ignis non facile exstinguendus, et cito huc illuc currens brevi multa tentoria consumere potuit.“ — Es ist hier der Anfang, jene Drohung in Exod. 32, 34 (§ 51, 2): „Zur Zeit meiner Heimsuchung will Ich heimsuchen ihre Sünde“, die noch immer seit dem Abfall am Sinai über den Häuptern des Volkes schwebt, zu realisiren.

4. Ueber die muthmaassliche Lage von Tabeérah vgl. § 66 und § 70, 5.

§ 70. (Num. 11, 4—35.) — Wie mächtig der ungöttliche Naturgrund in dem Volke war, trotz der Gottesweihe, die es am Sinai empfangen hatte, zeigte sich bald wieder in erschreckender Weise. Kaum ist durch Moseh's mittlerische Fürbitte das Feuer gelöscht, das zur Strafe ihres Missmuthes ihre äussersten Lager verzehrt hatte, als die dadurch zurückgedrängte, aber nicht überwundene Unzufriedenheit in bitterm und rücksichtslosem Murren wieder hervortritt. Diesmal ging der Anstoss von den Haufen fremden Volkes aus, die beim Auszuge aus Aegypten sich den Israeliten angeschlossen hatten (§ 27, 7). Ein Gelüste nach den lang entbehrten Genüssen Aegyptens ergreift zuerst sie in der öden Wüste, und mit lautem Jammern und Weinen klagen sie über die Unmöglichkeit es zu befriedigen. Davon angesteckt wird auch Israel von gleichem Gelüste überwältigt, und bald ist des Weinens und Jammerns in allen Zelten weder Maass noch Ziel¹⁾. Von Neuem ergrimmt der Zorn Jehovah's. Moseh, zwischen den Zorn Gottes und des Volkes Ungestüm gestellt, von beiden gedrängt, und durch sein Mittleramt berufen, beide zu beschwichtigen, weiss doch nach keiner Seite hin Rath. Durch die Wüste soll er Israel nach dem verheissenen Lande führen; aber nur als Volk Gottes, nur wenn es treu bleibt seinem Gotte und dem Bunde mit Ihm, kann es zum Besitze dieses Landes gelangen. Moseh hat also die Aufgabe, das ganze Volk in der Treue und im Gehorsam gegen Jehovah zu erhalten, und seine bisherigen Erfahrungen an diesem Volke bürgen ihm

dafür, dass er dazu nicht im Stande sein wird. Schon im Anfange der grossen und grausamen Wüste, die durchwandert werden soll, ist alles Volk in Auflehnung und Auflösung begriffen, — wie wird es erst im weitem Verfolge werden, wenn die Noth noch wächst? Woher soll er, um nur das gegenwärtige ungestüme Verlangen des Volkes vorübergehend zu befriedigen, Fleisch nehmen zur Sättigung für eine solche Menge? Wie kann er allein die Last eines solchen Volkes tragen? Das Alles klagt er seinem Gotte, und in seinem Unmuthе möchte er am liebsten durch einen schnellen Tod der Last, die er nicht zu tragen vermag, entledigt werden²⁾. — Für die zwiefache Klage seines Dieners hat Jehovah auch zwiefache Tröstung und Hülfe. Aus den Aeltesten und Schotherim (§ 8) soll er 70 Männer auswählen und sie zur Stiftshütte bringen. Dort will Jehovah von dem Geiste nehmen, der in Moseh ist und auf sie legen, damit sie ihm an der Last des Volkes tragen helfen³⁾. Auch des Volkes Begehr soll, weil es Gegenstand der Sorge und Bekümmerniss Moseh's war, befriedigt werden. Das Volk soll sich heiligen auf den morgenden Tag, denn an diesem Tage will Jehovah ihm Fleisch geben nicht für einen Tag, nicht für zwei, fünf, zehn oder zwanzig Tage, sondern für einen ganzen Monat, und zwar in solcher Fülle, dass es ihnen zum Ekel werden solle⁴⁾. Moseh, der statt auf Gottes Allmacht auf die zwei Millionen Esser hinblickt, meint zwar: „Sollen denn alle Schafe und Rinder geschlachtet werden? oder sollen sich alle Fische des Meeres versammeln, dass es ausreiche für so Viele?“ aber Jehovah erwidert: „Ist denn die Hand Jehovah's zu kurz? Du sollst sehen, ob dir eintrittt mein Wort oder nicht.“

Als Moseh nun dem erhaltenen Auftrage gemäss die von ihm erwählten Aeltesten zur Stiftshütte führte, kam Jehovah hernieder in der Wolke und legte von dem Geiste Moseh's auch auf sie; und als der Geist auf sie kam, weissagten sie. Aber zwei von den erwählten Siebzig — sie hiessen Eldad und Medad — waren durch irgend einen Zufall im Lager zurückgeblieben. Nichts desto weniger kam auch auf sie der Geist, und auch sie weissagten im Lager. Diese auffallende Erscheinung wurde Moseh sogleich gemeldet, und Josua meinte, in seinem Eifer für die Ehre Moseh's, man müsse ihnen wehren; — aber Moseh selbst ist anderer Meinung. „Eiferst du um mich? sagt er. Wollte Gott, dass alles Volk Jehovah's weissagte, und Jehovah seinen Geist auf sie legte!“⁵⁾ —

Als Moseh darauf mit den Aeltesten ins Lager zurückgekehrt war, erfüllt sich auch die andre göttliche Zusage. Ein Wind fuhr aus von Jehovah und brachte Wachteln vom Meere und warf sie aufs Lager eine Tagereise weit rings um das Lager bei zwei Ellen hoch über der Erde.

Da machte sich das Volk auf und sammelte diesen ganzen Tag, und die ganze Nacht und den ganzen folgenden Tag Wachteln. Der Mahnung, sich zu dieser Gabe Gottes zu heiligen, war das Volk schlecht nachgekommen. Gierig und ungeheiligt, wie sie waren, fielen sie darüber her. Und noch war das Fleisch zwischen ihren Zähnen, als der Zorn Jehovah's über sie entbrannte und eine grosse Niederlage unter ihnen anrichtete ⁴⁾. Darum nannte man denselbigen Ort Kibrot-Taawah (קִבְרוֹת תַּאֲוָה d. i. Gräber des Gelüstes), denn daselbst wurden begraben die Lüsternen unter dem Volke ⁵⁾.

1. Das Gelüste des Volkes war zunächst auf Fleisch gerichtet. Es könnte dies befremden, da sie ja ihre Heerden aus Aegypten mitgenommen hatten. Zu berücksichtigen möchte indess dabei sein, einmal dass der Heerdenbesitz sehr ungleich vertheilt war. Nach Num. 32 scheint es, dass nur die Stämme Ruben und Gad, so wie ein Theil des Stammes Manassch etwas Erkleckliches an Heerden besaßen. Die übrigen Stämme mochten schon in Aegypten die nomadische Lebensart mit dem Ackerbau vertauscht (§ 7) und daher kaum eigentliche Heerden mitgenommen haben. Dann mag auch die Consumtion des Heerdenviehes in der Wüste grösser gewesen sein als die Production desselben; so dass Grund genug da war, der Schlachtung die engsten Grenzen zu setzen. — Auch denken sie bei ihrem Fleischgelüste wohl mehr an die köstlichen Fische, die der Nil ihnen ehemals in so reicher Fülle darbot. Denn sie sprechen: „Wer giebt uns Fleisch zu essen! Denn wir gedenken der Fische, welche wir umsonst assen in Aegypten, der Gurken und der Melonen und des Lauches (Grases) und der Zwiebel und des Knoblauchs; nun aber ist unser Gaumen trocken; nichts ist da, und nur auf Man fallen unsre Augen.“ — Die genannten Producte weisen nicht auf Viehzucht, sondern auf Garten- und Ackerbau hin. Dass dieselben in Aegypten von besondrer Güte und in reicher Fülle selbst den Aermsten im Volke zu Gebote stehen, ist bekannt (vgl. Hengstenberg, die Bb. Mos. u. Aeg. p. 218 ff. und Laborde, Comment. p. 116 ff.). Befremdend ist nur das Auftreten des Grases (רִצִּיר) als Gegenstand des Gelüstes. Da es sich hier um Menschenspeise, nicht um Viehfutter handelt, so kann natürlich an gewöhnliches Gras nicht gedacht werden. Die LXX und Aquila haben dafür ποδάρα (Lauch), die Vulgata: porri, ebenso Onkelos, der Syrer und Saadias. Dabei bleiben denn auch Rosenmüller ad h. l., Gesenius im thes. u. die meisten Neuern. Hengstenberg und Laborde sind davon abgegangen (l. c.) Ersterer sagt: „רִצִּיר hat schon seiner Abstammung nach die Bedeutung des Viehfutters; es heisst ursprünglich nicht Gras, sondern Weide, Futter. Das erste Criterium für die Richtigkeit der Auslegung ist also, dass das Nahrungsmittel, welches man mit רִצִּיר identificirt, von Haus aus eine Speise der Thiere sein muss, so dass der Mensch gleichsam bei diesen zu Tische geht. Nun wird aber von den Reisenden unter den naturhistorischen Merkwürdigkeiten Aegyptens auch die erwähnt, dass das gemeine Volk dort mit besonderm Behagen ein kleeartiges Futter verzehrt.“ Es ist das s. g. Helbeh (*Trigonella foenum Graecum* Linn.), welches die heutigen gemeinen Aegypter als ein magenstärkendes Mittel und als ein Präservativ vor vielen Krankheiten ansehen und gerne geniessen.“ — Da aber der Lauch wegen seiner grasartigen Gestalt gar wohl den Namen רִצִּיר bekommen konnte, da ferner neben Knoblauch und Zwiebeln die Anführung des Lauches als eines ebenso pikanten und würzhaften Gewächses ganz am Platze ist, und da endlich alle alten, der Landessitte so kundigen Uebersetzer einstimmig an Lauch denken, so erscheint es jeden-

falls gerathener, dieser so reich bezeugten Uebersetzung den Vorzug vor der Hengstenberg'schen Deutung zu geben.

Das Gelüste nach den saftigen und pikanten Genüssen Aegyptens ist mit einem verächtlichen Seitenblick auf die dem Volke von Gott verliehene Himmelspeise des Manna's (40, 2) verbunden. Treffend bemerkt dazu Baumgarten (I, 2 p. 297): „Die Gabe Jehovah's vom Himmel war es, welche Israel im Ueberdruß verschmähete, und dafür das Fleisch mit den pikanten Würzen Aegyptens begehrte. Das ist des Menschen verstimmte Natur, welche in dem ruhigen Genuss des Reinen und Unvermischten nicht auszuharren vermag, sondern wegen ihres innern Missverhältnisses den beigemischten Reiz des Sauren und Scharfen verlangt.“ Ebenso treffend weist er dann auf die Analogie im Gebiete der Geistesnahrung hin, wo die sündige Natur des Menschen auch der lauteren reinen Speise des Wortes Gottes so leicht überdrüssig wird und ihr Verlangen auf die pikanten und interessanten Genüsse der Welt hinwendet.

2. „Moseh hörte das Volk weinen, einen Jeglichen in der Thür seines Zeltes. Da entbrannte der Zorn Jehovah's sehr, und in den Augen Moseh's war es böse.“ Uns scheint, dass sowohl Diejenigen irren, welche das Missfallen Moseh's ausschliesslich auf des Volkes Murren, wie Diejenigen, die es allein auf Jehovah's Zorn beziehen. Die ganze Haltung Moseh's zeigt, dass Beides zumal sein Missbehagen erregte, nicht nur des Volkes rücksichtsloses Auflehnen gegen Jehovah, sondern auch Jehovah's rücksichtsloser Zorn gegen das Volk. Denn auch der Zorn Jehovah's erscheint ihm allzu rücksichtslos, zu rücksichtslos gegen die Schwäche des Volkes und zu rücksichtslos gegen ihn selbst, den Mittler des Volkes. „Warum thust Du so übel an Deinem Knechte, sagt er, dass Du die Last dieses ganzen Volkes auf mich legst? Bin ich denn mit diesem ganzen Volke schwanger gegangen, habe ich es geboren, dass Du sprichst zu mir: Trage es in deinem Busen, wie die Amme den Säugling trägt, in das Land, welches du ihren Vätern geschworen?“ Darum können wir auch nicht einstimmen, wenn Baumgarten meint: Nur der Geist der Liebe, nicht der Geist des Unmuthes und des Unwillens rede aus Moseh (S. 298). Ganz unverkennbar sprechen die Worte Moseh's Unmuth aus, und Unmuth ist vom Uebel. Aber Jehovah's Zorn entbrennt nicht über das Uebele in Moseh's Rede, wie er doch über das Uebele in des Volkes Rede entbrannt ist; denn der Unmuth des Volkes ist nicht bloss graduell, sondern wesentlich von dem Unmuth Moseh's unterschieden. Der Grund seiner Klage war ein gerechter, denn die Schultern eines Menschen reichen in der That nicht aus, die Last dieses ganzen Volkes zu tragen; das erkennt auch Jehovah an, denn er giebt ihm 70 Gehülfen, die ihm sollen tragen helfen an dieser Last. Ebenso war der Antrieb zu seiner Klage ein löblicher, denn er ging aus von seinem Mittlerberufe; Moseh hatte nicht nur das Recht, sondern auch die Pflicht, Jehovah Vorstellungen zu machen. Auch der Inhalt und die Form seiner Klage sind an sich noch nicht vom Uebel. Er hat ein Recht, vom Zorne an die Gnade Jehovah's zu appelliren; er hat ein Recht, es Jehovah vorzuhalten, dass das Volk Ansprüche an seine Gnade habe, weil Jehovah selbst dem Volke solche Ansprüche verliehen hat. Denn nicht Moseh, sondern Jehovah ist mit diesem Volke schwanger gegangen und hat es geboren, und nicht Moseh, sondern Jehovah hat geschworen, „das Volk wie auf Adlersflügeln in das Land seiner Väter zu tragen. Damit kann und will Moseh zwar das Recht des göttlichen Zornes nicht bestreiten, vielmehr ruht seine ganze Klage auf der Anerkennung dieses Rechtes. Eben weil der Zorn ein gerechter und verdienter ist, fühlt er sich seinem Amte nicht gewachsen, welches von ihm fordert, darob zu wachen und dafür zu sorgen, dass das Volk nicht durch Abfall und Widerspenstigkeit

den Zorn Jehovah's wecke und reize. Dennoch verlangt er nicht, dass er des Amtes ganz entledigt werde; er verlangt nur Erleichterung in demselben und Beistand zu demselben, denn er fühlt sich mit seinem Amte so verwachsen, dass Amt und Leben ihm identisch sind. Darum bittet er, dass Jehovah ihn lieber durch einen schnellen Tod weg-
 rafften, als ihn unter der schweren, ungetheilten Last des Amtes unterliegen und unter-
 gehen lassen wolle. Er sagt: „Ich vermag nicht allein dieses ganze Volk zu tragen,
 denn es ist zu schwer für mich. Und wenn Du also mit mir thun willst, so bringe
 mich doch um, wenn ich Gnade gefunden in Deinen Augen, auf dass ich meine Noth
 nicht sehe!“ Man sieht, kühn war seine Rede, aber nicht ohne die Demuth, welche
 die Kühnheit des Gebetes als einen köstlichen Edelstein in goldner Fassung darstellt.
 Aber seine Rede ist allerdings von dem Nebel des Unmuthes umhüllt, von der Ungeduld,
 welche das Stillesein und Harren noch nicht gelernt hat, von der Eigenwilligkeit, welche
 Zeit und Art der nöthigen Hülfe nach eigenem Ermessen bestimmen möchte.

Dass Moseh ein rechter Mittler und Führer des Volkes war, zeigt jedes seiner
 Worte: die Last des Volkes war seine Last; der Zorn, der das Volk trifft, trifft ihn;
 sein Amt ist mit seinem Leben identisch u. s. w. Aber es zeigt sich doch, dass in ihm
 der wahre Mittler und das vollkommene Haupt des Volkes Gottes noch nicht gekom-
 men ist. Die Last des Volkes ist ihm in der That zu schwer, er kann sie nicht tragen,
 er unterliegt unter ihr; er ist noch nicht der Mann, der unter der Last des Mittleramtes
 nicht murret, und keine Widerrede in seinem Munde hat, sondern verstummt wie ein
 Schaf vor seinem Scheerer.

3. In der Beurtheilung des Berichtes über die Einrichtung des Collegiums der siebenzig
 Aeltesten hat die Kritik (Vater, de Wette, Hartmann) in der That Unglaubliches
 geleistet. Erstens soll das hier erwähnte Institut identisch sein mit dem auf Jetro's Rath
 eingeführten Gerichtsorganismus (Ex. 18 vgl. § 41, 5), und aus den Widersprüchen in
 beiden Berichten die Unglaubwürdigkeit beider bewiesen werden; und dann soll zweitens
 auch das Collegium der 70 Aeltesten, das nach unserm Berichte erst jetzt errichtet wird,
 durch Ex. 24, 1. 9 als ein schon von Alters her bestehendes Institut bezeugt sein. Tref-
 fender als wir es vermögen, bemerkt Ranke (II, 183) zu der erstgenannten Entdeckung
 der Kritik: „Schön! von Geschäften war Mose niedergedrückt, als ihm Jethro den Rath
 gab; vom Morgen bis zum Abend umlagerte ihn die Menge, deren Rechtshändel er
 schlichten sollte. Diesen Geschäftsdrang zu mässigen, wurden 600 Chiliarchen, 6000 He-
 katontarchen, 12,000 Pentekontarchen und 60,000 Dekadarchen gesetzt. Was war ihm
 aber am Orte der Lustgräber mit diesem Heere von Vorstehern und Richtern gedient!
 Hier handelte es sich doch in der That nicht um kleinliche Streitigkeiten im Volke. Die
 ganze Menge, ihre Vorsteher nicht ausgenommen, ist im Aufruhr gegen Jehova, gegen
 Mose, und als dieser sich im bitteren Unmuth den Tod wünscht, ist es nicht der Ge-
 schäftsdrang, der ihn drückt; es ist die Untreue dieses erwählten, dieses erlöseten Volkes.
 Er ahndet den schlimmen Ausgang; er fühlt sich unvernünftig, dieses Volk in der Treue
 gegen Jehova zu erhalten, mithin unvernünftig, es in das verheissene Land einzuführen.
 Und hier kommt ihm Jehova zu Hülfe mit dem Institut der 70 Aeltesten, die mit dem
 Geiste der Weissagung erfüllt, demnächst als auserwählte Diener Jehova's neben Mose
 stehen sollen. Eine göttliche Einrichtung, durch welche die Erwählung Mose's, sowie
 das durch ihn vermittelte Gesetz, auf's neue bestätigt wird. Es ist ein neuer Versuch
 Jehova's, sein Volk, des gegenwärtig hervorgetretenen Unglaubens ungeachtet, dem Ziele
 dennoch entgegenzuführen, und so giebt unsre Erzählung dem Ansinnen, sich mit einer
 frühern vermengen zu lassen, auf keine Weise nach. Uebrigens für wen sollen die 70

Aeltesten stehen? Für die 600 Chiliarchen? Für die 60,000 Dekadarchen? Oder für alle 78,600 Vorsteher zusammen? Diese doppelte Darstellung derselben Tradition wäre freilich verschieden genug; sie wäre es in so hohem Grade, dass die Kritik, welche unter der Hülle dieser totalen Verschiedenheit die verborgene Identität der Sache dennoch entdeckte, uns wirklich zur höchsten Bewundrung ihres Scharfsinnes hinreissen würde.“

Nach Exod. 24, 1. 9 wählt Moseh dem Auftrage Gottes zufolge Siebzig aus den Aeltesten Israels und führt sie nebst Aharon, Nadab und Abihu auf den Berg der Gesetzgebung, wo sie den Gott Israels schauen und die Opfermahlzeit des Bundesopfers feiern. Ein Jahr später wählt Moseh wiederum nach dem Auftrage Gottes siebzig Männer aus den Aeltesten und Schotherim aus, die zur Stiftshütte geführt werden, um dort mit dem Geiste, der in Moseh war, angethan und zu dem Berufe befähigt zu werden, ihm in der Leitung, Ueberwachung und Vermahnung des Volkes zur Seite zu stehen. Sind wir nun genöthigt oder berechtigt, das dort Berichtete mit dem hier Berichteten als identisch anzusehen? Gewiss nicht. Dort kam es auf eine vorübergehende Repräsentation des Volkes an, zu der die auf viele Tausende sich belaufende Anzahl sämmtlicher Aeltesten doch unmöglich zumal zugezogen werden konnte; hier dagegen kam es auf die Einsetzung eines bleibenden Institutes zu einem ganz andern Zwecke an. Aber, entgegnet man, dort waren es siebzig Aelteste und hier sind es siebzig Aelteste! Allerdings. Aber ist es denn etwas Undenkbare, dass für einen nur zu vorübergehenden Zwecken erwählten Ausschuss der Aeltesten dieselbe Anzahl bestimmt wird, wie später zu einem Ausschusse mit bleibenden Zwecken? Kann vernünftigerweise daraus etwas Weiteres gefolgert werden, als dass der Zahl Siebzig in beiden Fällen eine Bedeutsamkeit, sei es nun von realer oder von symbolischer Geltung, zukam?

Fragen wir deshalb: Warum wurde, und zwar beidemale, die Zahl der auszuwählenden Aeltesten auf gerade Siebzig festgesetzt? Die Zahl hat in der alt-hebräischen Anschauung ohne Zweifel eine symbolische Dignität. Zehn ist die Zahl der Vollständigkeit, sieben die Signatur des Bundes mit Jehovah; siebzig ist somit die Zahl, welche diese beiden Ideen in sich vereinigt. Und wie angemessen ist doch dieser Gedanke für beide Fälle, wenn überhaupt, woran wir nicht zweifeln, der symbolische Gesichtspunct dabei mitwirkte. Aber neben der symbolischen Bedeutsamkeit und zugleich mit ihr kann auch eine realistische Beziehung mit eingewirkt haben; ebenso wie die Zwölfzahl der Stämme durch die Zwölfzahl der Söhne Jakobs bedingt war und doch auch zugleich (wie sich in der Ordnung des Lagers deutlich zeigt, vgl. § 75, 5) ihre symbolische Bedeutsamkeit geltend gemacht wurde. Jahn (Archäol. II, 1 S. 59) zählt aus Num. 26 heraus, dass die Zahl der Mischpachot in Israel 71 betragen habe, und meint demnach, für eine jede Mischpachah sei ein Aeltester gewählt worden. Seine Zählung ist nun zwar nicht genau, indem er, was jedenfalls unzulässig ist, da, wo eine Mischpachah so stark war, dass sie in mehrere Unterabtheilungen mit den Rechten selbstständiger Mischpachot zerfiel, die Hauptabtheilungen auch mitzählt. Aber nichts desto weniger trifft die Zahl wenigstens ungefähr zu, und mehr war auch bei der Concurrenz des symbolischen Gesichtspunctes nicht nöthig. (Vgl. Bd. I, § 92, 3.)

Die Bestimmung dieses Aeltesten-Collegiums war, Moseh in seinem Amte als Haupt und Führer Israels zu unterstützen. Es ist demnach mit Sicherheit vorauszusetzen, dass es bis zur Einnahme des verheissenen Landes Bestand gehabt; schwerlich aber auch länger. Jedenfalls eitel ist das Vorgeben der spätern Juden, dass ihr Synedrium (das allerdings eine Nachahmung des Aeltesten-Collegiums war) von Moseh gegründet sei und sich von da an mit alleiniger Unterbrechung während der Zeit des Exils erhalten habe.

Wie der Vorgang der Geistesmittheilung an die 70 Erwählten zu denken sei, lässt sich aus der Urkunde nicht ermitteln, — vielleicht in analoger Weise wie Act. 2. Wenn der Bericht angebt, dass Jehovah von dem Geiste, der auf Moseh war, genommen und auf die Siebzig gelegt habe, so will er damit gewiss nicht sagen, dass die Fülle des Geistes in Moseh dadurch verringert worden sei. Wie viele Lichter von einem Lichte entzündet werden können, ohne ihm Abbruch zu thun, so ging hier der Geist von Moseh auf die für ihn bestimmten Gehülfen über, ohne alle Verkürzung seiner eigenen Geistesfülle.

Ob Eldad und Medad, wie Jonathan und Hieronymus meinen, aus Bescheidenheit, weil sie solcher Auszeichnung sich nicht würdig achteten, im Lager zurückblieben, oder ob irgend ein andrer Grund oder Zufall ihr Ausbleiben verschuldete, muss dahin gestellt bleiben. Ihre Namen waren auch in der Liste der Erwählten aufgezeichnet (Vs. 26: (וְיִרְמְיָהוּ בֶּנ־חֲכִימִים)), und zum Zeugniß, dass die Auswahl, die Moseh getroffen, die rechte und nothwendige war, kommt auch über sie dieselbe Gabe, wie über die Andern. Josua, der darin, dass auch sie weissagen, eine bedenkliche Unordnung findet, und das Ansehen Moseh's dadurch beeinträchtigt glaubt (wahrscheinlich, weil sie ohne sichtbare Vermittelung Moseh's zu der Gabe gelangt waren), will ihnen wehren, — ganz so, wie Johannes in Mark. 9, 38; aber wie dort Christus, so spricht auch hier Moseh: Wehre ihnen nicht!

Das Weissagen der Aeltesten ist nicht als ein blosses Verkündigen zukünftiger Dinge (wodurch überhaupt nicht der Begriff des וְנִבְּאָה gedeckt wird) zu fassen, sondern als ein Gottbegeistertes Reden in weiterm Sinne, wobei sowohl die höhere Haltung der Rede als auch schon die äussern Gebehrden des Redenden bezeugten, dass er, seiner selbst vergessen, und über sich selbst erhoben, nicht Worte menschlicher, sondern göttlicher Weisheit rede. Bemerkenswerth ist es, dass der Bericht ausdrücklich hervorhebt, wie dies Weissagen nur einmal und später nicht wieder stattgefunden habe (Vs. 25: וְלֹא יִסְפָּר, welche die Vulgata fälschlich durch „nec ultra cessaverunt“ wiedergiebt, ebenso Luther: „sie hörten nicht auf“, richtig die LXX: καὶ οὐκ ἔτι προσέθεντο). Wir erkennen zunächst daraus, dass ihr Reden ein ekstatisches war — analog dem γλώσσαις λαλεῖν, welches in der apostolischen Zeit meist unmittelbar der Geistesmittheilung folgte, und in den meisten Fällen ebenfalls wohl nur ein einmaliges war. — Dass aber aus diesem יספא לא nicht geschlossen werden darf, der Geist sei nach dieser ersten auffallenden Bezeugung seiner Immanenz von ihnen gewichen, versteht sich von selbst.

4. Ueber die **Wachteln** vgl. § 40, 1 und Bochart, Hieroz. ed. Rosenm. II, 648—76. Dass die Kritik diese Wachtelspeisung mit der in Exod. 16 berichteten für identisch und nur durch die Unkritik des Redactors der pentateuchischen Urkunden differenzirt erklärt, kann uns nicht anfechten. Dort war sie bloss Gnade, hier trat sie dem gesteigerten Murren des Volkes gegenüber in dreissigfach gemehrter Fülle, aber auch zugleich als Mittel und Träger richterlicher Strafe auf. So überwiegend waltet indess auch hier noch die Gnade, dass das Volk auch jetzt noch durch rechtzeitige Selbstheiligung, wozu es ausdrücklich gemahnt werden soll (Vs. 18), das Gericht von sich abwenden kann. — Die Wachteln boten sich ihnen in solcher Menge dar, dass wer wenig sammelte, doch zehn Chomer voll hatte. Das Chomer beträgt nach Bertheau (Abhandl. zur Gesch. d. Isr. S. 73) reichlich zwei Kubikfuss, — ein Maass, das allerdings für einen ganzen Monat ausreichen konnte. Zu diesem Behufe wurde das Fleisch im Lager zum Dörren ausgebreitet, wobei eine der Fäulniss vorbeugende Zubereitung desselben als sich von selbst verstehend vorauszusetzen ist.

Das Herbeiführen der Wachteln ist oben im Paragraphen mit den Worten der Urkunde beschrieben. Schwierig ist es zu bestimmen, was der Verfasser mit dem Ausdruck „zwei Ellen über der Erde“ (וּכְאַמֹּתַיִם עַל־פְּנֵי הָאָרֶץ) gemeint hat. Das dazu gehörige Verbum ist רָיַט: der Wind streute, warf sie (LXX: ἐπέβαλεν) auf das Lager bei zwei Ellen hoch. Es kann dies so verstanden werden, die Wachteln seien, vom Winde herbeigetrieben und vom Fluge ermüdet, so zahlreich zur Erde niedergestürzt, dass sie rings um das Lager eine Tagereise weit zwei Ellen hoch über der Erde gelegen hätten. Es kann aber auch heissen: der Wind zwang sie zwei Ellen hoch über der Erde zu fliegen. Dieser Sinn liegt wohl schon in dem Ausdruck der LXX: ἀπὸ τῆς γῆς; die Vulgata ergänzt, um jedes andre Verständniss abzuschneiden, „volabantque“, ebenso Jonathan, Philo u. v. A. Der Psalmist (Ps. 78, 26 ff.) aber scheint die Worte, was allerdings auch zunächst liegt, in der erstbezeichneten Weise verstanden zu haben, denn er beschreibt das Wunder so: „Er liess den Ost herfahren am Himmel und führte durch seine Macht den Süd herbei; er liess auf sie Fleisch regnen wie Staub, und Vögel wie Meeressand, und liess sie fallen in ihr Lager, rings um ihre Wohnungen.“ Ziehen wir diese Deutung vor, so versteht es sich von selbst, dass wir die Worte nicht so pressen dürfen, dass ein Landstrich von zwei Tagereisen im Durchmesser gleichmässig von Wachteln bis zur Höhe von zwei Ellen bedeckt gewesen sei. Eine solche colossale Absurdität kann nur der Unverstand unserm Verfasser aufbürden wollen. Schon das כִּי in כַּאֲמֹתַיִם verbietet uns dies. Wir werden vielmehr dann uns zu denken haben, die Wachteln seien in solcher Menge herabgestürzt, dass sie an manchen Orten bis zwei Ellen hoch sich angehäuft hätten. —

5. Da in dem genauen Katalog der Stationen, den Num. 33 giebt, zwischen der Wüste Sinai und Chazerot nur eine Station, nämlich die Lustgräber, genannt ist, und da auch in unserm Berichte zwischen der Brandstätte und den Lustgräbern von keinem Aufbruche die Rede ist, so haben wir ohne Zweifel in beiden Namen die Bezeichnung einer und derselben Station zu erkennen. Der Name Tabeérah bezeichnet nur eine Stelle dieses Lagerplatzes, Kibrot-Taawah aber die Lagerstätte in ihrer ganzen Ausdehnung.

Die Ereignisse zu Chazerot.

§ 71. (Num. 12.) — Von den Lustgräbern aus gelangte der Zug nach Chazerot (§ 66, 2). Hier kommt eine neue Prüfung über Moseh, in welcher seine Geduld und Sanftmuth¹⁾ sich von Neuem in ausgezeichnete Weise bewährt. Selbst diejenigen, die ihm am Nächsten stehen, die ihm durch Bande des Blutes nicht nur, sondern auch durch ihre berufsmässige Gehülfenstellung verbunden sind, seine Schwester Mirjam und, durch sie fortgerissen, auch sein Bruder Aharon²⁾, lehnen sich wider ihn auf. Sie schmähen ihn wegen der Ehe, die er mit einem kuschitischen Weibe eingegangen war³⁾, und meinen, dass er um nichts mehr sei, denn sie, da ja durch sie Jehovah ebensowohl rede, wie durch ihn. Moseh duldet und schweigt. Aber Jehovah schweigt nicht. Mirjam und Aharon werden mit Moseh zur Stiftshütte berufen. Die Wol-

kensäule trat in die Thür der Stiftshütte und Jehovah bezeugte aus ihr, dass sein Knecht Moseh betraut sei mit seinem ganzen Hause und keiner unter allen Propheten ihm gleich⁴⁾. Dann wich die Wolke vom Zelte und Mirjam wurde aussätzig wie Schnee. Aharon tief erschrocken über dies Gottesgericht, und ebenso tief die Sünde bereuend, die es hervorgerufen, fleht Moseh um seine Fürbitte für die schwer getroffene Schwester an. Moseh schrie zum HERRN: „Ach, Gott, heile sie!“ Sein Gebet findet auch Erhöhung, aber sieben Tage soll dennoch Mirjam, als eine Unreine aus der Gemeinschaft ihres Volkes ausgeschlossen, ausserhalb des Lagers an abgesondertem Orte zubringen. Das Volk brach aber nicht eher auf von Chazerot, bis Mirjam wieder aufgenommen war⁵⁾.

1. Der Berichterstatte r bricht bei der Erwähnung der neuen Geduldsprobe, die Moseh in so herrlicher Weise besteht, in die bewundernden Worte aus: „Der Mann Moseh aber war sehr sanftmüthig, mehr denn alle Menschen auf dem ganzen Erdboden.“ Da diese Aeussrung bei der Voraussetzung, dass Moseh selbst der Verfasser des ganzen Pentateuchs in seiner gegenwärtigen Gestalt sei, als ein Anstoss erregende **Selbstlob** erschien, so hat die Kritik von daher einen ihrer Gründe gegen die Authentie des Pentateuchs entlehnt, dessen Gewicht besonders Hengstenberg durch tie eingehende psychologische Erörterungen zu entkräften gesucht hat (Beitr. III, 173 ff.; vgl. II, 220 ff.). Seine Argumentation kommt im Wesentlichen darauf hinaus, dass nur aus dem Boden des Pharisäismus oder Pelagianismus, wo das, was der Mensch leistet, als sein eigenes Verdienst erscheint, das Selbstlob ein Resultat sündlicher Eitelkeit sei; dass aber bei dem lebendigen Bewusstsein von der Gnade Gottes, die den Menschen zur Ausrichter grosser Dinge ausgerüstet, eine derartige Aeussrung vielmehr ein Zeugnis aufrichtiger Demuth und objectiver Wahrhaftigkeit sei. Wir erkennen die Wahrheit dieser Argumentation vollkommen an; und behaupten mit Hengstenberg, dass eine Demuth, die es nöthigenfalls nicht dankbar und freudig aussprechen und geltend machen darf, was ihr durch besondre Natur- oder Gnadengaben Gottes Grosses und Besondres zu wirken und zu leisten vergönnt gewesen ist, im besten Falle ihrer selbst nicht sicher, in den meisten Fällen aber nur eine verkappte Eitelkeit ist. Dennoch aber müssen wir gestehen, dass es Hengstenberg's Argumentation nicht gelungen ist, alle unsre Bedenken und Zweifel in diesem Falle zu beseitigen. Es bleibt uns, offen gestanden, nach allem dem doch der nicht zu bewältigende Eindruck übrig, dass Moseh diese Worte nicht selbst geschrieben haben könne.

Hengstenberg sagt (III, 173): „Merkwürdig ist hier nun schon, dass sich in den ganzen Werke (nämlich dem Pentateuche) nur diese eine Stelle findet, welche irgend als Selbstlob gedeutet werden könnte, denn die andre, auf die man sich beruft, Deut. 34, 10, gehört dem Verf. des Anhangs und nicht Moseh an. So verwandelt sich also der Beweis in sein Gegentheil. Es ist undenkbar, dass bei einem spätern Verf. die verehrende Liebe der Nation zu ihrem Gesetzgeber sich nicht einflussreicher bewiesen haben sollte. Welche Erscheinungen das ganze Werk unter solchen Umständen darbieten würden, das sehen wir eben aus dem Anhang.“ — Aber eben weil die Stelle im Anhang (Deut. 34, 10 ff.) offenbar und unzweifelhaft nicht aus Moseh's Feder geflossen ist, und andererseits unsere Stelle (Num. 12, 3 ff.) ihr im Lobe Moseh's ganz analog ist, so b

begünstigt uns dies schon zu der Vermuthung, dass auch sie einer andern Feder angehöre. Die Seltenheit solcher belobenden Stellen lässt sich aber nicht, wie Hengstenberg meint, als ein Beweis geltend machen, dass der Pentateuch nicht theilweise von anderer Hand geschrieben sein könne. Dieser allerdings charakteristische Mangel des Lobes hat ganz andre Gründe, die Niemand so angelegentlich und tief eindringend offen gelegt hat, wie Hengstenberg selbst (natürlich bei anderer Gelegenheit, III, 531 ff.). Das oben ist der durchgreifende Unterschied der heiligen, und namentlich auch der alttestamentlichen Geschichtschreibung, dass sie nirgends darauf ausgeht, die Menschen, und seien es auch die gefeiertsten Ahnen, die grössten Wohlthäter, die glänzendsten Helden ihres Volkes, zu loben, zu preisen oder zu verherrlichen. Sie hat stets nur einen Zweck im Auge nämlich die Lobpreisung Gottes, ebenso in dem Berichte über die Sünden und Verbrechen, wie über die Grossthaten und Leistungen der Gottesmänner. Wo dennoch ein ausdrücklich anerkennendes oder lobendes Wort über sie ausgesprochen wird, wie hier und in Deut. 34, 10 ff., da ist es eben nur Ausnahme von der Regel, da ist der Berichterstatter so mächtig ergriffen und überwältigt von dem Eindruck des Grossen und Erhabenen, dass er unwillkürlich zu einer bewundernden Expectoration fortgerissen wird. So hier in Num. 12, wo Moseh's Sanftmuth sich glänzender als irgendwo anders bezeugt; so auch in Deut. 34, wo der Berichterstatter das ganze, vollendet und abgeschlossen vor ihm liegende Leben des bewundernswürdigen Mannes noch einmal überblickt. Wir meinen, dass beide Aeussrungen (sowohl in Num. 12 wie in Deut. 34) sich ganz vortrefflich im Munde eines den grossen Gottesmann überlebenden Zeitgenossen ausnehmen, der noch einen lebendigen, aus eigener Anschauung gewonnenen Eindruck von dem hatte, was Moseh war und that.

Die Fälle, welche uns Hengstenberg als Analoga dieses angeblichen Selbstlobes entgegenhält, scheinen uns doch noch ganz anders angethan. Was aus dem Buche Daniel in gleicher Weise gegen die Abfassung desselben durch Daniel selbst angeführt wird (K. 1, 19, 20; 5, 11, 12; 6, 4; 9, 23; 10, 11), können wir uns gar wohl als von Daniel selbst geschrieben denken, — ebenso wie wir glauben, dass Num. 12, 6—8 (als objective Bezeugung Jehovah's über ihn) gar wohl von Moseh selbst aufgezeichnet sein könnte. — Wenn dann ferner das Wort Christi über sich selbst: „Ich bin sanftmüthig und von Herzen demüthig“ angeführt wird, so muss man gestehen, dass das gar nicht hierher passt. Christus konnte auch sagen: „Wer kann mich einer Sünde zeihen! und in meinem Herzen hat sich nie die leiseste Regung weder der Eitelkeit noch des Hochmuthes, der Gereiztheit noch der Leidenschaftlichkeit gezeigt. Moseh aber war ein sündiges Menschenkind, wie alle andern, dessen allerdings bewundernswürdige Geduld und Sanftmuth doch nicht ganz und gar und unter allen Umständen von den Rostflecken sündlicher Ungeduld, Gereiztheit und Leidenschaftlichkeit frei geblieben war. Ich will mich gar nicht einmal auf den in Exod. 2, 11 ff. berichteten Vorfall berufen, — aber noch vor wenigen Tagen hatte sich (§ 63, 2) etwas der Art, wie Ungeduld oder Unmuth bei ihm gezeigt, und später brach sein Unwille sogar in offene Leidenschaftlichkeit aus (Num. 10, 11—13 und Ps. 106, 32, vgl. § 81, 4). Bei alle dem bleibt es freilich dennoch wahr, dass der Mann Moseh sanftmüthiger war, denn alle Menschen auf dem Erdboden, — aber ich meine, dass er dies kaum von sich selbst gedacht und ausgesagt haben werde; da er sich doch nicht verhehlen konnte, dass auch seine Sanftmuth eine mangelhafte war. Ich würde es ganz in der Ordnung finden, wenn er der Anmaassung Mirjams und Aharons gegenüber in den stärksten Worten es hervorgehoben hätte, dass er unendlich mehr als sie durch die Gnade und den Beruf Gottes geleistet habe; denn das war etwas rein

Objectives, — ebenso wie ich es ganz in der Ordnung finde, dass Paulus Denen gegenüber, die seinen Apostel-Beruf antasteten, offen und frei sagte: Ich habe mehr gearbeitet, als alle übrigen Apostel. Aber eine Hervorhebung seiner Sanftmuth als einer die ihres Gleichen nicht auf Erden habe, betraf etwas Subjectives, das wenigstens der Missdeutung sowohl von seiner Seite als von der seiner Leser ausgesetzt war und von derselben hätte geschützt werden müssen. Paulus würde schwerlich von sich selbst, auch wenn er dazu durch ungerechte Anklagen provocirt worden wäre, ausgesagt haben, dass er in der Heiligung seines Herzens es weiter gebracht habe, als alle Christenmenschen auf dem ganzen Erdboden. Moseh war aber in unserm Falle nicht einmal dazu provocirt, seine Sanftmuth zur Anerkennung zu bringen, denn diese hatte Mirjam ganz nicht angezweifelt, sondern nur seinen Prophetenberuf, insofern er Ansprüche darauf machte, den ihrigen zu überragen.*)

2. Dass **Mirjam** als die Anstifterin der Auflehnung anzusehen ist, wird schon (Vs. 1) durch die Voranstellung ihres Namens (vor dem Namen Aharons), sowie durch die Feminalform des gemeinsamen Prädicates מִרְיָמָה angedeutet, und stellt sich später bei der Bestrafung noch bestimmter heraus. — Mirjam und Aharon kommen hier nicht nur und nicht zunächst als Geschwister Moseh's in Betracht, sondern viel mehr als die Gehülfen seines Berufes zur Führung Israels. Aharon ist von Anfang an als der „Mund“ und der „Prophet“ Moseh's, der seinerseits Aharons „Gott“ sein soll (§ 12, 8), bezeichnet. Minder klar und bestimmt ist Mirjam's Betheiligung am Berufe Moseh's hervorgehoben. Dass sie indess dabei betheiligt war, tritt schon Exod. 15, 20 hervor, wo sie an der Spitze der Frauen steht, und ausdrücklich als Prophetin bezeichnet ist. Auch noch in Micha 6, 4 werden Moseh, Aharon und Mirjam gemeinsam als die Führer Israels durch die Wüste bezeichnet.

3. Anlass oder vielmehr Vorwand zur Auflehnung der beiden Geschwister gegen den höher gestellten Bruder bot des Letztern Heirath mit einem **kuschitischen Weibe**. Da von einer solchen Heirath nirgends sonst die Rede ist, so liegt allerdings die Vermuthung nahe, dass damit die Midianitin Zipporah (§ 11, 7) gemeint sei. Kusch als geographische Bezeichnung war ein Name von sehr weiter Bedeutung. Er umfasste nach Gen. 10 die Länder des südlichen Erdgürtels, d. h. alle in den Gesichtskreis der Israeliten fallenden Südländer, welche nach Osten hin durch den Euphrat und den persischen Meerbusen, nach Westen hin durch den Nil und die westlich vom Nil gelegenen

*) Keil (in Hävernick's Einl. I, 2 p. 30 f.) bemerkt hiezu: „Die Charakteristik Num. 12, 3. verliert den Schein eitlen Selbstruhmes, sobald man den Zusammenhang der Stelle und die Objectivität, welche der Gebrauch der dritten Person dem Ausspruche giebt, recht ins Auge fasst. Beide Momente hat Kurtz nicht gebührend gewürdigt. Mirjam und Aharon hatten den Prophetenberuf Mosis angegriffen und der Herr hörte diesen Vorwurf. Hier erwartet man nothwendig eine Erklärung darüber, wie Moses sich gegen den Angriff seiner Geschwister auf seine Person und Ehre verhielt und es wird berichtet: Der Mann, den Moses war der sanftmüthigste etc., um zu erklären, weshalb Moses sich nicht bloss den Angreifenden gegenüber aller Selbstvertheidigung enthielt, sondern auch nicht alsbald zu Gott um Rache schrie.“ Das Weitere ist eine Reproduction der Hengstenberg'schen Gedanken. Was aber jene beiden Momente betrifft, die ich nicht gebührend gewürdigt haben soll, so ist dieser Vorwurf unbegründet, denn ihre Abwesenheit war eben das Resultat ihrer gebührenden Würdigung. Ich kannte sie schon aus Keil's eigener Einleitung S. 132, war aber nicht in der Lage, sie anerkennen zu können.

wenig bekannten Wüsten begrenzt sind. Nach Süden hin ist das Land Kusch unbegrenzt (Bertheau Paradis S. 17). Bei also begrenztem Gebrauch des Namens konnten Mirjam und Aharon mit absichtlicher Vermengung des genealogischen und geographischen Begriffes ihre midianitische Schwägerin, um ihre Verachtung gegen dieselbe aufs Schärfste auszudrücken, als Kuschitin oder Chamitin bezeichnen. Aber dieser Auffassung widerstrebt doch dies, dass die Urkunde selbst von sich aus hinzufügt: „denn ein kuschitisches Weib hatte er genommen“. Dies nöthigt uns, den Namen Kuschitin im eigentlichen Sinne zu nehmen. Dann ist noch zweierlei denkbar, entweder, dass Moseh die Kuschitin vor seiner Flucht aus Aegypten geheirathet hatte (so scheint die bei Josephus befindliche Sage von seiner Heirath mit einer äthiopischen Princessin es gefasst zu haben, vgl. § 11, 4), oder dass er sie vor Kurzem, während des Aufenthaltes in der Wüste, zum Weibe genommen hatte. Da die Schmäherei der Geschwister offenbar viel besser zum Letztern passt, so möchte dieser Annahme der Vorzug zu geben sein. Wir sind dann mit den meisten Auslegern zu der weitern Annahme geneigt, dass Zipporah unterdess gestorben sei, — weil die mosaische Gesetzgebung die Polygamie zwar duldet, aber sie keineswegs begünstigt. Unter dem Mischvolk von fremden Nationalitäten (Exod. 12, 38; Num. 11, 4), das sich den Israeliten beim Auszuge aus Aegypten angeschlossen hatte, konnten auch Kuschiten sich befinden; oder, wenn man das nicht will, so liegt noch die Annahme offen, dass in der Wüste ein kuschitischer Stamm nomadisirte, mit welchem Moseh in Berührung gekommen war.

Viele Ausleger geben nun dieser Ehe mit einer Kuschitin eine von Moseh beabsichtigte symbolische oder typische Bedeutung. So sagt Baumgarten (I, 2 p. 303): „Da die Ehe Josephs mit der Aegyptierin und die erste Ehe Moseh's mit der Midianitin nicht ohne Bedeutung war für die Stellung Israels zu den Heiden, so können wir um so weniger glauben, dass die zweite Verbindung mit einer Fremden, welche Mose als Gesetzgeber und unter der Gesetzgebung eingeht, ohne bedeutungsvolle Absicht geschehen sei. Mose will durch seine Vermählung mit der Hamitin die Gemeinschaft zwischen Israel und den Heiden, so weit es unter dem Gesetze geschehen kann, darstellen und dadurch an seiner eigenen Person die Gleichheit der Fremden mit Israel, welche das Gesetz vielfach fordert, thatsächlich vollziehen. Das ist aber eine Freiheit des Geistes, welche Mirjam und Aaron nicht fassen, geschweige denn, dass das Volk sie hätte verstehen können.“ Typisch fasst O. v. Gerlach die Sache (I, 505): „Moseh hatte wohl absichtlich aus einem Kuschitenstamme ein Weib genommen, um an diesem Beispiele die dereinstige Vereinigung Israels mit den fernsten Heiden vorzubilden.“ Die letztere Auffassung müsste wenigstens, um haltbar zu sein, anders gefasst werden, da sie in dieser Fassung dem Vorwurfe willkürlichen und ungeschichtlichen Typologisirens ausgesetzt ist.

Jedenfalls aber sehen wir in dem Vorwurfe der Geschwister wiederum jene fleischliche Ueberschätzung der israelitischen Nationalität hervortreten, die einen so durchgreifenden Charakterzug in diesem Volke bildet, und die um so verwerflicher ist, je mehr sie sich dabei nicht auf den geistlichen Beruf, sondern vielmehr auf den Naturgrund Israels steift. — Mirjam und Aharon glauben durch diese Heirath die Ehre ihrer Familie geschändet, und bei dieser Gelegenheit kommt denn auch der vielleicht schon lange heimlich im Herzen genährte Neid und Missmuth über ihre untergeordnete Stellung zu Moseh zum Vorschein. Sie, welche um die Ehre ihrer Familie eifern, und auf die Reinheit des Blutes in ihr so viel Gewicht legen, glauben jetzt, da der beneidete Bruder so weit sich vergessen hat, vollends ein Recht zu haben, sich der Unterwürfigkeit unter ihn zu entziehen.

4. Zur Erläuterung des göttlichen Zeugnisses, wodurch Moseh's hervorragendes und einzigartiges Prophetenthum bezeugt wird (Vs. 6—8 vgl. Deut. 34, 10, 11), haben wir hier unter Berufung auf die Erörterungen in § 52, 1 nur Weniges noch zu bemerken nöthig. Die Worte lauten: „Wenn ein Prophet unter euch ist, so thue Ich im Gesichte (בְּמַרְאֵה) mich ihm kund; im Traume rede Ich zu ihm. Nicht also mein Knecht Moseh: mit meinem ganzen Hause ist er betrauet. Mund zu Mund rede Ich mit ihm; Ich lasse ihn schauen und zwar nicht in Bildern (בְּחַיִּילוֹת, eigentl. in Räthseln; — sehr gut umschreibt Luther: durch dunkle Worte oder Gleichnisse); die Gestalt Jehovah's (תְּמוּנַת יְהוָה) erblickt er. Warum fürchtet ihr euch denn nicht, zu reden wider meinen Knecht Moseh?“ — Jehovah also macht einen Unterschied zwischen dem Prophetenthume Moseh's und dem Prophetenthum aller andern israelitischen Propheten. Bei Letztern ist das Empfangen der göttlichen Offenbarungen etwas Ausserordentliches; sie müssen, ehe sie Offenbarungen empfangen können, erst aus der Sphäre und dem Zustande des äussern sinnlichen Bewusstseins in den Zustand eines ausser sinnlichen Wahrnehmens versetzt werden; nur in dem Gebiete des Traumes und des (ekstatischen) Gesichtes bethätigt sich bei ihnen die Offenbarung, und ebendarum kann auch das, was ihnen offenbart wird, nicht in der Form des verständigen Erkennens und Denkens zu ihnen herantreten, sondern nur in Bildern, Symbolen und Gleichnissen, die noch der Uebersetzung in die Sprache der sinnlichen, verständigen Wirklichkeit bedürfen. Anders ist es bei Moseh. Er steht in fortwährendem Umgange mit Jehovah, er sieht die Temunah Jehovah's (§ 52, 1), Jehovah redet mit ihm von Mund zu Mund („wie ein Mann mit seinem Freunde“ Exod. 33, 11); im klaren, sinnlichen Bewusstsein empfängt er die göttlichen Offenbarungen, und diese sind nicht Traum- und Gesichtsbilder, nicht Gleichnisse, Symbole und Räthsel, sondern offene, klare, verständige Rede.

So gross demnach auch der Unterschied zwischen Moseh und den übrigen Propheten seines Volkes ist, so ist derselbe doch immer nur ein gradueller, kein wesentlicher. Denn auch Moseh schaut nicht die unverhüllte Herrlichkeit Jehovah's, nicht sein Angesicht, wie es an sich, nicht כְּפֶלֶט-טִבְבוֹ, sondern nur תְּמוּנַת יְהוָה (§ 52, 1). Die göttliche Offenbarung in der Temunah ist zwar eine weit höhere Manifestationsform Gottes, als die Offenbarung in Traum und Gesicht durch dunkle Worte und Gleichnisse; aber sie ist doch auch ihrerseits noch lange nicht die absolute Herrlichkeit Gottes, sondern nur eine persönliche Repräsentation derselben; sie ist daher auch ihrerseits noch nicht die Sache selbst, sondern auch nur ein Gleichniss derselben; wie die חִירָלָה sich zur klaren verständigen Rede, so verhält sich die תְּמוּנָה zur wirklichen, absoluten Gestalt Gottes.

Der weitre Unterschied der Erhabenheit Moseh's über alle andren Propheten seines Volkes besteht darin, dass er mit dem ganzen Hause Jehovah's betraut ist, d. h. dass er die einheitliche Spitze, das einheitliche Haupt alles israelitischen Gemeinwesens ist, und somit der sichtbare Stellvertreter, Mittler und Interpret des unsichtbaren Gottkönigs, dem alle andern mitwirkenden, gottbegabten Kräfte in der Gemeinde ordnungsmässig unterthan sind. Das ist der eigentliche Kernpunct des göttlichen Zeugnisses, denn dies eben war von Mirjam und Aharon angefochten worden; und was über die Erhabenheit seines Prophetenthums gesagt ist, dient nur dazu, dies zu begründen.

Man fasst unsre Stelle gewöhnlich so, als ob die Unterscheidung Moseh's von allen Propheten nicht bloss von allen gleichzeitigen, sondern auch von allen künftigen, wenigstens alttestamentlichen, Propheten gelte. Das ist aber nur bedingungsweise richtig. Anlass und Form der Worte berechtigen nur an die gleichzeitigen Propheten zu

denken; sie verneinen es nicht ausdrücklich, dass etwa in spätern Stadien der Bundesgeschichte Propheten auftreten können, die in den angegebenen Prädicaten Moseh gleichkommen, ja möglicherweise ihn auch noch übertreffen können. Wenn der abschliessende Redactor des Pentateuchs (Deut. 34, 10) sagt: „Es stand hinfort kein Prophet in Israel auf, wie Moseh etc.“, so gilt dies eben auch nur von der Zeit, die damals bereits abgelaufen war, nicht aber von der Zukunft. Allerdings aber, sofern es jetzt schon, oder später wenigstens, zum Bewusstsein gekommen war, dass das, was Moseh hauptsächlich vor allen Zeitgenossen auszeichnete, nämlich dass er betraut sei mit dem ganzen Hause Jehovah's, nur in seiner Person sich darstellen und später im ganzen Verlaufe der Bundesgeschichte bis zu deren Erfüllung und Vollendung nicht mehr vorkommen sollte, dass vielmehr in den spätern Stadien der Geschichte die theokratische Gesamtleitung des Volkes auf mehrere coordinirte Aemter und Stände (Richter, Könige, Propheten, Priester) vertheilt sein und bleiben sollte, — sofern dies zum Bewusstsein gekommen war, die Ausdehnung unsres Ausspruches auch auf die Zukunft berechtigt. Aber wenn es auch demnach für das Bewusstsein des alten Israeliten feststehen konnte, dass vor der Erfüllung aller Verheissung kein zweiter Moseh, der wie dieser Ein und Alles sei im Hause Jehovah's, auftreten werde, so war damit immer noch nicht gesagt, dass auch die einzelnen Functionen, welche Moseh oblagen, in ihrer spätern Vereinzelung, nicht in eben solcher, ja sogar noch höherer Weise auftreten könnten. Sollte die Offenbarung Gottes seit Moseh nicht stagniren, sondern vielmehr fortschreiten, so war Letzteres sogar nöthig. Ein David war als politisches Haupt Israels, ein Jesajah als Verkünder göttlicher Rede an Israel mehr als Moseh, aber dennoch war David und war Jesajah weniger als Moseh, weil er nur das Eine und nicht auch zugleich das Andre war und sein konnte.

Wir dürfen demnach aus unserer Stelle nicht schliessen, dass was hier von den gleichzeitigen Propheten ausgesagt ist, auch in gleicher Weise von allen Propheten der Folgezeit gelte. Zur Zeit war Moseh der Einzige, der Jehovah in seiner *הַמִּצְוָה* schaute, der Einzige, dem Jehovah sich nicht *בְּחִירָה* offenbarte, — nach seinem Tode aber kann dieselbe Gabe auch noch Andern zu Theil geworden sein.

5. Da die Anordnung über die Reinigung der Aussätzigen (Lev. 14) jetzt schon promulgirt war, so unterliegt es keinem Zweifel, dass Mirjam dem dort vorgeschriebenen Reinigungsritus unterzogen wurde. Darauf beziehen sich die sieben Tage, die sie von der Gemeinschaft ihres Volkes ausgeschlossen sein sollte (vgl. Lev. 14, 9. 10).

Die Aussendung der Kundschafter ins gelobte Land.

§ 72. (Num. 13. Deut. 1, 19—25.) — Von Chazerot brach das Volk auf und lagerte sich zu Ritmah (d. h. im Wady Retemât, dem Eingange zur Ebene Kadésch vgl. § 63). Es steht hier an der Pforte des verheissenen Landes, — nur noch ein Schritt weiter im Glauben gethan, so ist das Ziel seiner Wandrung erreicht! Dazu fordert Moseh nun auch das Volk auf (Deut. 1, 20). Dies weigert sich dessen auch nicht, wünscht aber vorher, durch Aussendung von Kundschaftern sich eine genauere Kenntniss vom Lande und seinen Bewohnern zu verschaffen. Moseh hat dagegen nichts einzuwenden (Deut. 1, 23) und wählt nach Jehovah's Be-

fehl (Num. 13, 2 ff.) zwölf angesehene Männer, aus jedem Stamme Einen, zur Ausrichtung dieser Klugheitsmaasregel ¹⁾. Die Kundschafter durchzogen das ganze Land und kehrten nach vierzig Tagen zur Gemeinde nach Kadesch zurück. Aus einem Thal in der Nähe von Hebron, Namens Eschkol, brachten sie zur Bezeugung der Fruchtbarkeit des Landes eine Weintraube nebst Proben von Granatäpfeln und Feigen mit. In ihrem Berichte priesen sie die Fruchtbarkeit des erkundeten Landes und bezeichneten es als ein Land, darinnen Milch und Honig flösse; aber noch mehr und angelegentlicher wissen sie von den starken Festungen des Landes, von seinen kriegesischen Bewohnern und den riesigen Enakskindern, denen gegenüber sie sich wie die Heuschrecken vorgekommen seien, zu erzählen; es sei überdem ein Land, das seine Bewohner fresse. So brachten sie ein böses Gerücht aus von dem Lande, das sie erkundet, und erklärten: „Wir können nicht hinaufziehen gegen das Volk des Landes, denn es ist stärker als wir ²⁾“. Nur zwei von den Kundschaftern, Josua, der Sohn Nun's, vom Stamme Efraim, und Kaleb, der Kenisite, vom Stamme Judah ³⁾, waren anderer Meinung. Sie boten Alles auf, das verzagte Volk zu ermuthigen, und riethen im Vertrauen auf Jehovah's Verheissungen, die mächtiger, als alle Enakskinder und deren Festungen, sofort zur Besitznahme des Landes vorzuschreiten.

1. Auch v. Lengerke erkennt an (I, 563), dass die Motivirung der Kundschafter-sendung durch einen Befehl Gottes (in den Num.) und durch den Wunsch des Volkes (im Deut.) nicht miteinander im Widerspruch stehen. — Man kann nicht, wie es gewöhnlich geschieht, das Verlangen des Volkes so ohne Weiteres und von vorn herein aus einem ungläubigen oder schwachgläubigen Verhalten zu den göttlichen Verheissungen über den Besitz des Landes und seine Vortrefflichkeit ableiten. Der Fall ist ganz analog mit der Bitte Moseh's an Chobab (§ 69, 2). Wie dort neben der göttlichen Führung durch die Wolken- und Feuersäule auch menschliche Kenntniss der Localitäten in der Wüste noch schätzbare Dienste leisten konnte, und der Wunsch sich derselben zu versichern, nicht Kleinglaube, geschweige denn Unglaube gescholten werden darf, — so konnte auch hier eine Auskundschaftung des zu erobernden Landes Vortheile gewähren, deren Aufsuchung und Benutzung die göttliche Verheissung ihnen nicht entwerthete, die vielmehr Pflicht war, insofern der göttliche Beistand nie die besonnene, umsichtige und eifrige Benutzung aller menschlichen Mittel und Kräfte ausschliesst, sondern vielmehr fordert. An sich also konnte die Aussendung der Kundschafter ebenso wohl aus starkem wie aus schwachem Glauben hervorgehen; — aber freilich, der Ausgang legte deutlich genug den Grund der hier in concreto obwaltenden Gesinnung bloss. Weil also der Wunsch des Volkes an sich ein wohl zu rechtfertigender war, „gefiel“ er Moseh (Deut. 1, 23), und auch Jehovah nimmt ihn in seinen eigenen Willen auf, weshalb er in den Num. als Befehl Jehovah's auftritt. Aber das „Gefallen“ Moseh's an demselben ist ein menschlich kurzsichtiges, das sich in seiner Erwartung täuscht; während Jehovah, der Herzenskündiger, den verborgenen und vielleicht auch noch unbewussten Herzensgrund erforscht, und sich deshalb das Verlangen des Volkes

gefallen lässt, damit dieser Herzensgrund zum Vorschein komme und überwunden oder — gerichtet werde. Berücksichtigen wir, von welcher Wichtigkeit es war, dass das Volk nicht mit solchem Herzensgrunde, wie er in Folge des Berichtes der Kundschafter sich in erschreckender Weise bloss legte, an das Werk der Besitzergreifung des Landes ging, — die nur als Werk freudigen Glaubens gelingen konnte und sollte, — und dass die Schmach des Misslingens auch eine Schmach Jehovah's und seines Bundes in den Augen der Heiden gewesen wäre, so werden wir es begreifen, dass das Verhalten Jehovah's in Num. 1, 2 f. nicht als ein indifferentes Zulassen des vom Volke Gewünschten, sondern als ein Befehl im eigentlichsten Sinne des Wortes beschrieben ist.

Dass der Stamm Levi keinen Kundschafter sendet, hat seinen Grund darin, dass Levi's Bestimmung und Aufgabe eine ganz andre ist, als die der übrigen Stämme. Levi sollte nicht in gleicher Weise wie die übrigen Stämme am Besitz des verheissenen Landes Theil nehmen, und hatte daher auch nicht bei der Eroberung desselben sich zu betheiligen; Levi's Erbtheil war Jehovah (Num. 18, 20; Deut. 10, 9; 12, 12; 14, 27. 29) und Jehovah's Heiligthum der Boden seiner Wirksamkeit und Bundesthätigkeit. — Uebrigens sehen wir hier, dass die Reorganisation der Stämme zur Wiederherstellung der bedeutsamen Zwölfzahl, die durch den Austritt des Stammes Levi bedingt und durch die Gliederung des Stammes Josef in zwei Stämme Efraim und Manasseh (vgl. Gen. 48) ermöglicht war, schon in voller Geltung stand.

2. Robinson (I, 356) kam auf dem Wege von Hebron nach Jerusalem durch das Thal, welches gemeiniglich und nicht ohne Grund für das **Eschkol** des alt. T. gehalten wird: „Der Weg geht zwischen den Mauern von Wein- und Oelgärten; die erstern liegen hauptsächlich in dem Thale und die letztern an den Abhängen der Hügel, welche an vielen Stellen in Terrassen gebaut sind. Diese Weingärten sind trefflich und tragen die grössten und schönsten Trauben im ganzen Lande. Die Beschaffenheit der Früchte dieses Thales stimmt noch immer mit ihrem alten Ruhme überein; sowohl Granatäpfel und Feigen, als auch Aprikosen, Quitten u. dergl. wachsen hier noch im Ueberfluss.“ — Die Lage des Thales Eschkol wird an unserer Stelle nicht genau bezeichnet, doch weist der Zusammenhang der Rede deutlich auf die Nähe von Hebron hin, und „Gen. 14, 24 heisst es, dass Abraham bei seiner Verfolgung der vier Könige von Hebron aus durch seine Freunde Aner, Eschkol und Mamre begleitet wurde. Nun gab Mamre dem Terebynthenhain bei Hebron den Namen (Gen. 13, 18), und es ist nicht unwahrscheinlich, dass auf gleiche Weise der Name des Thales von Eschkol abzuleiten ist.“

Die **Weintraube**, welche die Kundschafter als Fruchtprobe mitbrachten, wurde von zweien derselben auf einem Stecken getragen. Man fasst dies gewöhnlich so, als wenn sie wegen ihrer enormen Grösse und Schwere für Einen zu schwer gewesen sei, und verirrt sich dabei in abstruse Uebertreibung. Die besondere Art des Transportes war aber gewiss weniger durch ihre die Kräfte eines einzelnen Mannes übersteigende Grösse und Schwere, als vielmehr durch die Vorsicht und den Wunsch, sie unzerdrückt und unverletzt vorzeigen zu können, bedingt.

Wenn die Kundschafter von dem Lande aussagen, dass „**Milch und Honig**“ darin fiesse, so ist das offenbar eine orientalisch-poetische Ausdrucksweise, die nichts anders besagen will, als dass das Land für Viehzucht und Ackerbau die ergiebigsten Quellen darböte.

Als die streitbaren Völker, mit welchen Israel bei der Erobrung des Landes es zu thun haben werde, nennen die Kundschafter die Amalekiter, die gegen Süden, also

auf dem südlichen Abhange des judäischen Hochlandes; — die Chettiter, Jebusiter und Amoriter, welche auf dem Gebirge Judah selbst; — und die Kanaaniter (Collectivname), welche in der Meeresniedrung und in der Jordanebene wohnen; ausserdem die Enakim, die Reste der Urbewohner des Landes, vgl. Bd. I, § 45, 1. Besonders überwältigend war der Eindruck, welchen namentlich diese Letztgenannten durch ihre riesige Leibesgrösse auf die glaubenslosen Kundschafter machten.

Was die Kundschafter damit meinten, wenn sie sagten: „Das Land frisst seine Bewohner“, wird sich schwerlich näher bestimmen lassen. O. v. Gerlach umschreibt es: „Alle Bewohner des Landes müssen beständig gerüstet sein, weil sie unablässigen Einfällen ihrer Nachbarn ausgesetzt sind, und können sich doch ihrer nicht erwehren.“ Aehnlich M. Baumgarten: „Vielleicht ist der aufreibende Kampf der verschiedenen Völkerschaften, der Urbewohner, Kanaaniter, Philister, in diesem Lande angedeutet, — möglich indess auch, dass sie den Untergang des schönen Siddimthales (Gen. 19) im Auge haben.“ Letzteres, ein Factum, das vor mehr als 600 Jahren sich ereignet hatte, kann aber unmöglich hier gemeint sein, und Erstes passt nicht zu den Worten. Eher möchten wir an eine noch im frischen Gedächtnisse befindliche Landplage, die vor nicht langer Zeit schwer auf dem Lande gelastet, denken.

3. Daran dass Hosea (הוֹשֵׁעַ), der nach Vs. 16. (17) erst jetzt von Moseh den Namen **Josua** (יְהוֹשֻׁעַ) erhalte, diesen Namen schon Ex. 17, 9; 24, 13 u. Num. 11, 28 führe, hat die Kritik Anstoss genommen. Hengstenberg (Beitr. III, 395) kennt drei Wege der Lösung dieser Schwierigkeit: 1) die Annahme einer Prolepsis, für die sich aus dem Pentateuch so viele Analogien beibringen lassen, 2) die Annahme, dass Moseh den Namen Josua bei dieser Gelegenheit, bei der er von Neuem sich bewähren sollte, nur erneuerte, und 3) die Annahme, dass hier etwas berichtet werde, was schon geraume Zeit früher geschah, entweder als Hosea in Moseh's Dienste trat oder vor dem Treffen mit den Amalekitern (Ex. 17). Er selbst und mit ihm Ranke (II, 202) entscheidet sich für die dritte, wir für die erste. Denn wenn auch die Beziehung des Waw consec. in וַיִּקְרָא Vs. 17 auf die Gedankenfolge (statt auf die Zeitfolge) grammatisch zulässig, so liegt Letzteres doch jedenfalls grammatisch und sachlich näher. Hengstenberg meint zwar, gegen diese Deutung zeuge dies, dass in unsrer Stelle keine rechte Veranlassung vorliege, dem Josua seinen heiligen Namen zu erneuern, geschweige denn, ihm denselben zuerst zu geben. Auch lasse sich kaum denken, dass Moseh bis zu dieser Zeit mit der Namensänderung gewartet (?) haben solle, da er früher schon durch den von Josua über die Amalekiter erfochtenen Sieg eine so gewichtige Veranlassung dazu gefunden hätte. — Dass Moseh so lange mit der Namensänderung „gewartet“ haben solle, wäre freilich sonderbar genug. Aber er hat nicht gewartet, weil er jetzt erst daran dachte, ihm einen andern Namen zu geben. Veranlassung dazu gab ihm eben die Aussendung der Kundschafter, unter denen Josua jedenfalls (wenn man Ex. 17, 9; 24, 13 berücksichtigt) als der Angesehenste und als Diener Moseh's (als sein alter ego) derjenige war, der an der Spitze der Gesandtschaft stand. Die Namensänderung ist das Glückauf! das er den Kundschaftern bei ihrer Abreise mit auf den Weg giebt. Dass ein Hosea unter ihnen war, erscheint bedeutsam; Moseh bringt ihnen diese Bedeutsamkeit zum Bewusstsein, und steigert sie noch durch die Verbindung des heilbringenden Jehovah-Namens mit dem heilverkündenden Namen des Mannes, dessen früheres Leben eine Bürgschaft war, dass „Jehovah Heil ist.“

Kaleb, aus dem Stamme Judah, führt den Zunamen des **Kenissiten** (כְּנִיזִי), ebenso Jos. 14, 6. 14. Bertheau (Zur Gesch. S. 160 und zu Richt. 1, 13), Ewald

(I, 298) und v. Lengerke (I, 204) meinen nun, die in Gen. 15, 19 unter den ersten Bewohnern Palästina's genannten Kenissiter hier wiederzufinden. Ewald sagt: „Von diesen Qenizzäern wohnte ein Theil zur Zeit der Erobrung Kanaan's durch Israel zerstreut im südlichsten Lande, gewiss in einigen herrschenden Geschlechtern; wenn nämlich 'Othniel, Kaleb's jüngerer Bruder und zugleich sein Tochtermann, ein Sohn Qenaz's genannt wird (Jos. 15, 17; Richt. 1, 13; 3, 9), Kaleb selbst aber, der Sohn Jefunne's, den Zunamen der Qenizzäer trägt, so kann das, da die ursprüngliche Bedeutung der Qenizzäer feststeht, offenbar nichts Andres aussagen, als dass Kaleb mit seinem Anhang sich mit den im südlichen Kanaan ansässigen Qenizzäern verbündet habe und von diesen als ihr gleichberechtigter Stammesgenosse anerkannt sei; mussten dann aber später diese Qenizzäer in das Abhängigkeitsverhältniss zu seinen Nachkommen treten, so konnte Qenaz auch sein Enkel heissen (1 Chron. 4, 15). Ein andrer Theil aber wohnte in Edóm und erscheint dort als einer der Enkel Esau's durch Elifaz (Gen. 36, 11. 15. 42); er war also dort mit Aufopfrung voller Selbstständigkeit in den Verband des Reiches der Idumäer getreten, ebenso wie jene Kaleb-Verbündeten in das der Israeliten.“ — Sic! So stösst man alle überlieferte Geschichte um, und macht selbst Geschichte nach Herzenslust! Vgl. dagegen Keil (Josua S. 274). Der Name קנִיזִי ist in Gen. 15, 19 Volksname, an den übrigen Stellen Patronymicum, die Gleichheit der Namen nur ein Spiel des Zufalls. Der Name יִצְחָק war in der Familie Kaleb's ein öfter wiederkehrender (vgl. über das öftere Vorkommen derselben Namen bei den Arabern Kosegarten in der Zeitschr. für die Kunde des Morgenl. I, 3, S. 312). Kaleb's jüngerer Bruder, der Vater Othniel's hiess so, und sein eigener Enkel erhielt wieder denselben Namen. Allem Anschein nach war dieser seiner Bedeutung wegen (قنس = venatus est) für diese Heldenfamilie besonders anpassende Name auch früher in ihr sehr gebräuchlich. Auch für das als Jägervolk bekannte Geschlecht Edoms eignete sich dieser Name seiner Bedeutung wegen besonders; daher es nicht befremden kann, wenn wir ihn auch dort wiederfinden.

Der Aufruhr des Volkes und das Gericht Gottes zu Kadesch.

§ 73. (Num. 14, 1—38. — Deut. 1, 26—39.) Der Bericht der Kundschafter versetzte das Volk in völlig trostlosen Zustand; — es weinte die ganze Nacht, murrte wider Moseh, klagte, jammerte und wollte gar in offener Meuterei sich einen Hauptmann wählen und wieder gen Aegypten ziehen. Josua's und Kaleb's ermuthigendes Zureden reizt die Verzweifelnden nur noch mehr. Beide Helden mit Moseh und Aharon schienen verloren, denn das Volk gedachte sie zu steinigen. Da erschien aber die Herrlichkeit Jehovah's in der Stiftshütte vor allem Volke. Jehovah verkündigt Moseh, dass Er das Volk schlagen wolle mit Pest und es vertilgen wie einen Mann, ihn aber, den Einzelnen, zum grossen Volke machen. Aber Moseh hat auch in dieser Stunde der Noth Pflicht und Recht seines Amtes nicht vergessen. Er macht Beides geltend. Er hält dem HERRN alle seine Verheissungen vor; beruft sich auf seine bisherigen Gnadenerweisungen; erinnert daran, wie Jehovah selbst vordem (Ex. 34, 6 vgl. § 52) gepredigt hat von dem Namen Jehovah's, dass Er geduldig sei,

von grosser Barmherzigkeit und Treue und vergiebet Missethat und Uebertretung; er weist hin auf die Schadenfreude Aegyptens und des heidnischen Kanaans, wenn sie Solches erfahren würden; er fleht um Gnade und Vergebung für das Volk. Sie wird ihm zugesagt, — aber in einer Begrenzung, wie der hier zur Vollendung gediehene Unglaube des Volkes sie allein noch zulässt (vgl. § 51, 2). Das Volk, insofern es einen Gattungsbegriff darstellt, bleibt gerettet; aber die Individuen soll die verdiente Strafe treffen. Die Zeit ist gekommen, von der Jehovah gesagt hatte (Ex. 32, 34): „Zur Zeit meiner Heimsuchung will Ich heimsuchen ihre Sünde.“ So trifft denn nicht das Volk, nicht den Samen Abrahams, bei dem der Bund und die Verheissung bleibt, wohl aber die Individuen, welche Jehovah und seine Verheissungen verachtet und verworfen haben, das Verwerfungsurtheil von Seiten Jehovah's. Und also lautet das Urtheil: „Alle die Männer, die zwanzig Jahre alt und drüber, meine Herrlichkeit und meine Zeichen gesehen haben, die Ich gethan habe in Aegypten und in der Wüste und die mich nun zehnmal ¹⁾ versucht haben, deren soll keiner das Land sehen, das Ich ihren Vätern geschworen habe, ihre Leiber sollen fallen in der Wüste, — ausser Kaleb und Josua, die mir treulich nachgefolget. Nach der Zahl der Tage, in welchen ihr das Land erkundet, sollt ihr eure Vergehungen tragen in der Wüste vierzig Jahre. Aber eure Kinder, von denen ihr sagtet, dass sie ein Raub des Landes werden würden, sollen hineinkommen und das Land erkennen, das ihr verwerfet. Darum so wendet euch morgen und ziehet in die Wüste nach dem Schilfmeer hin.“ Und zum Zeugniß, wie ernst es gemeint sei mit dieser Drohung, werden die zehn Männer aus den Kundschaftern, die durch ihren Unglauben des Volkes Unglauben erregt haben, durch plötzlichen Tod hinweggerafft.

1. Wenn in Vs. 22 gesagt wird, dass das Volk Jehovah „nun **zehnmal**“ versucht habe, so wird man wohl zunächst die angegebene Zahl für eine runde und symbolische zu halten geneigt sein, als durch welche ausgesprochen sein soll, dass das Maass der Versuchungen voll geworden sei, insofern nämlich Zehn die Zahl der Vollendung und des Abschlusses ist. Wir halten daran auch fest. Denn die Versuche, gerade zehn geschichtliche Versuchungen herauszuzählen, gelangen nicht ohne Zwang zum Ziele. Ranke (I, 121) zählt folgende Stellen auf: „1) Ex. 5, 20. 21 (denn auch damals hatte Jehovah schon Zeichen gegeben, vgl. Ex. 4, 29—31); 2) Ex. 14, 11. 12; 3) Ex. 15, 22—27; 4) Ex. 16, 2. 3; 5) Ex. 16, 20; 6) Ex. 17, 1—7; 7) Ex. 32; 8) Num. 11, 1—4; 9) Num. 11, 4—35; 10) Num. 14.“ — Ex. 5, 20. 21 möchte aber weniger passend erscheinen; O. v. Gerlach (I, 511) lässt deshalb diese Stelle auch weg; aber wenn er, um die Zehnzahl wiederzugewinnen, dafür Ex. 16, 27 einschiebt, so möchte diese Stelle schwerlich mehr Ansprüche haben als die gestrichene.

2. Die Bestimmung, dass Alle diejenigen, welche beim Auszuge aus Aegypten

zwanzig Jahr und drüber alt waren, das verheissene Land nicht betreten sollen, hat offenbar seinen Grund darin, dass diese im Alter vollkommen zurechnungsfähiger Mündigkeit Zeugen aller Grossthaten Gottes in Aegypten und in der Wüste gewesen und ihr Unglaube daher um so strafbarer erscheint. — Bei der Mustrung im letzten Jahre der Wüstenwanderung ergibt sich auch nach Num. 26, 64, dass ausser Kaleb und Josua bereits alle zu dieser Generation Gehörigen dahingestorben sind. Die ausschliessliche Richtigkeit dieses Resultates ist indess beanstandet worden, weil die Söhne Aharon's, Eleasar und Itamar schon im Anfange des zweiten Jahres zu Priestern bestellt waren (Lev. 10, 6. 7 vgl. K. 8) und doch Eleasar wenigstens noch nach der Erobrung des hl. Landes das Hohepriesterthum bekleidete (Jos. 14, 1; 17, 4 f. etc.), — und ferner weil nach Jos. 24, 7 u. Richt. 2, 7 gar noch eine ganze Menge von Augenzeugen der Thaten Gottes in Aegypten am Leben gewesen zu sein scheinen. Allein die exceptionelle Stellung der Söhne Aharons liesse sich, wenn eine solche wirklich stattgefunden hätte, vielleicht schon aus der Annahme erklären, dass überhaupt der Stamm Levi in jenes Verwerfungsurtheil Num. 14 nicht mit einbeschlossen gewesen. Seit der Bestimmung dieses Stammes für den Dienst am Heiligthum war derselbe der Gleichstellung mit den übrigen Stämmen enthoben, — Levi bildete nicht mehr einen Stamm gleich den zwölfen, und unter den zwölf Kundschaftern war auch, wie wir sahen, kein Repräsentant des Hauses Levi. Auch war Levi bei der Mustrung Num. 1 nicht mitgezogen worden, und gerade diese Mustrung erscheint in Num. 14, 29 als maassgebend für die vom Verwerfungsurtheil Betroffenen, denn dort heisst es ausdrücklich: „Alle, die ihr gemustert seid nach eurer Zahl, von 20 Jahren und darüber.“ Dieser objectiven Ausnahmstellung entspricht auch wohl eine subjective. Denn es lässt sich annehmen, dass seit dem Vorfalle mit dem goldenen Kalbe, wo sich Levi durch seinen Eifer für Jehovah's Ehre so sehr hervorgethan hatte (§ 50, 8), dieser Stamm im Ganzen stets auf der Seite Jehovah's und Moseh's gestanden habe. — Doch haben wir gar nicht einmal nöthig, auf der Anerkennung dieser Bemerkungen zu bestehen. Die Sache lässt sich noch viel einfacher zurechtlegen. Das Dienstalter der Leviten sollte zwar nach Num. 4, 3. 23. 30. 47. vom 30. bis 50., oder nach Deut. 8, 32—36 vom 25. bis 50. Lebensjahre dauern; aber das Dienstalter der Priester wird im Pentateuch nirgends normirt (erst nach einer Bestimmung in 2 Chron. 31, 17 sollten sie nicht unter 20 Jahre alt sein). Es ist aber jedenfalls unberechtigt, das Dienstalter der Leviten ohne Weiteres auch auf das der Priester zu übertragen. Für den Dienst der Leviten, denen alle schwere und körperlich anstrengende Arbeiten bei und an der Stiftshütte zugetheilt waren, musste das vollkommen ausgewachsene Mannesalter gefordert werden, für den ungleich leichtern Priesterdienst war dies nicht erforderlich. Eleasar kann also beim Empfang der Priesterweihe sehr wohl erst 20—22 Jahre, und beim Auszuge aus Aegypten noch nicht voll 20 Jahre alt gewesen sein. Für diese Annahme scheint auch Exod. 24, 1 zu sprechen, denn dort steigen nur Nadab und Abihu, nicht aber auch Eleasar und Itamar, die doch mit jenen sonst vollkommen gleichberechtigt und gleichgestellt waren, auf den hl. Berg.

Was die zweite Stelle Jos. 24, 7 betrifft, so ist diese vollends nicht beweisend. Um die Geltung dieser Stelle zu entkräften, würde vielleicht schon die Hinweisung auf den solidarischen Gattungscharakter des Volkes hinreichen; aber da im Verwerfungsurtheil Num. 14 ausdrücklich alle diejenigen ausgenommen werden, die beim Auszuge noch nicht zwanzig Jahre alt waren, und diese doch schon Augen zu sehen hatten, so konnten zu der Zeit, von der Jos. 24, 7 handelt, noch viele Augenzeugen der Wunder in Aegypten am Leben sein. Dasselbe gilt von Richt. 2, 7.

3. Dass die Jahre des unfreiwilligen Wüstenaufenthaltes nach der Zahl der Tage abgemessen werden, welche die Kundschafter im gelobten Lande zugebracht haben, kann nur Dem sonderbar oder spielend erscheinen, dem die Empfänglichkeit abgeht für die Erfassung und Würdigung der Geschichte des Reiches Gottes als einer bis ins Geringfügigste und Aeusserlichste planmässigen und sinnvollen Geschichte, und der es zudem vergisst, dass der Erzieher die Kinder auch als Kinder zu behandeln hat. Die orientalischen Völker des Alterthums und so auch das Volk Israel standen in solchen Dingen auf dem Standpunct kindlich-concreter Anschauung; sie sahen die Aeusserlichkeiten des Lebens mit ganz andern Augen an, als wir abstracten, modernen Abendländer, und legten den harmonischen oder disharmonischen Beziehungen derselben eine Bedeutung und eine Wichtigkeit bei, für die wir keinen Sinn mehr haben. In unserm Falle ist aber die Beziehung der 40 Wüstenjahre auf jene 40 Kundschaftertage von mehr als einer Seite tief bedeutsam und pädentisch wichtig. Wie lebendig musste ihnen dadurch der Gegensatz des verscherzten Wohnens im gelobten Lande und des als Strafe auferlegten Wohnens in der Wüste vor Augen treten, — wie lebendig sich ihnen das Verhältniss von Ursache und Wirkung, von Sünde und Strafe, einprägen! Jedes Jahr, das von den 40 Straffahren abgelebt und abgezählt wurde, war eine erneuerte, ernste Busspredigt, weil eine Erinnerung an die Ursache der Verwerfung.

§ 74. (Num. 14, 39—45; Deut. 1, 40—46.) — Die Verkündigung des Straferichtes macht einen tiefen Eindruck auf das Volk. Jetzt tritt ihnen erst die ganze Bedeutsamkeit dessen, was sie aus ungläubiger Zaghaftigkeit eingebüsst haben, recht lebendig vor die Seele: so nahe am Ziele und nun doch für immer ausgeschlossen von dem Besitz des verheissenen, köstlichen Landes, zurückgebannt in die dürre, trostlose Einöde für ihre ganze Lebenszeit, und nur die Aussicht auf ein Grab im Sande der Wüste! Jetzt möchten sie gerne ihren Fehltritt wieder gut machen, sie erklären sich deshalb bereit, hinaufzuziehen, und beharren bei diesem Entschlusse, obwohl Moseh sie ernstlichst davon abmahnt: „Es wird euch nicht gelingen! sagt er, ziehet nicht hinauf, denn Jehovah ist nicht unter euch“¹⁾. Die Wolkensäule wich nicht und Moseh blieb zurück im Lager. Als sie aber dennoch hinaufzogen, kamen die Amalekiter und Amoriter²⁾ vom Gebirge herab, und schlugen sie zurück bis Chormah³⁾.

1. Im Unglauben an die Kraft der göttlichen Verheissung hatte Israel sich geweigert, den Kampf gegen die kriegerischen Völker Kanaans und ihre starken Festungen zu unternehmen; — im Unglauben an den Ernst des göttlichen Gerichtes, das deshalb über sie gekommen war, sind sie jetzt entschlossen, das Versäumte einzuholen, das Verscherzte wiederzugewinnen. Dort hatten sie zu wenig Vertrauen auf den Beistand Gottes, hier zu viel Vertrauen auf sich selbst; in beiden Fällen missachteten und verkannten sie die Wahrheit, dass an Gottes Segen Alles gelegen ist. Dort verachteten sie Gott, hier versuchten sie Gott. Sie sprachen zwar: Wir haben gesündigt, siehe hier sind wir! aber diese Sinnesänderung war keine Sinnesbesserung, ihre Reue keine Busse; der Grund des Herzens war derselbe geblieben, er hatte nur statt der einen gottwidrigen Seite ungläubiger Verzagtheit die andre trotziger Selbstüberhebung hervorgekehrt. „Das ist des alten

Menschen Oberflächlichkeit, der wenn er auf seine Sünde geführt wird, anstatt sich in diese zu vertiefen und sie in ihrem unheimlichen Grunde zu erfassen, sie für eine zufällige Erscheinung ansieht, und daher obgleich in demselben Zustande verharrend, seine Sünde sofort zu bessern unternimmt“ (M. Baumg.).

2. Die Kritik hat auch hier wieder dem Pentateuch einen Widerspruch aufgebürdet: „Deut. 1, 44 sind Amoriter genannt, wo Num. 14, 45 Amalekiter.“ Allein man braucht bloss das Dolose dieser Anführung aufzudecken, um die Nichtigkeit des Angriffs ins Licht zu stellen. In Num. 14 werden nämlich Amalekiter und Kanaaniter genannt, in Deut. 1 nur Amoriter. Die Amoriter bildeten aber bekanntlich den mächtigsten Stamm der Kanaaniter, weshalb im alten Test. die beiden Namen unzähligmal promiscue gebraucht werden. Die ganze Differenz reducirt sich also darauf, dass die geschichtliche genaue Stelle neben den Amoritern oder Kanaanitern noch Amalekiter nennt, während die Stelle des Deut. nur die ungleich wichtigern Amoriter (= Kanaaniter) nennt. Vgl. Hengstenberg Beitr. III, 421 ff., Ranke II, 332.

3. Ueber Chormah vgl. § 63, 1; 64, 3 und besonders § 82, 2.

§ 75. (Num. 15.) — Das Verwerfungsurtheil über die gegenwärtige Generation des Volkes ist ausgesprochen, aber der Bund ist nicht aufgelöst, seine Geschichte nicht abgebrochen. Denn wenn die Geschichte auch in dieser Generation fortschrittslos auf demselben Punkte stehen bleiben soll, so ist doch der heranwachsenden Generation der Fortschritt, den sie zunächst zu machen hat, nämlich die Besitznahme des verheissenen Landes zugesichert. — Dass das Gericht der Verwerfung, welches der gegenwärtigen Generation gilt, ein unwiderrufliches ist, hat sich in dem misslungenen Versuche, dennoch in das Land einzudringen, gezeigt. Aber auch die damit verbundene Verheissung, welche der zukünftigen Generation gilt, bleibt nicht ohne göttliche Bürgschaft, ja selbst der verworfenen Generation wird es bezeugt, dass ihre Verwerfung nur eine beschränkte, keine absolute ist, nämlich dass sie sich bloss auf die Ausschliessung von dem Besitz des verheissenen Landes bezieht, welches sie selbst verworfen haben. Beides ist darin ausgesprochen, dass unmittelbar nach der Verkündigung des Gerichtes die ergänzende Gesetzgebung ihren Fortgang nimmt, gleich als wäre durch das Vorgefallene keine weitre Störung eingetreten¹⁾. Und wie Jehovah durch die Fortsetzung der Gesetzgebung bezeugt, dass sein Verhältniss zum Volke an sich noch dasselbe ist, wie vordem, so bezeugt auch ein Vorfall, der gerade jetzt sich ereignet²⁾, dass Er nicht gesonnen ist, von der Strenge seiner Fordrungen an das Volk, während des suspendirten Fortschrittes der Geschichte, etwas abzulassen, und dass das Volk diese Verpflichtung erkennt und anerkennt.

1. Schon dass Jehovah fortfährt, Gesetze zu geben, bezeugt, dass die Verwerfung keine absolute ist. Noch klarer tritt dies hervor, wenn wir auf Form und Inhalt der

jetzt sich kund gebenden Gesetze achten. Ihre beiden Hauptgruppen sind eingeleitet durch die Worte (Vs. 2): „So ihr in das Land eurer Wohnsitze kommt, welches Ich euch gebe,“ und (Vs. 18): „Wenn ihr in das Land kommt, wohin Ich euch führe, so sollt ihr u. s. w.“ Auch dass diese Gesetze den Opfercultus betreffen, ist bedeutungsvoll; der theokratische Cultus ist so fern davon, durch das Gericht der Verwerfung aufgehoben zu sein, dass er vielmehr jetzt noch Erweiterungen und Ergänzungen erhält. Die dritte Gruppe (Vs. 37 ff.) dagegen enthält Anordnungen, welche nicht erst nach der Besitznahme des Landes, sondern jetzt gleich schon in Kraft treten können und sollen; jeder Israelit soll nämlich Quasten oder Troddeln an seinem Kleide tragen, als deren Zweck angegeben wird, ihn an seine Verpflichtung zu den göttlichen Geboten zu erinnern. Die Troddeln mit ihren vielen blauen Fäden, aus einheitlichem Knoten hervorgehend, und von ihm als Einheit zusammengehalten, gelten nämlich als Symbol des einheitlichen und doch vielfach gegliederten göttlichen Gesetzes. Bedeutungsvoll schliesst diese Gruppe mit den eindringlichen Worten: „Ich bin Jehovah, euer Gott, der euch ausgeführt hat aus Aegypten, um euer Gott zu sein, Ich bin Jehovah, euer Gott,“ — es ist der Knoten, der die einzelnen Fäden alle zusammen schürzt.

2. Das erwähnte Ereigniss ist die Steinigung des Sabbatschänders. Ein israelitischer Mann wurde am Sabbat Holz lesend gefunden. Diejenigen, welche ihn bei dieser Arbeit gesehen hatten, verklagten ihn vor Moseh, der von Jehovah den Befehl erhielt, den Schuldigen von der ganzen Gemeinde steinigen zu lassen. — Vorfall und Bestrafung sind analog der Geschichte des Gotteslästrers (§ 56).

Empörung der Rotte Korach, und Bestätigung des aharonitischen Priesterthums.

§ 76. (Num. 16.) — Noch während des Aufenthaltes zu Kadesch') brach eine neue Empörung aus. Der Levite Korach, aus dem Geschlechte der Kehatiter, verbündete sich mit den Rubeniten Datan, Abiram und On, um die bestehende Ordnung der Dinge umzustürzen. Unter dem Vorwande, dass die ganze Gemeinde Jehovah's heilig sei und somit Moseh und Aharon kein Recht hätten, sich über sie zu erheben, wollen sie eine neue Verfassung herstellen, bei welcher die angeblich durch Moseh's Herrschsucht unterdrückten Rechte des Volkes wieder zur Geltung gelangen sollen. Vorzugsweise war es wohl darauf abgesehen, Korach an die Spitze eines aus den verschiedenen Stämmen durch Volksstimme erwählten Priesterthums zu stellen, daneben auch wohl den Stamm Ruben in die verlorenen Naturrechte der Erstgeburt wieder einzusetzen. Schon ist es den Empörern gelungen, 250 der angesehensten Männer aus der Gemeinde für ihre Absichten zu gewinnen. Moseh fordert die Verschwornen auf, sich am folgenden Tage mit Rauchpfannen beim Heiligtum einzufinden, um dort das von ihnen in Anspruch genommene allgemeine Priesterthum durch die specifisch priesterliche Function des Räucherns zu bewähren; Jehovah möge dann selbst entscheiden, wer Ihm fortan mit

priesterlicher Vollmacht nahen solle. Vergebens hält er Korach und den Leviten seiner Partei ihre Bevorzugung, ihre Undankbarkeit, ihre um so grössere Strafbarkeit vor. Datan und Abiram vollends, die er zu sich bescheidet, verweigern ihm den Gehorsam und senden ihm, statt selbst zu kommen, schnöde Antworten und freche Beschuldigungen. „Ist es nicht genug, sagen sie, dass du uns herausgeführt hast aus dem Lande, darinnen Milch und Honig fliesst, um uns zu tödten in der Wüste, dass du dich auch noch zum Herrscher aufwirfst über uns? Wie schön hast du uns in ein Land gebracht, darinnen Milch und Honig fliesset und hast uns fruchtbare Aecker und Weinberge gegeben zum Eigenthum!“

Der Tag der Entscheidung erschien. Korach kam mit seinem Anhange zur Stiftshütte, um zu räuchern. Auch die ganze Gemeinde, die schon für ihn Partei zu nehmen beginnt, versammelt sich. Da erschien die Herrlichkeit Jehovah's vor aller Augen, aber Moseh's und Aharon's Fürbitte bewirkte es, dass Zorn und Gericht nur die Verführer und die hartnäckigen Empörer trifft. Der Warnung Moseh's Folge leistend, weicht die Gemeinde von den Zelten Korach's, Datan's und Abiram's. „Daran sollt ihr erkennen, sagt er, ob Jehovah mich gesandt hat: Sterben diese, wie alle Menschen sterben, so hat Jehovah mich nicht gesandt. Schafft aber Jehovah ein Wunder, dass die Erde ihren Mund aufthut und sie lebendig verschlinget mit Allem, was ihnen angehört, so werdet ihr erkennen, dass sie nicht mich, sondern Jehovah verworfen haben.“ Und kaum hat er geredet, so gehen auch seine Worte schon in Erfüllung. Die Erde verschlang die Rädelsführer mit Haus und Hof²⁾, und gleichzeitig fuhr Feuer aus von Jehovah und verzehrte die 250 Mann, welche im Heiligthum Rauchopfer darzubringen sich unterfangen hatten³⁾. Zum warnenden Denkzeichen für die künftigen Geschlechter wurde der (Brandopfer-) Altar mit den zu Blech geschlagenen, kupfernen Rauchpfannen der Frevler überzogen.

1. Dass diese Ereignisse noch zu Kadesch vorfielen, lässt sich mit ziemlicher Sicherheit behaupten, nicht nur, weil keines Aufbruchs vorher erwähnt ist, sondern noch mehr, weil der ganze Charakter der Erzählung darauf führt. Unverkennbar liegt es nämlich in dem Plane des Erzählers, nichts von allen Ereignissen der 37 Jahre zwischen dem erst- und zweimaligen Kadeschaufenthalte zu berichten. Als die Gemeinde in Kadesch angekommen war, stand sie an der Pforte des verheissenen Landes und war somit am Ziele ihrer Wanderschaft; und als sie 37 Jahre später wiederum zu Kadesch sich versammelt hat, ist sie und ihre Geschichte um keinen Schritt weiter gekommen. Zwischen Kadesch und Kadesch giebt es daher keine Geschichte für die Anschauung des Erzählers. (Vgl. § 79.) — Allerdings hatte Jehovah in Num. 14, 25 geboten: „Morgen wendet euch und ziehet in die Wüste nach dem Schilfmeer!“ Aber sie hatten diesem Befehl eben nicht Folge geleistet, sondern vielmehr eigenwillig einen Angriff auf das ihnen nun versagte

Land gemacht (Num. 14, 40 ff.). Zudem erfahren wir aus Deut. 1, 46 ausdrücklich, dass sie diesmal lange Zeit zu Kadesch blieben.

2. Zur Veranschaulichung der Vorgänge ist es nicht unwesentlich, sich daran zu erinnern, dass das Geschlecht der Kehatiter, dem Korach angehörte, vor dem Eingange der Stiftshütte seinen Platz im Lager hatte, und dass die Zelte des Stammes Ruben, dem die übrigen Rädelsführer angehörten, unmittelbar auf die der Kehatiter folgten. So können die Zelte Korach's des Leviten, und der Rubeniten Dan und Abiram nahe bei einander und beide nicht allzufern vom Heiligthum gestanden haben. — Des dritten Rubeniten On wird nicht weiter gedacht; vielleicht lässt sich daraus schliessen, dass er sich noch bei Zeiten eines Bessern besonnen habe und so gerettet wurde. — In Num. 26, 11 wird uns ausdrücklich gesagt, dass die Söhne Korach's nicht mit betroffen wurden von dem Gerichte, das über ihren Vater erging. Ihre Nachkommen (zu denen auch Samuel und dessen Enkel der Sänger Heman gehörten, werden 1 Chron. 7 (6), 22—28 aufgeführt. Diese Verschonung kann nach Vs. 27 in unserm Berichte nicht als unerklärlich angesehen werden.

3. Stähelin (Krit. Unterss. üb. d. Pent. Berl. 1843 S. 33 ff.) hat die Entdeckung gemacht, dass der Ergänzer in unserm Kapitel zwei verschiedene Sagen ungeschickt genug mit einander verschmolzen habe. Die Grundschrift habe nur über den Aufstand der Korachiten berichtet; der Ergänzer aber, der auch noch von einem Aufstande der Rubeniten Kunde erhalten, habe Beides mit einander confundirt. Stähelin thut sich nicht wenig darauf zu gut, dass es ihm „gelingen sei, die ursprüngliche Erzählung wiederherzustellen“, und meint, dass sich so „auch recht gut die Widersprüche erklären, die wir in unsrer Erzählung treffen: Vs. 19 nämlich sei Korach mit Rauchwerk beim heiligen Zelte, und doch erscheine er gleichzeitig Vs. 27 in seiner Wohnung wie die andren Meutrer die nach Vs. 12 gar nicht zu Moseh kommen wollten, und werde von der Erde verschlungen, während er nach Vs. 35. 39. 40 vom Feuer verzehrt worden sei“. Ob die „Grundschrift“ bloss von Korach's Aufstande und nicht auch von der Betheiligung Dan's und Abiram's an demselben berichtet habe, lassen wir dahin gestellt sein. Aber dass der „Ergänzer“ durch seine „Ergänzungen“ Widersprüche in den Bericht gebracht habe, deren Entdeckung ein günstiges Geschick unserm Kritiker vorbehalten habe, stellen wir sehr entschieden in Abrede. Denn es steht nicht in Vs. 19, dass Korach mit Rauchwerk beim heiligen Zelte war; — es ist ferner nicht wahr, dass er gleichzeitig nach Vs. 27 in seiner Wohnung war; — und es ist ebenso wenig wahr, dass er nach Vs. 32 von der Erde verschlungen und dagegen nach Vs. 35 vom Feuer verzehrt worden sei. Bei Vs. 35 ist Korach gar nicht genannt; es wird dort nur gesagt, dass die 250 Mann, welche räucherten, vom Feuer verzehrt worden seien; bei Vs. 27 wird nur der Wohnung Korach's erwähnt, nicht aber gesagt, dass er selbst in seiner Wohnung gewesen sei, vielmehr scheint dies deutlich genug durch das Folgende ausgeschlossen zu sein. Korach ist wohl zu unterscheiden von den 250 Männern, die seinen Anhang bildeten; nur die Letztern kamen mit Rauchpfannen zum Heiligthum. Er selbst ist die Seele des ganzen Aufruhrs, und daher allenthalben gegenwärtig, wo ein entscheidendes Eingreifen zu erwarten steht. Als Moseh und Aharon zur Stiftshütte kommen, ist er da und regt die ganze Gemeinde gegen sie auf (Vs. 19). Als Moseh darauf (Vs. 25) von der Stiftshütte weg zu den Zelten Korach's, Dan's und Abiram's geht, wird Korach sicherlich ihm dorthin gefolgt sein, und da er am wenigsten der Aufforderung Moseh's an die Gemeinde, aus der Nähe dieser Zelte zu weichen, gefolgt sein wird, so müssen wir annehmen, dass er in die Katastrophe, die sich dort entfaltet, mit verwickelt worden sei.

Diese Annahme wird auch ausdrücklich durch Num. 26, 10 (eine Stelle, die Stähelin gar nicht einmal angezogen hat) bestätigt. — Und wie ist es möglich, so kühn in den Tag hinein zu behaupten, dass Vs. 19 und Vs. 27 gleichzeitig sei, da Vs. 25 dazwischen steht!

§ 77. (Num. 17.) — Mit Schrecken und Entsetzen hatte das Gericht über die Empörer das zuschauende Volk erfüllt; — aber Schrecken und Entsetzen über die Sünde, die also gestraft werden musste, hatte es bei demselben nicht bewirkt. So erklärt es sich, dass bald Unzufriedenheit und Murren über diesen Schlag, der die Gemeinde getroffen hatte, in den Herzen Raum gewinnen konnte. Moseh und Aharon sollen nun allein Schuld daran sein. „Ihr habt das Volk Jehovah's getödtet!“ heisst es. Schon erhebt sich das Volk zu einem neuen und allgemeinen Aufstande; Moseh und Aharon flüchten zum Heiligthum. Wiederum erscheint Verderben drohend die Herrlichkeit Jehovah's. „Hebet euch aus dieser Gemeinde, spricht Jehovah zu Moseh, Ich will sie plötzlich vertilgen!“ Und alsobald bricht die Plage an. Moseh treibt Aharon, eiligst zu thun, was seines Amtes ist. Mitten unter die Gemeinde, zwischen die Todten und Lebendigen, tritt Aharon und versöhnt räuchernd die Gemeinde. Da wird der Plage gewehrt; aber schon hatte sie 14,700 Mann hinweggerafft. —

Das rechte Priesterthum hat sich hier sowohl in der Treue wie in der Kraft seines Amtes bewährt. Das widergöttlich angemaasste Priesterthum der Rotte Korach's hatte durch sein Räuchern Tod und Verderben auf sich selbst herabbeschworen; Aharon's gottgeordnetes Priesterthum wehrt dagegen durch sein Räuchern Tod und Verderben von der Gemeinde ab und hemmt das wohlverdiente Gericht, das über sie hereingebrochen war. Aber noch ein Uebriges will Jehovah thun, um die Echtheit des Priesterthums, das Er erwählt hat, auch für die künftigen Geschlechter zu bezeugen. Wie die Rauchpfannen der Rotte Korach, mit denen der Brandopferaltar im Vorhofe bekleidet wurde, ein negatives Zeugniß für die Legitimität des aharonitischen Priesterthums sind, so soll auch noch ein positives, bleibendes Zeugniß für dieselbe im Heiligthum niedergelegt werden. Zu diesem Behufe liefert jeder der zwölf Stämme einen Stab von Mandelholz, bezeichnet mit dem Namen des Fürsten dieses Stammes¹⁾). Diese werden ins Allerheiligste vor die Bundeslade gelegt, damit Jehovah durch ein Wunder an denselben bezeuge, welchen der zwölf Stämme Er zum Priesterthum berufen und begaben wolle. Als nun am folgenden Tage die Stäbe wieder herausgeholt wurden, siehe da hatte der Stab des Stammes Levi, der mit dem Namen Aharons bezeichnet war, Sprossen getrieben, Blüthen entfaltet und Früchte gereift; die übrigen elf Stäbe aber waren dürre geblieben wie zuvor²⁾). Aharons Stab wird

nun ins Allerheiligste zurückgebracht, um dort vor der Bundeslade zum beständigen Gedächtniss dieser Ereignisse aufbewahrt zu werden³⁾.

Nach dieser Begebenheit wird nun die ergänzende Gesetzgebung noch weiter fortgesetzt (Num. 18. 19); und zwar knüpft sich sehr passend an diese Erneuerung und Bestätigung des schon früher erwähnten Priesterthums zunächst eine Gruppe von Gesetzen über die Rechte und Pflichten dieses Priesterthums an (K. 18). Die dann folgende Gruppe mit Gesetzen über die Reinigung der durch Todtenberührung Verunreinigten (K. 19) steht ebenfalls in unmittelbarer Beziehung zu den letzten Ereignissen. Die Plage, welche mehr als 14,000 Personen mit schnellem Tode dahingerafft hatte, war nämlich auch einem grossen Theile der Lebenden ein unvermeidlicher Anlass zur Verunreinigung durch Berührung mit den Leichen geworden.

1. Es ist öfter (vgl. Buddei hist. eccl. V. T. I p. 508 sq. Ed. IV) gefragt worden, ob denn 12 oder 13 Stäbe ins Allerheiligste gelegt worden seien. Zwar werden ausdrücklich und wiederholt zwölf Stäbe genannt, aber in einem Zusammenhang, der das Verständniss offen zu lassen scheint, dass der Stab Aharons nicht unter den zwölf mitgezählt sei. Wir müssen aber die Zulässigkeit dieses Verständnisses in Zweifel ziehen, denn die Worte (Vs. 6 [21]): „Zwölf Stäbe, und der Stab Aharons war unter ihnen“ werden doch gewiss besser so verstanden, dass der Stab Aharons eben der zwölfte bei den übrigen elfen war. Man würde gewiss nie die Worte der Urkunde auf dreizehn Stäbe gedeutet haben, wenn nicht die bestehende Theilung des Stammes Josef in zwei Stämme (Efraim und Manasseh) darauf gebracht hätte. Allein dieser Gesichtspunct ist ein irriger. Die Zählung Levi's als eines mitzurechnenden Stammes einerseits, und die Gliederung Josefs in zwei Stämme andererseits schliessen einander aus; — wo Levi als gleichgestellter Stamm mitgezählt wird, da gilt Josef nur als Ein Stamm; das forderte die Bedeutsamkeit der unter allen Umständen festgehaltenen Zwölfzahl.

2. Dass das Wunder des grünenden und blühenden Stabes ein *σημείον* war, d. h. ein Wunder, welches symbolisch an sich selbst darstellt, was es bezeugen und be-
wahrheiten soll, versteht sich von selbst. Der Stab, von der Wurzel des Baumes abgeschnitten, alles Zuflusses neuer Lebenssäfte aus seiner natürlichen Lebensquelle beraubt, kann auf natürlichem Wege nicht mehr blühen und Früchte tragen. Aber dennoch wird er durch einen ausserordentlichen und übernatürlichen Zufluss von Lebenssäften dazu befähigt. Dadurch ist das Wesen und die Stellung des Priesterthums in Israel deutlich und ausdrucksvoll abgebildet, — sowohl des Priesterthums, zu welchem das ganze Volk berufen war (§ 46), zu dem es aber selbst sich noch nicht befähigt erklärt hatte (§ 47, 1), als auch des speciellen (levitischen) Priesterthums, welches an die Stelle jenes noch nicht zur Verwirklichung gelangten allgemeinen Priesterthums getreten ist. Was an dem priesterlichen Stabe geschah, dazu war auch Israel bestimmt gewesen und ist dazu bestimmt geblieben. Israel ist seinem Naturgrunde nach ein Volk wie die übrigen Völker, mit dem ganzen Menschengeschlechte durch die Allgemeinheit der Sünde losgerissen von dem ewigen Quell des Lebens, entwurzelt aus dem Boden, in welchem allein ein wahres, blüthen- und fruchtreiches Volksleben gedeihen kann; — aber aus dem Heilsratho Gottes, der es erwählt hat aus allen Völkern zum heiligen Volke und zu einem

Königreiche von Priestern, aus der erziehenden Offenbarung, unter deren Fittigen es heranwächst, strömen ihm neue, übernatürliche Lebensäfte zu, in deren Kraft es sprossen, blühen und Früchte tragen kann. Ebenso wie Israel zu den übrigen Völkern steht, auch Aharons Familie zu den übrigen Familien Israels, die Priesterlichkeit Aharons zur Unpriesterlichkeit des priesterlichen Volkes. Denn Aharon und seine Söhne sind von Natur ebenso unfähig zum rechten Priesterthum, wie das übrige Volk, aber aus dem Berufe und der Wahl Jehovah's strömen ihnen die Lebensäfte zu, die sie dazu befähigen. Wie Israel im Vollgenusse der göttlichen Offenbarung das blühende Volk unter den übrigen verdorrtten Völkern ist (wenigstens sein soll und kann), — so ist Aharons Familie ebenfalls die blühende unter den übrigen, beziehungsweise ebenfalls verdorrtten Familien, nicht durch eigene Tüchtigkeit, sondern durch die Gnade und den Beruf Jehovah's. — Sinnvoll und bedeutsam ist es auch, dass die Stäbe Mandelstäbe waren, wozu die geistvollen Bemerkungen von W. Neumann (Jeremias v. Anathoth. Lpz. 1854 I, 134 ff.) zu vergleichen sind. „שֵׁקֶר ist der Mandelbaum als der wache (Esr. 8, 29; Spr. 8, 34; Jes. 29, 20), schon im Jänner blühende und im März bereits reife Früchte tragende Baum (Plin. H. nat. 46, 25), der schon wacht, während die übrige Natur noch im Todesschlaf versenkt daliegt und ihr das göttliche „Erwache“ zuzurufen scheint.“

3. Dass der Stab Aharons, der als ein blühender und grünender ins Allerheiligste zurückgebracht wurde, um dort zum Gedächtniss der Erwählung Jehovah's aufbewahrt zu werden, auch fortan durch continuirliche Wunderwirkung grünend und blühend geblieben sei, wird nirgends gesagt, und wir sind nicht berechtigt, Wunder in der Schrift zu finden, wo sie selbst uns nicht ausdrücklich dazu berechtigt und verpflichtet.

Die Zeit des 37jährigen Bannes.

§ 78. (Num. 33, 19—36.) — Zu Kadesch verliessen wir gegen Ende des zweiten Jahres die Israeliten und zu Kadesch finden wir sie (Num. 20, 1 vgl. 33, 38) im ersten Monate des 40. Jahres wieder. Da die Station Ritmah im Stationenkatalog (Num. 33) mit Kadesch geographisch zusammenfällt (vgl. § 67), so liegen zwischen Kadesch und Kadesch die dort (Num. 33, 19—36) namhaft gemachten 17 Stationen; — und da diese 17 Stationen, deren letzte Ezeongeber, am Nordende des aelanitischen Meerbusens, ist, ein Durchstreifen der Wüste von Norden nach Süden bezeichnen, so werden wir auf dem Rückwege von Ezeongeber bis nach Kadesch, obwohl der Katalog hier keine Stationen namhaft macht (bei der Fortdauer derselben Verhältnisse und Interessen) doch ungefähr dieselbe Zahl und auch wohl meist dieselben Oertlichkeiten als Zwischenstationen anzunehmen, und uns das Schweigen des Katalogs daraus zu erklären haben, dass es im Plane des Verfassers lag, die schon einmal genannten Stationen nicht zum zweitenmale wieder zu nennen. Wir hätten also für diese 37 Jahre des Umherirrens in der Wüste eine Zahl von Stationen, die ungefähr mit der Zahl der Jahre übereinstimmt, und die Dauer des Aufenthaltes an einer jeden Station würde durchschnittlich etwa Jahresfrist um-

fassen. Vergewenwärtigen wir uns nun die Bedürfnisse und Zustände des Volkes in der Zeit dieses 37jährigen Bannes, der auf ihm lastete, so muss es uns bald einleuchten, dass es rein unmöglich war, auch während dieser Zeit den engen Zusammenschluss der ganzen Gemeinde aufrecht zu erhalten, — in einer Wüste, deren durchschnittliche Oede und Unfruchtbarkeit nur stellenweise durch bewässerte und bewachsene Oasen unterbrochen war, und die nirgends eine so ausgedehnte Strecke fruchtbaren Weidelandes darbot, um die Bedürfnisse der ganzen Gemeinde und ihrer Heerden auf so viele Jahre befriedigen zu können. Wir sind also zu der Annahme genöthigt (die sich uns übrigens auch durch manche Andeutungen im biblischen Texte bestätigt), dass die Gemeinde sich bald nach dem Verwerfungsurtheile über die ganze Wüste in kleinern oder grösseren Haufen zerstreut und in den von ihr dargebotenen Oasen sich niedergelassen haben werde, bis Moseh's Ruf sie nach Ablauf der 37 Strafjahre wieder nach Kadesch versammelte. Die Stationen, welche der Katalog in Num. 33, 19—36 aufzählt, können dann natürlich nur auf die Lagerungsplätze des Hauptquartieres, welches Moseh und das Heiligthum in seiner Mitte hatte, bezogen werden. Dass aber das Hauptquartier nicht an einer und derselben Stätte blieb, ist ja wohl sehr erklärlich. Sollte nämlich während dieser 37 Jahre nicht aller Zusammenhang und alle Gemeinschaft der zerstreuten Volkshaufen sowohl untereinander als mit Moseh und dem Heiligthum aufgelöst bleiben, so mussten Moseh und das Heiligthum sie aufsuchen. Wir werden demnach die Stationen, welche Num. 33, 19—36 aufzählt, unter den Gesichtspunct einer Rundreise, die Moseh mit der Stifthütte durch die ganze Wüste machte, zu stellen haben.

1. Die vierzigjährige Dauer des Wüstenzuges ist in Anspruch genommen worden von Göthe u. **Hitzig**. Nach des Letztern Meinung (Ursgesch. u. Mythol. d. Philister S. 172 ff.) sind vom Auszuge aus Aegypten bis zum Uebergang über den Jordan nicht 40, sondern nur vier Jahre vergangen. Hitzig bahnt sich zu diesem Resultate den Weg durch die Bemerkung, dass Vierzig eine runde Zahl sei, ferner dass die Dauer der 18 Stationen des Katalogs (Num. 33, 19—35), welche in der Geschichtserzählung übergangen sind, nach der Dauer der übrigen 25 Stationen verhältnissmässig berechnet werden müsste, wonach sie dann nicht weniger als ein, nicht mehr als zwei Jahre betragen haben könne. Da sie nun aber mit dem Jahresschlusse selber vor K. 20, 1 zu Ende gehe, so umfasse sie einmal dieses Jahr selbst und sodann den Rest des zweiten Jahres, welches man von Chazerot an noch vor sich hatte, mit nicht vollen 10 Monaten. So kämen im Ganzen vier Jahre heraus. Aus vier konnte im Munde der Volkssage aber leicht vierzig werden. Dass hier die Mythe „gewaltig“ übertrieben habe, bestätige sich, wenn man bedenke, „dass jene Wüste, an Flächenraum obendrein unbeträchtlich (?) und zum Theile schon besetzt, nicht den zehnten Theil der angegebenen Volksmenge ernähren konnte“ (vgl. dagegen § 38, 3), „dass mithin der Trieb der Selbsterhaltung frühzeitig den Wunsch rege und es zu einer Nothwendigkeit machen musste, um jeden Preis

aus der Wüste herauszukommen“, — und dass die Riesen, „welche im zweiten Jahre des Zuges zu Hebron wohnten (Num. 13, 22), angeblich 45 Jahre später (Jos. 14, 7. 10) alle drei noch daselbst angetroffen werden (Jos. 15, 14; Richt. 1, 10)“. Solche windige Argumente sind wahrlich einer Widerlegung nicht werth.

Noch toller hatte indess **Göthe** (Westöstl. Divan, in der Duodezausg. v. J. 1840 Bd. IV. S. 263 ff.: „Israel in der Wüste“) gewirthschaftet. Die Redaction des Pentateuchs sei eine „höchst traurige, verworrene, unbegreifliche“, indem „sie sich recht absichtlich und kleinlich bemühe, das religiöse Ceremoniengepäck zu vervielfältigen“. Der Zug durch die Wüste habe nicht volle zwei Jahre gedauert, die 18 Stationen in Num. 33, 19—35 seien rein ersonnen, um der aufgetischten Fabel von einem 40jährigen Wüstenaufenthalt noch irgend einen Schein zu geben. — Es wird dem Leser vielleicht nicht unlieb sein, hier eine kurze Uebersicht der Grundgedanken dieser merkwürdigen Abhandlung zu finden; eine Beurtheilung derselben wird er uns aber, hoffen wir, erlassen. — Moseh war also nach Göthe ein in sich gekehrter, verschlossener, wilder Charakter, ein unklarer, höchst beschränkter, zum Denken unfähiger Kopf, an dem selbst eine so sorgfältige Erziehung, wie sie ihm am ägyptischen Hofe zu Theil wurde, ohne alle Wirkung spurlos vorüberging. Unter allen Verhältnissen blieb er, was er war, roh, kräftig, kurz gebunden, verschlossen, der Mittheilung unfähig, nicht zum Denken und Ueberlegen geboren, nicht im Stande, einen vernünftigen Plan zu entwerfen, ungeschickt zu jeder Unterhandlung u. s. w. Als Pharao Moseh's Gesuch um Entlassung des Volkes abgewiesen hat, zufällige Landplagen aber dessen Unternehmen begünstigen, da kennt er und sein Volk keine weitem Pflichten. „Unter dem Schein eines allgemeinen Festes lockt man Gold- und Silbergeschirre den Nachbarn ab, und in dem Augenblicke, da der Aegypter den Israeliten mit harmlosen Gastmahlen beschäftigt glaubt, wird eine umgekehrte sicilische Vesper unternommen. Der Fremde ermordet den Einheimischen, der Gast den Wirth, und geleitet durch eine grausame Politik, erschlägt man nur den Erstgeborenen, um in einem Lande, wo die Erstgeburt so viele Rechte genießt, den Eigennutz der Nachgeborenen zu beschäftigen, und der augenblicklichen Rache durch eine eilige Flucht entgegen zu können. Der Kunstgriff gelingt, man stösst die Mörder aus, anstatt sie zu bestrafen. Nur spät versammelt der König ein Heer, aber seine Reiter und Sichelwagen streiten auf einem sumpfigen Boden einen ungleichen Kampf mit dem leichtbewaffneten Nachtrab.“ Unter den Bedrängnissen der Wüstenreise weiss Moseh dem missmuthigen Volke nirgends gründlich zu helfen. Er fühlt sich „zum Thun und Herrschen geboren, aber die Natur hat ihm zu solch gefährlichem Handwerke die Werkzeuge versagt“. Er bildet sich ein, dass er als Herrscher sich um alle Lappalien bekümmern müsse, „erst Jetro giebt ihm darüber Licht und hilft ihm das Volk organisiren und Unter-Obrigkeiten bestellen, worauf er freilich selbst hätte verfallen sollen“. Der einzig vernünftige Weg vom Sinai aus nach Palästina wäre derjenige gewesen, der im Osten des Edomiterlandes durch das cultivirte Land der Midianiter und Moabiter zum Jordan führt. Aber Moseh ist tölpelhaft genug, sich von dem klugen Midianiter zu dem unsinnigen Wege quer durch die Wüste bereden zu lassen. „Unglücklicherweise besass Moseh noch weniger Feldherrn- als Regententalente“. Daher weiss er sich bei dem Zwiespalt der Meinungen zu Kadesch wieder gar nicht zu helfen. Erst befiehlt er den Angriff, dann scheint auch ihm ein Angriff von dieser Seite gefährlich. Er erbittet nun freien Durchzug bei den Edomitern, aber die klügern Edomiter schlagen ihn rund ab. So muss der Zug umkehren, und doch endlich den Weg ziehen, den sein Führer bei nur einiger Ueberlegung freilich schon vom Sinai aus hätte einschlagen sollen. Hier geht nun auch Alles wohl von Stat-

ten. „Indessen war Mirjam verschieden, Aaron verschwunden, kurz nachdem sie sich gegen Mosen aufgelehnt hatten.“ Die Midianiter werden ausgerottet, das Ostjordanland erobert. Aber statt nun auf der Siegesbahn vorwärts zu eilen, wurden wieder auf hergebrachte Weise Gesetze gegeben und Anordnungen gemacht. „Unter diesen Verhandlungen verschwand Moses selbst, wie Aaron verschwunden war, und wir müssten uns sehr irren, wenn nicht Josua und Caleb, die seit einigen Jahren ertragene Regentschaft eines beschränkten Mannes zu endigen, und ihn so vielen Unglücklichen, die er vorausgeschickt, nachzusenden für gut befunden hätten, um der Sache ein Ende zu machen und mit Ernst sich in den Besitz des ganzen rechten Jordanufers und des darin gelegenen Landes zu setzen.“ Für Alles, was der geschichtliche Bericht Thatsächliches berichtet, reichen zwei Jahre vollkommen aus. Dass aus diesen zwei Jahren aber in der Hand des confusen Redactors 40 Jahre geworden sind, erklärt sich aus der künstlichen Chronologie des alten Testaments. Die ganze Zeitrechnung musste sich gefallen lassen in bestimmte Kreise von je 49 Jahren (Jobelperioden) aufgelöst zu werden, und um diese mystischen Epochen herauszubringen, mussten manche historische Zahlen verändert werden. „Und wo liessen sich 38 Jahre, die etwa in einem Cyclus fehlten, bequemer einschieben, als in jener Epoche, die so sehr im Dunkel lag.“ Zudem ist 40 eine runde, heilige Zahl, für die der Redactor gewiss eine besondere Vorliebe hatte. Um aber die eingeschobenen 38 Jahre nicht in der Luft schweben zu lassen, ersann er rein aus eigenen Mitteln eine ganze Reihe von Stationen, als deren letzte er Ezeongeber am Schilfmeer annahm, weil er Num. 14, 25 missdeutete („Morgen wendet euch und ziehet in die Wüste zum Schilfmeer hin“).

Die LXX verändern in Jos. 5, 6 nach dem vatic. Codex die vierzig Jahre in zwei und vierzig; offenbar weil sie die in Num. 14, 34 über Israel verhängten vierzig Strafjahre nicht vom Auszuge aus Aegypten, sondern vom Gericht zu Kadesch an beginnen lassen zu müssen glaubten.

2. Die zweimalige Lagerung zu Kadesch haben wir bereits oben (§ 67, 1) gegen Ewald erwiesen. Fraglich ist nun aber zunächst **die dazwischen liegende Zeitdauer**. Da in Num. 20, 1 die zweite Ankunft zu Kadesch ohne Jahresbezeichnung bloss mit dem Datum: „im ersten Monat“ eingeführt wird, so könnte man leicht meinen, es sei das nächstfolgende, dritte Jahr gemeint. Die Zwischenzeit würde dann etwa nur sechs Monate umfassen, womit aber die Menge der Stationen in Num. 33 nicht vereinbar sein würde. In Num. 33, 38 vgl. mit Num. 20, 28 haben wir überdem ein ausdrückliches Datum, welches uns nöthigt, Num. 20, 1 nicht vom dritten, sondern vom vierzigsten Jahre zu verstehen, und anzunehmen, dass hier im Texte die Jahresbezeichnung ausgefallen sei.

Neuerdings hat nun aber der Ritter **Bunsen** (Aegyptens Stelle in d. Weltgesch. IV. 325 ff.) auf jene durch Num. 33, 38 sich als falsch erweisende Auslegung von Num. 20, 1 eine ganz neue Construction der Geschichte des Wüstenzuges gebaut. Zwar die vierzig Jahre, erfahren wir hier, sind „gewiss“ geschichtlich, allein „eben so gewiss“ ist es auch, dass die Juden nicht erst im 40., sondern bereits im 3. Jahre nach dem Auszuge an der Grenze des Ostjordanlandes angekommen sein müssen, und dass die folgenden 37½ Jahre durch die Erobrung des Ostjordanlandes consummirt worden sind. Moseh starb, als der Zug an der Nordspitze des tothen Meeres angelangt war; die 37½ Jahre müssen also ihrem „bedeutendsten“ Theile nach der Führung Josua's zugetheilt werden. Josephus aber giebt die Dauer derselben zu 25 Jahren an. „Solche Angaben sind entweder rein erdichtet, oder aus alten, rein geschichtlichen Verzeichnissen geschöpft.“

(Ein Drittes existirt also wirklich nicht?!). Nun ergibt sich aus Jos. 14, 7. 10. 15, dass die Erobrung des Westjordanlandes nur 5 bis 6 Jahre gedauert hat. Von da ab kann aber Bunsens infallible Kritik dem armen Josua nur noch ein Lebensjahr zugestehen. Folglich hatte Josua beim Uebergang über den Jordan bereits 18 Jahre an der Spitze Israels gestanden. Für Moseh bleiben also nur 22 Jahre übrig. Davon gingen $2\frac{1}{2}$ auf die Hin- und Herzüge in der Sinaihalbinsel und $19\frac{1}{2}$ auf die Erobrung des Ostjordanlandes bis zur Nordspitze des todten Meeres. Moseh starb also 22 Jahre nach dem Auszuge, im 102. Lebensjahre, im J. 1293 v. Chr. Und wer diesem vollkommen sichern Resultate jafetischer Kritik nicht glaubt, wird ohne Gnade und Barmherzigkeit wegen „altweiberischer Vorurtheile“ zu den „christlichen Rabbinen“ ins schwarze Loch geworfen, wo der helle Sonnenglanz „jafetischer“ Weisheit nicht hineinleuchtet. — In der That, wir staunen über die Leichtfertigkeit, Willkühr und Bodenlosigkeit dieser Kritik! Erdichtet ist also die Angabe in Num. 33, 58, dass Aharon zu Anfang des 5. Monats des 40 Jahres noch zu Lebzeiten Moseh's (K. 20, 28) auf dem Berge Hor gestorben sei; erdichtet ist es, wenn uns Deut. 1, 3 versichert, dass Moseh im 11. Monat des 40. Jahres zu den Kindern Israel im Gefilde Moab geredet habe; erdichtet ist ferner die Angabe in Deut. 31, 1 u. 34, 7, dass Moseh in einem Alter von 120 Jahren gestorben sei; erdichtet ist es endlich, wenn Jos. 1, 1. 2 berichtet, dass Josua unmittelbar nach Moseh's Tod über den Jordan gegangen sei, — denn „solche Angaben sind entweder rein erdichtet, oder aus alten, rein geschichtlichen Verzeichnissen geschöpft“, und nur Josephus, nicht aber der Verfasser der Numeri, nicht der Deuteronomist, nicht der Verf. des Buches Josua hat Anspruch auf den zweiten Theil dieser Alternative. „Aber es liegen noch andre Beweise dafür vor, dass Josuas Führerschaft jenseits des Jordans eine beträchtliche Zeit vor dem Uebergange begonnen habe. Erstlich wird Moses Name bei den Zügen jenseits der Nordspitze des Todten Meeres nicht mehr genannt.“ Solche Dreistigkeit und Leichtfertigkeit unwahrer Behauptung übersteigt alles Maass. Man vergleiche Num. 21, 32: Und **Moseh** sandte (nach der Besiegung des Amoriterkönigs Sichon) und liess Jaeser erspähen, und sie (die Israeliten) nahmen ihre Töchter ein und vertrieben die Amoriter, die daselbst wohnten; — ferner Num. 21, 34. 35: Und Jehovah sprach zu **Moseh**: In **deine** Hand gebe ich Og, den König von Basan und all sein Volk und sein Land und **du** sollst an ihm thun, wie **du** gethan an Sichon. Und sie schlugen ihn, und nahmen sein Land ein. Dann erst, nachdem auf diese Weise das nördlich vom todten Meere liegende Land der beiden Amoriterkönige erobert ist, werden auch (Num. 25, 16) die östlich angrenzenden Midianiter auf Moseh's Befehl bekriegt. Freilich zog Moseh nicht persönlich mit in den Krieg gegen diese Völker. Das that er jedoch auch nicht im Kriege gegen die Amalekiter (Exod. 17). — Aber Josephus sagt ja, dass Josua nach Moseh's Tod 25 Jahre lang Israel geführt habe. Und was Josephus sagt, „ist aus alten, rein geschichtlichen Verzeichnissen geschöpft“, — eine einzige Angabe des Josephus wiegt daher mehr, als ein Dutzend übereinstimmender Angaben der heil. Schrift. So unser Kritiker. Aber sehen wir uns die Stelle des Josephus etwas näher an. Sie steht Ant. 5, 1. 29. Da heisst es: Josua starb in einem Alter von 110 Jahren, von denen er vierzig mit Moseh verlebte, und nach Moseh's Tod war er 25 Jahre lang Heerführer. Jedes Kind sieht, dass Josephus die 25 Jahre der Führerschaft Josua's erst beginnen lässt nach Moseh's 40jähriger Führerschaft, also erst mit dem Uebergang über den Jordan. Und dennoch führt Bunsen den Josephus als Zeugen für eine bloss 22jährige Führerschaft Moseh's auf! Aber, sagt Herr Bunsen: Nach Jos. 14 dauerte die Erobrung des Westjordanlandes unter Josua nur 5 bis 6 Jahre, und nach dem Abschluss derselben kann

ihm nur noch ein Lebensjahr zugestanden werden. — Und was würde daraus folgen, wenn dem also wäre? Antwort: Dass die Angabe des Josephus von einer 25jährigen Dauer der Führerschaft Josua's eine irrige sei. Aber es ist dem nicht so. Nirgends im alten Test. findet sich eine Nöthigung, Josua's Tod schon ins 7. Jahr nach dem Einzuge in Kanaan zu setzen; wohl aber möchte Manches viel mehr zu der Annahme einer längern Lebensdauer führen. — Aber, sagt Herr Bunsen weiter, es ist rein unmöglich, dass die Erobrung des ganzen Ostjordanlandes und die Ansiedelung der $2\frac{1}{2}$ Stämme daselbst in etwa 7 Monaten (Num. 33, 58) habe vollbracht werden können. Dazu war, meint er, eine ganze Reihe von Jahren nöthig. Er beliebe aber nur die Kriegsgeschichte zu studiren und er wird hunderte von Beispielen finden, wo in sieben Monaten mehr als das vollbracht worden ist. Was die „feste“ Ansiedelung betrifft, so beschränkte sich diese darauf, Weiber und Kinder mit dem nöthigen Schutze (§ 96, 3) in die festen Städte unterzubringen, und dazu war nicht viel Zeit nöthig. — Was aber uns hier als Hauptsache erscheint, das ist eben der bedeutsame Gegensatz dieses letzten thaten- und erfolgreichen Jahres zu den vorangegangenen 37 leeren Jahren. Sobald der Bann des göttlichen Interdictes hinweg gethan ist, sind die Erfolge um so rascher und reicher, je länger sie durch den Bann zurückgehalten worden waren.

3. Wir sahen oben (§ 67, 1), dass **Ewald** von einer zweimaligen Ankunft des Lagers zu Kadesch nichts wissen will. Indessen bezieht doch auch er die im Katalog zwischen Ritmah (= Kadesch) und Kadesch genannten Oertlichkeiten auf die 37 Jahre des auf der Gemeinde lastenden Bannes; aber nach ihm bezeichnen diese **17 Stationen** nur die Linie der südlichen Ausbreitung des sich zerstreuenen Volkes, während Moseh mit dem Heiligthum und einem kleinen Theile des Volkes fortwährend zu Kadesch gelagert geblieben sein soll. Diese Auffassung ist aber so verkehrt wie nur möglich. Nicht die in die Wüste sich zerstreuenen, nach Weideplätzen suchenden einzelnen Volkshaufen, sondern Moseh und das Heiligthum repräsentiren das die Wüste durchwandernde Israel, und die „solennen Ausdrücke des Aufbruches und Lagerns sind unzertrennlich vom Gedanken an Wolkensäule und Stiftshütte“.

Am Umsichtigsten hat **Fries** (in der oben vor § 60 angef. Abhandl. S. 52 ff.) alle hier in Betracht kommenden Momente erörtert. Er beginnt dort: „Es ist allerdings eine schwerfallende Vorstellung, dass Israel im letzten Jahre der Wandrung, wo seine Absicht war, von Osten her über den Jordan in Kanaan einzudringen, von Ezeonggeber aus zuerst bis an die 37 Jahre früher verlassene Südgrenze Kanaans sollte hinaufgezogen sein, um alsdann nach dem Misslingen einer Verhandlung, welche von einem viel südlicheren Punkte aus mit dem Edomiterkönige konnte gepflogen werden, abermals gen Süden in die Nähe von Ezeonggeber zurückzuwandern und von dort an endlich den Weg zum Ostjordanlande zu betreten. Die Sache wird jedoch ihr Befremdliches verlieren, wenn sich zeigen lässt, 1) dass Israel nicht sowohl zweimal in vollem Heereszuge von Süden herauf nach Kadesch vorgerückt, als vielmehr von Kadesch in gewissem Sinne nie ganz weggekommen ist und während der 37 Jahre an diesem Orte den nördlichen Grenz- und Hauptpunkt seiner Ausbreitung in der Wüste, gegenüber dem mittäglichen Grenzpunkt am aelanitischen Meere, behalten hat, und 2) dass es für Israel im grossen Zusammenhange seiner Führung von tiefer Bedeutung war, sich am Schlusse der von Gott verhängten Fluchperiode an demselben Orte der Katastrophe wieder zu finden.“

Indem wir uns die nähere Erörterung dieses zweiten Grundes für § 81, 1 vorbehalten, können wir hier ergänzend noch hinzufügen, dass Israel bei der Beschlussnahme, durch das Land der Edomiter zu ziehen, keinen Grund haben konnte, an dem Gelingen der

deshalb nöthigen Verhandlung zu zweifeln, und es sich von dem Brudervolke schwerlich im Voraus einer so unbrüderlichen Weigerung, wie der Erfolg mit sich brachte, gewärtigte. Nur wenn Israel von vorn herein eine abschlägige Antwort auf seine bescheidene Bitte von den Edomitern hätte befürchten müssen, wäre es rathsam gewesen, lieber von Ezeongeber aus die Verhandlungen anzuknüpfen, da im Weigerungsfalle von hier aus das Edomitergebiet ohne bedeutenden Umweg umgangen, oder der Durchzug durch dasselbe auf der Ostseite des Gebirges ohne Schwierigkeit erzwungen werden konnte, während von Kadesch aus eine Erzwingung des Durchzuges nicht möglich war und eine Umziehung des Edomitergebietes zu einem ungeheuren Umwege nöthigte. Glaubte sich Israel aber berechtigt, von den Edomitern eine gewährende Antwort auf seine Bitte zu erwarten, so musste gerade die Rücksicht auf die Edomiter sie bestimmen, lieber von Kadesch als von Ezeongeber aus den Durchzug durch deren Land in Anspruch zu nehmen, weil von dort aus die Durchzugslinie (von W. nach O.) viel kleiner war, als von Ezeongeber aus (von S. nach N.).

Dass einerseits Israel aber in gewissem Sinne von Kadesch gar nicht weggekommen, und andererseits doch auch zweimal nach Kadesch gekommen sei, — diese beiden Sätze stehen durchaus nicht in unversöhnlichem Widerspruch. Sie finden ihre Vereinbarung darin, dass die Gesamtmasse des Volkes sich behufs Aufsuchung des Lebensunterhaltes in kleinere und grössere Haufen aufgelöst und in der Halbinsel zerstreut hat. Wenn ein bedeutender Theil des Volkes auch nach der Zerstreung der Uebrigen zu Kadesch blieb, so ist gewissermaassen Kadesch der stehende Lager- und Sammelplatz der Gemeinde geblieben. Doch konnte andererseits auch wieder, wie in Num. 33, 19—36, von wiederholtem Aufbruch und anderweitiger Lagerung die Rede sein, wenn das Hauptquartier mit Moseh an der Spitze und dem Heiligthum in seiner Mitte während der 37 Jahre eine Rundreise durch die Wüste machte, etwa in der Absicht, die allenthalben in der Wüste zerstreuten Abtheilungen des Volkes behufs ihrer geistlichen Pflege zu besuchen und bei jedem derselben eine Zeitlang zu weilen.

In dieser Auffassung finden alle einzelnen und zerstreuten Angaben des Pentateuchs Beleuchtung und Verständniss. Jetzt erklärt es sich, dass die geschichtliche Relation in Num. 13—20 nicht wie bei den bisherigen Stationen von einem förmlichen Aufbruch aus Kadesch berichtet, denn ein solcher fand in der bisherigen Weise auch wirklich gar nicht statt. — So erklärt sich auch die sonst seltsame Ausdrucksweise in Deut. 1, 46: „Und ihr bliebet zu Kadesch lange Zeit, die Zeit, die ihr bliebet“, so wie die unmittelbar sich anschliessende in Deut. 2, 1: „Da wandten wir uns und zogen in die Wüste zum Schilfmeer“. Denn der Wechsel des Subjectes scheint hier nicht bloss zufällig und bedeutungslos zu sein. In K. 1, 46 steht die zweite Person („Ihr“), weil nur ein Theil der Gemeinde die ganze Zeit über in Kadesch blieb, Moseh selbst aber mit der Stiftshütte nicht fortwährend daselbst blieb. — In K. 2, 1 wird die erste Person („Wir“) gebraucht, weil jetzt wiederum die ganze Gemeinde zu Kadesch versammelt ist und in ihrer Gesamtheit und definitiv aufbricht nach dem Schilfmeere zu, um das Gebirge Seir zu umziehen. — Ferner sind „Schluss und Anfang vor und nach jener Zwischenzeit wechselseitig durch den charakteristischen Ausdruck כְּלַעֲרֵךְ auf einander bezogen (Num. 13, 27 und 20, 1)“. Dies ausdrückliche und sonst nicht stattfindende Hervorheben des Umstandes, dass die ganze Gemeinde zu dieser, wie zu jener Zeit in Kadesch beisammen gewesen sei, scheint die Annahme zu bedingen, dass in der Zwischenzeit eine Zerstreung der Gemeinde stattgefunden habe. „Ebenso ist weiterhin auch Num. 20, 22, um das jetzige Kommen zum Berge Hor von jenem frühern, in Num. 33, 30 (Moserot = Hor vgl. § 67, 1)

erwähnten, zu unterscheiden und das völlige erst jetzt geschehende Wegziehen des ganzen Volkes von Kadesch zu berichten, derselbe Beisatz כל-העדר angewendet“. (Fries S. 53) — Endlich lässt sich auch nur durch diese Vorstellung, dass das Volk in der ganzen Wüste zerstreut, also nicht in ununterbrochener Verbindung mit Moseh und dem Heiligthum war, Ezech. 20, 25. 26 erklären, wo die Schildrung des götzendienersichen Treibens auf keine andre Zeit, als auf diese 37 Jahre bezogen werden kann“ (vgl. § 80, 2).

Wir schliessen diese Auseinandersetzung mit beifälliger Anführung der Worte des trefflichen Forschers, dessen gründliche Abhandlung uns die Lösung der schwierigen Kadeschfrage so vielfach und so wesentlich erleichtert hat (vgl. Fries S. 56): „Da Israel wusste, dass es ein Menschenalter hindurch in der Wüste zu verbleiben habe, so drängt sich der Gedanke auf, dass ein Volk von drei (? zwei) Millionen Menschen mit der Menge seiner Heerden, auf einem Flächenraume von etwa 50 Stunden Länge und 20 Stunden Breite sich nicht auf ein beständiges Reisen, sondern auf vorläufige Niederlassung müsse eingerichtet und innerhalb des angewiesenen Gebietes vertheilt, den Zeitpunkt abgewartet haben, wo es zu entscheidender Wendung seines Geschickes wieder in Masse an Einem Orte sollte versammelt werden. Begreiflich aber ist es, dass in diesem Zeitpunkte, da doch Edoms Weigerung keineswegs zu vermuthen war, nicht der in Kadesch und den nördlichen Gegenden befindliche Theil des Volkes nach Ezeongeber, sondern die hier und in den südlichen Strecken Wohnenden vielmehr nach Kadesch, wo ohnedies, wie K. Ritter sagt, alle Wüstenwege zusammentreffen, sich begeben haben.“

§ 79. Die Zeit des 37jährigen Bannes, die zwischen Kadesch und Kadesch liegt, ist von der expressen theokratischen Geschichtschreibung (Num. 13 ff.) nicht in das Bereich ihrer Darstellung hineingezogen worden. Der Grund dieser Auslassung liegt schwerlich darin, dass in diesen 37 Jahren überhaupt nichts Denkwürdiges sich ereignet habe, was unter andern Umständen der Aufzeichnung vielleicht werth erachtet worden wäre; — auch nicht allein darin, dass die gegenwärtige Generation unter dem Banne der Verwerfung steht, denn die Verwerfung war keine absolute, sondern nur eine relative: auch die verworfene Generation war nicht vom Bunde mit Jehovah und seinen Heilsgütern, sondern nur vom Besitz des Landes ausgeschlossen. Wie wenig die Verwerfung der alleinige Grund jenes Schweigens war, ergibt sich schon daraus, dass die Geschichte nicht unmittelbar nach der Verwerfung abbricht, sondern vielmehr noch eine Reihe von Begebenheiten, die sich nach dem Eintritt der Verwerfung ereignet haben, und ebenso mehrere Gruppen später emanirter Gesetze mittheilt. Auch ist die Verwerfungszeit noch nicht zu Ende, als im ersten Monate des 40. Jahres die ganze Gemeinde sich wieder zu Kadesch versammelt hat, und doch nimmt schon hier (Num. 20, 1) die Geschichte den Faden ihrer Berichterstattung wieder auf. Man sieht also, es müssen noch andre Gründe obgewaltet haben, welche das Schweigen und Reden der Urkunde bedingt haben. Für sie giebt es zwischen Kadesch und Kadesch keine Geschichte. Was aber noch

(beim erstmaligen Aufenthalte), — oder was schon wieder (beim zweimaligen Aufenthalte) zu Kadesch geschah, gehört nach ihrer Anschauung der Geschichte an. Forschen wir nach den Ursachen und Gründen dieser auffallenden Begrenzung der Geschichte, die auf den ersten Blick eine sehr willkürliche und sonderbare zu sein scheint, so bieten sich uns zwei Gesichtspuncte dar, von denen aus sie erklärlich wird: Erstens (worauf schon oben bei § 76, 1 hingedeutet wurde) ist nur der Fortschritt, nicht aber der Stillstand (oder Rückschritt) in der Wüstenwanderung für die Urkunde Gegenstand der Geschichte. Der Weg vom Sinai nach Kadesch war Fortschritt; in Kadesch ist Israel an der Grenze Kanaans angelangt, — nur noch einen Schritt weiter, so steht sein Fuss auf dem heiligen Lande der Pilgrimschaft seiner Väter, das ihm selbst zum erblichen Eigenthum bestimmt ist. Während der 37 Jahre, über welche die Urkunde schweigt, kommt aber Israels Geschichte ihrem nächsten Ziele, der Einnahme des verheissenen Landes, um keinen Schritt näher; — sie steht vielmehr 37 Jahre lang stille. Anders verhielt es sich im 40. Jahre mit der Wanderung von Kadesch nach den Ebenen Moabs. Was in diesem Jahre geschieht, ist nicht Stillstand, sondern Fortschritt und steigende Annäherung zum vorgesteckten Ziele. Unter den ungünstigen Verhältnissen dieser Zeit ging der nächste Weg von Kadesch nach Kanaan um das Gebirge Seir herum, durch die Ebene Moabs über den Jordan; — selbst der geographische Rückschritt von Kadesch nach dem Schilfmeere ist ein historischer Fortschritt. — Zweitens, die 37 Jahre sind nicht nur Jahre des Stillstandes, der Detention und darum geschichtslos, sondern auch Jahre der Zerstreuung. Der einheitliche Zusammenhang der Gemeinde ist aufgelöst, ihr Organismus zerfallen, ihre Glieder von einander isolirt. Israel hat, um seinen täglichen Lebensunterhalt gewinnen zu können, sich weit und breit hin in die Wüste zerstreuen müssen; hier hat sich die eine Sippschaft, dort eine andre niedergelassen. Aber nur das ganze Israel, der organische Zusammenschluss aller Bestandtheile des Volkes zu einem einheitlichen Ganzen, nur die ganze Gemeinde mit der Bundeslade und der Wolkensäule in ihrer Mitte, ist Gegenstand der Geschichte für die Urkunde, — nicht aber die zerstreuten, isolirten Bestandtheile derselben, nicht ihre auseinandergerissenen, vereinzelter Glieder.

§ 80. (Deut. 8, 2—6; Jos. 5, 4—9; Ezech. 20, 10—26; Amos 5, 25. 26.) — Aber wenn auch die expresse Geschichte über diese 37 Jahre schweigt, so finden wir doch anderwärts in der h. Schrift gelegentliche Andeutungen, durch welche einige bedeutsame Streiflichter auf das Dun-

kel dieses Zeitraumes fallen. Zunächst nimmt die Paränese des Deuteronomisten wiederholt (insonderheit Deut. 8) Rücksicht auf die Zustände jener Zeit; ausserdem werfen auch spätere Propheten einige lehrreiche Rückblicke auf sie. Der Deuteronomist hält dem in den Ebenen Moabs angelangten Israel vor: „Gedenke des ganzen Weges, auf welchem euch Jehovah, dein Gott, geleitet diese vierzig Jahre in der Wüste, um dich zu demüthigen, um dich zu versuchen, um dich zu erkennen, was in deinem Herzen ist, ob du seine Gebote beobachten würdest oder nicht. Und so demüthigte er dich und liess dich hungern und speisete dich mit Man... Deine Kleider veralteten nicht, und deine Füsse schwollen nicht diese vierzig Jahre¹⁾. So erkenne nun, dass so wie ein Mann seinen Sohn zieht, Jehovah dich zieht.“ Danach fallen die ganzen vierzig Jahre, mit Einschluss der 37 Detentionsjahre, unter einen und denselben Gesichtspunct der Erziehung und Versuchung, der Demüthigung und Gnadenenerweisung, der natürlichen Noth und der übernatürlichen Durchhülfe. Und wir sehen auch hier wieder, dass wir nicht berechtigt sind, einen so scharfen und durchgreifend gegensätzlichen Unterschied zu machen, wie gewöhnlich geschieht, zwischen den 3 Fortschrittsjahren und den 37 Detentionsjahren. Jehovah blieb nach dem Verhängniss der Detention im Uebrigen Derselbe in seinem Verhältniss zum Volke wie vorher, und das Volk blieb in seinem Verhältniss zu Jehovah im Wesentlichen dasselbe, das leicht verzagte, leicht murrende, leicht sich empörende, aber auch immer wieder nach seinem Fall sich erhebende, nach seiner Verirrung bussfertige. Und der Prophet Jeremias konnte ebensowohl, die eine Seite des damaligen Volkscharakters hervorhebend, sagen (2, 2. 3): „So spricht Jehovah: Ich gedenke der Freundschaft deiner Jugend, der Liebe deines Brautstandes, wie du mir nachzogest in die Wüste, in unbesäetes Land; heilig war Israel dem Jehovah, der Erstling seines Ertrages“, — als der Prophet Ezechiel, die Sache von der andern Seite fassend, sagen durfte: „Aber das Haus Israel war widerspenstig wider mich in der Wüste... Da gedachte Ich, meinen Grimm über sie auszuschütten in der Wüste, sie zu vertilgen; aber Ich hielt meine Hand zurück und handelte um meines Namens willen, um ihn nicht zu entweihen vor den Augen der Völker, vor deren Augen Ich sie ausgeführt. Aber Ich erhob meine Hand in der Wüste, sie nicht zu bringen in das Land, das Ich ihnen gegeben, ... weil sie meine Rechte nicht thaten, meine Satzungen verachteten, und meine Sabbate entweiheten und ihre Augen den Götzen ihrer Väter nachgingen“. — So spricht der Prophet von allen 40 Jahren der Wüste, so gleicherweise von dem Geschlechte der Väter in der Wüste, wie von dem der Söhne²⁾. — Dage-

gen bezieht sich das, was der Prophet Amos über israelitischen Gestirndienst sagt, nicht auf das Israel der Wüste. Allerdings aber scheint die bezügliche Stelle auszusagen, dass der durch das theokratische Gesetz verordnete Opfercultus in der Wüste nicht nach seiner ganzen Ausdehnung — was ja auch unter den eigenthümlichen Verhältnissen des Wüstenlebens, insonderheit während der 37jährigen Zerstreuung, kaum ausführbar gewesen wäre, — beobachtet worden sei. Aber Amos macht Israel kein Verbrechen daraus; vielmehr will er darauf aufmerksam machen, wie trotz alle dem die Zeit des Wüstenaufenthaltes so reich wie keine andre an herrlichen Gnadenerweisungen Jehovah's gewesen sei³). — Dass die Beschneidung des in der Wüste gebornen Nachwuchses häufig versäumt worden sei, ergibt sich aus Jos. 5, 4—9; und dass die jährliche Passahfeier unterblieb, versteht sich darnach von selbst⁴).

1. Als ein warnendes Beispiel, wie weit sich eine buchstäbelnde Exegese der h. Schrift verirren kann, steht die Geschichte der Auslegung von Deut. 8, 4; 29, 5 vgl. Neh. 9, 21 da. Eine ganze Reihe synagogaler und kirchlicher Ausleger trägt kein Bedenken, diese Aussprüche so zu verstehen, dass die Kleider und Schuhe mit der israelitischen Jugend zugleich mit ihrem Leibe gewachsen und die ganzen 40 Jahre über völlig unversehrt geblieben seien. So sagt schon Justinus Mart. dial. c. Tryph. c. 131: ὧν καὶ οἱ ἐμάντες τῶν ὑποδημάτων οὐκ ἐρράγησαν, οὐδὲ αὐτὰ τὰ ὑποδήματα ἐπαλαιώθη, οὐδὲ τὰ ἐνδύματα κατερίβη, ἀλλὰ καὶ τὰ τῶν νεωτέρων συνήρξαντο. Noch bei A. Pfeiffer (dub. vexata p. 305) lautet die Decisio: „Insigni Dei miraculo vestes Israelitarum in deserto non modo non veterascebant, sed et unâ cum Israelitarum statura crescebant, ut successive parvulis, adultioribus, viris quadrarent. Beifällig führt Pfeiffer dabei einen rabbinischen Ausspruch an: Abi et disce a cochlea, cum qua simul crescit concha seu testa ejus. Andre Rabbinen gesellen sogar den Israeliten in der Wüste die Engel Gottes als Schneider bei, indem sie Ezech. 16, 10—13 buchstäblich hieher ziehen. — Ohne die Sache in so unverständiger Weise auf die Spitze zu treiben, beharren doch Augustin, Chrysostomus, Theodoret, selbst Grotius und auch Deyling (De miraculosa vestium Israel. conservatione in deserto, in s. Obs. ss. II, 242 ff.) bei der buchstäblichen Auffassung, dass durch Gottes Segen Kleider und Schuhe nicht verbraucht worden seien, so dass die herangewachsene Generation sie unversehrt der heranwachsenden habe übergeben können. So entgehen diese Ausleger durch die Annahme eines Einrückens wenigstens dem fatalen Mitwachsen der Kleider und Schuhe. — Als nun zuerst der „infelicissimus fabulae Praeadamiticae auctor“ Is. Peyrerius es längnete, Israelitarum vestimenta et calceamenta per XL annos miraculose fuisse conservata, und behauptete, totam narrationis Mosaicae rationem hanc fuisse: Judaeis nihil defuisse in deserto per XL annos, sed tantam omnium rerum copiam, inprimis lanae ex gregibus pecudum, quos alebant, panni, pellium, corii, suppetiisse illis, ut nulla materia defuerit, qua vestibus et calceis induerentur, — da konnte sich der sonst so besonnene Deyling noch mächtig über eine solche petulantia und impietas ereifern. Nichts desto weniger wurde aber doch die von Peyrerius vorgebrachte Meinung allmählig die herrschende. Sie findet sich z. B. bei Clericus, Buddeus, Lilienthal (IX, 260 ff.), welcher Letztere aber noch für nöthig hält, ausser auf den Reichthum an Viehheerden,

welche Wolle und Leder in Fülle lieferten, auch noch darauf hinzuweisen, 1) dass jeder Israelit beim Auszuge aus Aegypten gewiss mehrere Kleider und Schuhe besessen habe; dazu kämen dann noch, 2) dass sie von den Aegyptern Kleider gefordert und erhalten hätten, Ex. 3, 22; 12, 35, 3) dass sie ohne Zweifel auch wohl den im rothen Meere ertrunkenen und ans Land geschwemmten (Ex. 14, 30) Aegyptern ihre Kleider ausgezogen hätten, wozu endlich noch 4) die Beute von den überwundenen Amalekitern kam, worunter nach Josephus eine Menge Kleider war.

2. Auch Ezech. 20, 10—26 unterscheidet die beiden Generationen, die Väter und die Söhne, in der Wüste, — aber fast nur der Zeit nach, denn was er Vs. 10—17 von der Generation der Väter sagt, das wiederholt er in Vs. 18—26 fast wörtlich übereinstimmend von der Generation der Söhne. Dass in den Söhnen ein glaubensfrisches und glaubenskräftiges Geschlecht herangewachsen sei, das sich wesentlich von dem Geschlechte der Väter unterschieden habe, davon weiss der Prophet nichts. Aber auch der Pentateuch weiss nichts davon, denn auch nach dem Pentateuch war das Israel des vierzigsten Jahres, wie Num. 20, 2 ff. und 21, 5 zeigt, im Allgemeinen noch dasselbe unzufriedene, murrende, Gott versuchende Geschlecht, wie das Israel des ersten und zweiten Jahres. —

Von besonderer Schwierigkeit ist aber das Verständniss der Worte unsres Propheten in **Vs. 23—26**. Während er über die Väter Vs. 15 bloss sagt: „Ich erhob (weil sie nicht in meinen Satzungen wandelten und meine Sabbate entweihten, und ihr Herz den Götzen nachging) meine Hand über sie in der Wüste, sie nicht zu bringen in das Land, das ich ihnen gegeben, das von Milch und Honig fliesset,“ — spricht er in seiner Rede über die Söhne also: „Ich erhob über sie meine Hand in der Wüste, sie zu versprengen unter die Völker und sie zu zerstreuen in die Länder; — weil sie meine Rechte nicht thaten, und meine Satzungen verachteten und meine Sabbate entweihten, und an den Götzen ihrer Väter ihre Augen hingen. — Und auch Ich gab ihnen Satzungen, die nicht gut, und Rechte, wodurch sie nicht leben (sollten); — und Ich verunreinigte sie durch ihre Gaben, indem sie alle Erstgeburt darbrachten, auf dass ich sie verstöre (sie grauen oder erstarren mache), auf dass sie erkennen, dass Ich Jehovah.“

Die meisten Ausleger verstehen Vs. 23 als eine weissagende Drohung der dereinstigen Zerstreuung aus dem gelobten Lande (im assyrischen und babylonischen Exil). Ich muss diese Deutung für eine unmögliche halten. Geht Vs. 15 mit seiner Drohung an die Väter unzweifelhaft auf die jetzt beginnende Detention vom Besitze des verheissenen Landes, so muss nothwendig Vs. 23 ebenfalls von der unmittelbar an die Gegenwart anknüpfenden Zukunft verstanden werden, also noch in den Jahren des Wüstenaufenthaltes sich erfüllt haben. Es wird dies vollends ausser Zweifel gesetzt, indem Jehovah sagt: „Ich erhob in der Wüste meine Hand über sie, sie zu zerstreuen etc.“ Diese Auffassung entspricht aber auch vollkommen der pentateuchischen Geschichte, die, wie wir oben gezeigt haben, eine Zersplitterung der Gemeinde in eine Menge einzelner Volkshaufen und eine Zerstreuung derselben in die grosse Wüste voraussetzt. Auffallen kann es dabei allerdings, dass von einem „Zersprengen unter die Völker und einem Zerstreuen unter die Länder“ die Rede ist, wodurch wir unwillkürlich an die assyrische und babylonische Gefangenschaft erinnert werden, für welche jedenfalls die Ausdrücke viel geeigneter sind, als für den Wüstenaufenthalt. Aber daran zu erinnern, war auch ohne Zweifel die Absicht des Propheten. Er will offenbar die 37jährige Zerstreuung in der Wüste als ein Vorbild der assyrischen und babylonischen Zerstreuung

darstellen. Und in der That fallen beide unter einen und denselben Gesichtspunct: Hier wie dort Strafe für des Volkes Unglauben und Ungehorsam; — hier wie dort Detention von dem Lande der Verheissung; — hier wie dort Zersplitterung und Zerstreuung. Die Ausdrücke: „unter die Länder“ und „unter die Völker“ passen besser auf das assyrisch-babylonische Exil, und sind von daher entnommen, aber der Prophet trägt sie, um die beiden Zeiten unverkennbar in Parallele zu einander zu stellen, auf die Zeit des Wüstenexils über. Und auch hier finden sie ja, wenn auch in etwas gezwungener Weise, eine passende Anwendung; — denn die grosse und ausgedehnte Wüste, bis in deren äusserste Enden das Volk sich zerstreute, war damals nicht ganz unbewohnt. Einzelne amalekische, midianitische und vielleicht noch andere Völkerstämme nomadisirten in ihr, und ringsum war sie von den verschiedensten Völkern umgeben: Aegyptern, Philistern, Amalekitem, Amoritem, Edomitern, Midianitem.

Am Schwierigsten ist aber offenbar **Vs. 25. 26:** „Aber auch Ich gab ihnen Satzungen, die nicht gut, und Rechte, wodurch sie nicht leben (sollten); und verunreinigte sie durch ihre Opfergaben etc.“ Man vgl. darüber die Commentatoren und S. Deyling, *De statutis non bonis* in s. Obs. ss. II, 300 ff.; Vitranga, Obs. ss. I, 261 ff.; Hacspan, *Notae philol.* II, 837 ff.; Lilienthal, gute Sache III, § 111 — 119 u. v. A. — Schon die Manichäer benutzten diese Stelle, um dadurch ihre Verwerfung des alten Testamentes zu rechtfertigen. Man deutet die „nicht guten Satzungen“ 1) von Menschensatzungen, in welche Jehovah sie dahingegeben habe: *Hominum commenta, magna errorum et superstitionum congeries*, in quibus nulla lux, vita et salus, ceu sunt apud posteriores Judaeos Talmudicae constitutiones et similes nguae, in quibus obcoecati oberrent. So Hieronymus, Hacspan, Grotius, J. H. Michaelis, Maurer etc. Aber von dergleichen Bestrebungen findet sich vor dem Exil nicht die mindeste Spur. — 2) Von den Gesetzen, welche später die siegenden Feinde, in deren Hände Jehovah sie übergeben werde, ihnen vorschreiben würden; so D. Kimchi. — 3) Von den Strafbeschlüssen und -Drohungen, welche Moseh ihnen im Namen Gottes verkündigte, und die sofort an ihnen sich erfüllten; so Glassius, Lilienthal, Rosenmüller etc.; aber „longe aliud sunt minae, aliud statuta et jura.“ — 4) Vom Gesetze überhaupt, im Gegensatze zum Evangelium in dem Sinne wie Luc. 18, 19; so Ambrosius, Augustin etc. —, oder vom Ceremonialgesetze im Gegensatze zum Sittengesetze; so Marsham, Spencer etc. Nach Spencer wäre der Sinn der Rede: Israelitis, ab Aegypti servitute nuper liberatis, *leges dedi, non servis, sed ingenuis dignas; utpote nativa sua bonitate commendatas et vitam sincere obtemperantibus allaturas. Cum autem leges illas, utpote novas, et moribus eorum dissonas, violarent et in cultum idolorum perpetuo ruerent, tandem leges alias posui, sua quidem natura non bonas, sed quae jugi loco forent, quo rigidae cervicis populi contumacia frangeretur, et omnis ad Aegypti mores redeundi libertas et occasio tolleretur.* Beide Auffassungen sind aber auf das Entschiedenste abzuweisen. Der Prophet würde dabei nicht nur mit dem Pentateuche (vgl. Deut. 32, 47: Denn es ist nicht ein vergebliches Wort an euch, sondern es ist euer Leben), sondern auch mit sich selbst in dem grellsten Widerspruch stehen, vgl. Vs. 11. 13. 21, wo er die Satzungen und Rechte des mosaischen Gesetzes immer als solche beschreibt, welche der Mensch thun soll, dass er durch sie lebe. Hierbei bloss an das Sittengesetz denken zu wollen, wäre geradezu Unverstand, — von allem Andern abgesehen schon deshalb, weil jedesmal die Entweihung der Sabbathe dabei namhaft gemacht wird. Ein nicht minder arges Missverständniss ist es, wenn man sich zur Begründung dieser Auffassung auf die vielen, die

Verpflichtung zum Ceremonialgesetz bestreitenden Aussprüche des Apostels Paulus beruft. — 5) Von heidnischen, abgöttischen Satzungen, in welche sie Jehovah zur Strafe für ihren ungöttlichen Sinn dahingegeben habe, in dem Sinne von Röm. 1, 24 f. So Calvin, Vitringa, Hävernick u. A., — oder 6) von Cultusgesetzen, die Jehovah gab, die aber das Volk in gottwidriger, heidnischer Weise missdeutete und ausführte. So Umbreit. Die beiden letztgenannten Deutungen kommen der Sache nach auf Eins heraus, indem sie beide Israel mit dem Vorwurfe, untheokratisches heidnischen Cultus in der Wüste getrieben zu haben, belasten, und beide darin das Walten des strafgerichtlichen Willens Gottes erkennen. Hävernick vergleicht das $\text{לֹא־הָיָה בְּיָדֵינוּ לַעֲשׂוֹת כִּי־יָדָנוּ הָיְתָה לְיָהוָה}$ des prophetischen Wortes mit dem *Παρέδωκεν αὐτοὺς λατρεύειν ἢ σιγατίῃ τοῦ οὐρανοῦ* in Act. 7, 42 und mit dem *Παρέδωκεν αὐτοὺς ὁ Θεὸς εἰς πάθη αἰμάτων* in Röm. 1, 24; allein mit Recht entgegnet Hitzig: Diese Stellen würden dann nur parallel sein, wenn es hier hiesse: Ich gab sie hin solchen Satzungen, denn dann könne allerdings auch ein Anderer als Jehovah die Satzungen gegeben haben. Dieser Tadel trifft aber nicht die dritte Stelle, die Hävernick als analog anführt, nämlich 2 Thess. 2, 11: *Ἐπέμψει αὐτοῖς ὁ Θεὸς ἐνέργειαν πλάνης*, — wozu noch Ps. 109, 17 („Er liebte den Fluch, so treff' er ihn! er hatte kein Gefallen am Segen, so sei er fern von ihm“) hinzugefügt werden kann. Diese Analogie kann aber ebenso gut für die Umbreit'sche, wie für die Hävernick'sche Deutung geltend gemacht werden. Wir geben der Umbreit'schen den Vorzug, einmal weil die Analogie des Stierdienstes am Sinai uns zeigt, wie in dem abgöttischen Wesen Israels in dieser Zeit die Tendenz vorwaltete, nicht sowohl dem Heidenthum unvermittelt sich hinzugeben, als vielmehr den Jehovismus mit Beibehaltung seines Namens und seiner Formen in heidnisches Wesen umzusetzen, — und zweitens, weil der Prophet selbst seine Aussag durch ein Beispiel (die untheokratische Darbringung der Erstgeburt) erläutert, das offenbar auf ein theokratisches Gesetz (nämlich Exod. 12, 12. 13) hinweist. Die Darbringung aller Erstgeburt von Menschen und Vieh war eine von Jehovah gegebene Satzung. Sie war gut und diente dem theokratischen Bürger zum Heil, wenn er sie in dem Sinne und in der Weise, wie sie gefordert war, befolgte. Sie war aber nicht gut, diente nicht zum Leben und Heil, sondern verunreinigte und verstörte ihn, wenn er sie mit heidnischem Sinne und in heidnischer Weise ausübte. Dass Letzteres in der Wüste geschehen sei, sagt der Prophet aus. Auch bei solch ungöttlichem Gebrauche der Satzung bleibt dieselbe eine von Jehovah gegebene; ja auch, dass sie missdeutet und missbraucht wird, dass sie nun verunreinigt und verstört, kommt von Jehovah als Realisation seines strafgerichtlichen Willens über Israel.

Was wir aus unsrer prophetischen Stelle über die religiösen Zustände Israels in der Wüste erfahren, ist im Allgemeinen dies, dass es Jehovah's Satzungen verachtete, oder sie missbrauchte und in heidnisches Wesen umsetzte; im Besondern und beispielsweise werden angeführt 1) Entweihung der Sabbathe Jehovah's, d. h. Nichtbeachtung der Sabbath- und Cultuszeichen, welches kaum ohne Vernachlässigung des gesamten theokratischen Cultus geschehen konnte, — und 2) falsche und widergöttliche, d. h. heidnische Ausführung des Gebotes, alle Erstgeburt zu heiligen. Bei Letzterem bleibt es noch fraglich, wie weit diese Umsetzung ins Heidnische sich verirrt habe. Der Prophet sagt, dass Israel verunreinigt worden sei, dadurch dass es alle Erstgeburt darbrachte. Das Gesetz in Exod. 12 gebietet aber, nicht alle Erstgeburt zu opfern, sondern nur die der reinen Thiere; die der Menschen sollen dagegen losgekauft und die der unreinen Thiere entweder (ohne Darbringung) getödtet oder losgekauft werden. Israels Verbrechen bestand

also wohl darin, dass sie auch die Erstgeburten dieser Art wirklich opferten, ebenso wie es im heidnischen Cultus geschah. Namentlich wird auf eine Heiligung der Erstgeburt, wie sie im Molochsultus stattfand, so gut wie ausdrücklich hingewiesen, indem der Prophet für das Darbringen derselben den molochsdienerischen terminus technicus גְּעִירֵי הָעֵרֶב (= Hindurchgehen lassen sc. durchs Feuer vgl. Vs. 31) gebraucht.

Dass in der Wüste, während der Zeit der Zerstreuung und Isolirung vom Heiligtum auch sogar Fälle von Menschen- (Erstgeburten-) Opfrung vorgekommen sein können, ist durchaus nicht unglaublich oder unwahrscheinlich. Man vergegenwärtige sich die magische Gewalt des Naturdienstes in jener Zeit, die subjective Neigung Israels zu demselben, den bei aller grauenhaften Verkehrung doch immer tief religiösen Gehalt im Menschenopfercultus (Bd. I, § 65, 1), die Macht der Verführung und des Beispiels, die von den umwohnenden Heiden ausging (man denke an den Serbäl § 42, 4), — so wird man selbst eine so arge Verkehrung des religiösen Bewusstseins im Volke Israel nicht unbegreiflich finden; zumal wenn man nicht vergisst, dass der grösste Theil des Volkes in seiner Zerstreuung sich selbst überlassen, in seiner Isolirung von der Stiftshütte der Belehrungen, Warnungen und Mahnungen Moseh's, der Kundgebungen und Züchtigungen Jehovah's, überhaupt des geistlichen Stützpunktes im Cultus des Heiligtums entbehrte.

Doch presse man auch die prophetische Stelle nicht über Gebühr! etwa so, dass man die in ihr angedeuteten Verirrungen als die gewöhnliche, allgemeine oder gar ausnahmslose Bethätigungsform des religiösen Lebens in dieser Zeit ansieht. Das Wort des Propheten bleibt in seinem vollen Rechte, auch wenn man annimmt, dass mehr oder minder häufig Fälle der Art vorkommen, dass sie aber keineswegs die allgemeine oder auch nur die vorherrschende Regel bildeten. Die Haltung der Rede des Propheten ist die einer Strafpredigt; eine solche hat nicht die Aufgabe oder Pflicht, den Zustand der Dinge von allen Seiten gleichmässig zu beschreiben und neben den sittlichen und religiösen Gebrechen und Verbrechen auch alles Gute, Edle und Treue und Wahre sorgfältig zu registriren. Aus einer Strafpredigt gewinnt man der Natur der Sache nach nur ein einseitiges, mangelhaftes Bild der Zeit, die sie beschreibt. Wir wiederholen, dass neben der Strafpredigt des Ezechiel auch noch der Liebesgesang des Jeremias von dem Brautstande Israels in der Wüste (K. 2, 2. 3) Platz finden kann. (Vgl. § 38, 2.)

3. Für die Erklärung der schwierigen Stelle **Amos 5, 25—27**, von der der treffliche, gelehrte Selden (de Diis Syris. Lps. 1662 p. 349) bekennen musste: In loco isto Amos Prophetas obscuro me tam coecutire sentio, ut nihil omnino videam, — ist nächst den Commentatoren (Rosenmüller, Hitzig, Maurer, Ewald, Umbreit, G. Baur) noch insonderheit zu vergleichen: Braun, Selecta ss. p. 477 ff.; Vitringa, Observv. ss. I, 241 ff.; Witsius, Miscellanea ss. I, 608 ff.; Deyling, Observv. ss. II, 444 ff.; Lilienthal, Gute Sache III, 327 ff.; Spencer de legg. Hebr. III c. 3, 1: N. G. Schröder, de tabernaculo Mosis et stellae Dei Rempha. Marp. 1745; Jablonsky, Remphan Aegyptiorum Deus in s. Opuscc. II, p. 1 ff.; J. D. Michaelis, Supplem. ad Lex. p. 1226 ff.; Gesenius thes. p. 669; Vatke, bibl. Theol. I, 190 ff.; Hengstenberg, Beitr. II, 108 ff.; Movers, Phönizier I, 289 ff.; Winer, Reallex. s. v. Saturn; E. Meier in d. Studd. u. Kritt. 1843 p. 1030 ff.; Fr. Düsterdieck, ebendas. 1849 p. 908 ff.

In neuerer Zeit hat diese Stelle noch eine grössere Bedeutung gewonnen, als früher, weil von ihr ausgehend Vatke u. A. eine ganz neue Religionsgeschichte des israel-

litischen Volkes construiert haben. Vatke will nämlich nachweisen: Der Pentateuch enthalte die Priestersage, welche im eigenen Interesse die Geschichte der Vorzeit umgebildet habe. Daneben flüsse aber bei den Propheten auch noch ein andrer Strom der Ueberlieferung, der die Urgeschichte des Volkes unverfälscht aufbewahrt habe, durch welchen daher der Priestermythus rectificirt werden müsse. Aus unserer Stelle (verbunden mit Ezech. 20) will nun Vatke darthun, dass das israelitische Volk in seiner Urzeit dem kanaanitisch-phönizischen Naturdienst ergeben gewesen sei und sich erst spät und allmählig der Jehovahdienst unter der Einwirkung der Propheten aus dem herrschenden Naturdienste herausgerungen habe. Daumer (Feuer- und Molochdienst der alten Isr. p. 47) nennt die Aussage des Amos gar eine „ungeheure, unsere ganze herkömmliche Theologie mit einem Schlage zerschmetternde Behauptung.“

Der Prophet verkündigt Vs. 21—24 dem Volke, dass Jehovah an dem werkheiligen, heuchlerischen Fest-, Opfer- und Gebetscultus ohne die entsprechende Gesinnung, ohne Reinheit des Herzens und Gerechtigkeit des Lebens keinen Gefallen finde. Dann fährt er fort: „(Vs. 25) Habt ihr Opfer und Gaben mir dargebracht in der Wüste vierzig Jahre lang, Haus Israel? (Vs. 26) Und traget nun (truget damals) die Hütte eures Königs und das Gestell eurer Bilder — $\text{אֵת סִכְּוֹת מַלְכֵיכֶם וְאֵת פִּינְיָן צִלְמֵיכֶם}$ —, den Stern eures Gottes, den ihr euch gemacht. (Vs. 27) Darum führe ich euch gefangen jenseits Damaskus, spricht Jehovah, dess Name der Gott der Heerschaaren.“

Dass bei Vs. 25 das ה in הֲזָכַרְתֶּם nicht Artikel oder Demonstrativ (Maurer etc.), sondern Interrogativ ist, wird mit Recht von fast allen neuern Auslegern einstimmig behauptet. Fassen wir den Vers demnach als Frage, so ist es noch zweifelhaft, ob die Frage eine bejahende oder verneinende Antwort verlangt, ob also der Prophet habe sagen wollen, dass Israel die 40 Wüstenjahre über Opfer und Gaben dargebracht habe, oder ob er dies verneinen wolle. Für Erstres entscheidet sich Umbreit, die übrigen Ausleger meist für das Zweite. Nicht minder zweifelhaft ist es, ob Vs. 26 ($\text{וְנִשְׂאָתֶם אֵת סִכְּוֹתֵי}$) mit Hitzig, Baur und den meisten Auslegern alter und neuer Zeit von der Vergangenheit, d. h. von der Zeit des 40jährigen Wüstenaufenthaltes, oder mit Rückert (Uebers. d. Proph.), Umbreit, Düsterdieck von der Gegenwart des Propheten, oder mit Ewald als Vorausverkündigung von der Zukunft verstanden werden solle; und in welches Verhältniss demnach Vs. 25 zu Vs. 26 zu setzen sei. Dass Vs. 27 auf die Zukunft gehe, kann dagegen nicht bezweifelt werden.

Umbreit deutet also: „Welch' eines unseligen Widerspruches haben sich die Kinder Israels schuldig gemacht! Erst opfern sie 40 Jahre in der Wüste Ihm, dem heiligen und einigen Gott, und nun tragen sie sich mit den Bildern fremder und falscher Götter!“ Dem Zusammenhang mit Vs. 21—24 angemessener möchte aber (von der Voraussetzung aus, dass Vs. 25 eine bejahende Antwort involvire) vielleicht die Deutung sein: „Auch während eures 40jährigen Aufenthaltes in der Wüste habt ihr mir Opfer dargebracht und doch (Vs. 26) habt ihr damals Götzendienst getrieben.“ — Diejenigen, welche Vs. 25 als verneinende Frage fassen, stellen den Zusammenhang mit dem Vorigen und Nachfolgenden in mehrfacher Weise dar. Hieronymus z. B. betonte das ה in der Frage, so dass sie den Gedanken ausdrückt: Nicht mir, sondern den Götzen habt ihr Opfer dargebracht. Andre anders. Ewald z. B. deutet: „Haben doch die Israeliten einst 40 Jahre lang Jahve'n keine Opfer gebracht! (denn in der unfruchtbaren armen Wüste konnten sie solche gar nicht bringen, wenigstens hatten die Einzelnen keine Kräfte dazu, wenn auch vielleicht im Namen der Gemeinde zu Zeiten ein dürftiges, im Vergleich mit den

jetzigen fetten Opfern sogar der Privatleute gar nicht zu nennendes Opfer gebracht wurde, (vgl. Hos. 2, 5—16. Jer. 7, 22 f.) und doch war das die Jahve'n so wohlgefällige, goldene Zeit Israels; wie wenig kommt es also auf solche Opfer an!“ Vs. 26 f. knüpft er dann wieder an Vs. 21—24 in folgender Weise an: „Sind sie (nämlich das Israel der Gegenwart) so thörichte Verräther an der bessern Religion, so werden sie zur entsprechenden Strafe, von den Feinden plötzlich aufgeschreckt und zur Flucht getrieben, die elenden Götzenbilder aller Art auf ihren Rücken nehmen müssen, ob die ihnen vielleicht helfen, die ihre eigenen Hände gebildet haben, und doch ohne Hülfe von diesen durch den von ihnen verschmähten wahren Gott weit ins Exil nach Norden hinaufgeführt werden!“

Wir können nicht zweifeln, dass die verneinende Fassung der Frage in Vs. 26 entschieden den Vorzug verdient. Mit ihr congruirt nicht nur die pentateuchische Geschichte besser, sondern auch der Zusammenhang in der Stelle selbst. Zwar ist nach der pentateuchischen Ueberlieferung die Wüstenzeit keineswegs von Opfern ganz entblösst gewesen — gehören doch gerade ihr die fundamentalen Opfer der Bundschliessung, der ersten Priesterweihe, der Einweihung des Heiligthums etc. an. Dennoch aber konnte der Prophet gar wohl sagen: „Habt ihr mir denn in der Wüste Opfer dargebracht?“ denn er denkt dabei an die Fülle, Ausdehnung und Mannigfaltigkeit der gegenwärtigen Opferpraxis. In dem Zusammenhange, in welchem die Stelle steht und namentlich in ihrer Beziehung zu Vs. 21—24 behauptet sie nur einen relativen, nicht einen absoluten Opfermangel in der Wüste. Im Vergleich sowohl mit den Forderungen des völlig entfalteten pentateuchischen Gesetzes selbst, als auch mit der in der Gegenwart herrschenden Praxis erscheint die Wüstenzeit als eine opferlose; die einzelnen, verhältnissmässig so dürftigen, seltenen und armseligen Opfer, welche in der Wüste dargebracht wurden, verschwinden in der grossen Opferrode dieser Zeit; es wurde so gut wie gar nicht geopfert. Den ganzen, vom Gesetzgeber vorgeschriebenen, und von der spätern Zeit auch befolgten Opfercultus ins Leben zu setzen, war ja damals auch in der That unter den schwierigen, beengten, drückenden und armseligen Zuständen der Zeit eine pure Unmöglichkeit; das Cultusgesetz überhaupt konnte der Natur der Sache und daher gewiss auch der Erwartung und Absicht Moseh's zufolge in seiner ganzen Fülle und Ausdehnung erst nach der geordneten Niederlassung im gelobten Lande zur Geltung und Ausführung kommen. Daher schliesst der Opfermangel in der Wüste an sich durchaus noch nicht das Wohlgefallen Gottes an der jugendlichen Gemeinde aus. Und eben darin liegt die Spitze der prophetischen Argumentation. Die Wahrheit, dass der Fest- und Opfercultus allein und an sich als opus operatum, ohne die entsprechende Gesinnung noch nicht die Gnade und das Wohlgefallen Jehovah's bedinge und verbürge, belegt der Prophet durch den Hinweis auf eine Zeit, in welcher der Fest- und Opfercultus so vielfach unterbrochen, so mangelhaft und armselig war, dass er als gar nicht existirend angesehen werden kann; und doch war dies eine Zeit, die so reich an göttlichen Gnadenerweisungen war, wie keine folgende Zeit (Vgl. K. 2, 10). —

Was ferner Vs. 26 betrifft, so halten wir uns vollkommen überzeugt, dass nur die Beziehung des Verses auf die Gegenwart des Propheten zulässig sei. Wird der dort prädicirte Götzendienst auf die Vergangenheit bezogen, so schwebt Vs. 27 mit seiner Strafverkündigung in der Luft. Die verkündete künftige Wegführung ins Exil kann nur als Strafe für die Sünden der Gegenwart, unmöglich als Strafe für den in der Urzeit des Volksthum's geübten Götzendienst angesehen werden; und doch begründet augenscheinlich das in Vs. 26 Ausgesagte die Drohung in Vs. 27. Ebenso wenig zulässig erscheint

es aber auch, Vs. 26 mit Ewald auf die Zukunft zu beziehen; das duldet die enge Anknüpfung an Vs. 25 und der Fortschritt des Gedankens von Vs. 25 zu Vs. 26 nicht. Die Beziehung auf die Gegenwart ist aber nicht nur durch die Nothwendigkeit einer Begründung für Vs. 27 gefordert, sondern auch durch den Anschluss an Vs. 25 und den Zusammenhang mit Vs. 21—24. Unsre drei Verse schildern das Damals, Jetzt und Einst. In seiner Jugendzeit, die so reich an Gnadenerweisungen Jehovah's war, brachte Israel so gut wie gar keine Opfer. Jetzt bringt es zwar Opfer in Hülle und Fülle dar, und bilde sich ein, damit Jehovah genug gethan zu haben; aber es ist vergebliche Heuchelei und Werkheiligkeit, denn während es äusserlich mit allem erdenklichen Pompe Jehovah opfert, duldet und übt es gleichzeitig allen möglichen Gräuel des Götzendienstes. Aber schon schwebt auch Jehovah's Gericht für solche Heuchelei und Doppelzüngigkeit über seinem Haupte.

Gegen die Deutung des 26. Verses von der Gegenwart des Propheten macht zwar G. Bauer geltend, dass in der Zeit des Amos ein Götzdienst, wie er hier geschildert wird, nicht nachweisbar sei. Aber wir kennen das götzdienerische Treiben Israels in der Zeit des Amos viel zu wenig, um eine solche Behauptung gerechtfertigt finden zu können. Dass Gestirndienst nur in der Wüste und dann erst wieder in der assyrischen Zeit denkbar sei, ist eine völlig grundlose Voraussetzung. — Gewichtiger erscheint die Berufung auf die Worte des h. Protomartyrs Stephanus in Act. 7, 42. 43; allein es ist dies ein Citat aus den LXX, deren Deutung nicht unbedingt maassgebend ist.

Bei diesem Resultate, dass Vs. 26 von der Gegenwart des Propheten gelte, können und müssen wir ein näheres Eingehen auf die schwierigen Einzelheiten dieses Verses hier von uns weisen, und begnügen uns mit der Bemerkung, dass wir das vielbesprochene כִּיָּוִן mit Gesenius, Hengstenberg, Movers, Ewald, Hitzig, Umbreit, Düsterdieck u. A. für ein Appellativum = Gestell halten, und die Beziehung auf den Saturn, welche Winer, Baur, E. Meier u. A. festhalten, (man vocalisirt dann das Wort כִּיָּוִן oder כִּיָּוִן, und sieht es als identisch mit dem persisch-arabischen Namen des Saturn = Kaiwan (کیوان) an, der bei den Aegyptern *Ῥαγάρ* oder *Ῥεμγάρ*, wie die LXX ihn wiedergeben, geheissen haben soll) verwerfen müssen. Dazu genügt uns schon dies Eine: dass (um mit Düsterdieck zu reden) „die beiden Begriffe אֵל סִבְרָה מְלִכָּה und אֵל כִּיָּוִן צְלִמִּיכָה einander zu deutlich entsprechen, — durch das gleiche אֵל, durch denselben status constr., durch das gleiche Suffixum, — als dass wir כִּיָּוִן in anderm Sinne wie סִבְרָה fassen oder צְלִמִּיכָה zum Folgenden ziehen dürften.“

4. In Jos. 5, 4—9 wird berichtet, dass beim Auszuge aus Aegypten alle Männer und männlichen Kinder beschnitten gewesen, dass aber bei den in der Wüste gebornen Kindern die Beschneidung unterblieben und erst auf Befehl Josua's nach der Ankunft im heiligen Lande, behufs der Feier des zweiten Passahfestes nachträglich vollzogen worden sei. Das Buch Josua datirt aber die Unterlassung der Beschneidung nicht von dem Verwerfungsurtheil zu Kadesch an, sondern ausdrücklich und unzweifelhaft von dem Auszuge aus Aegypten an (Vs. 5): Das ganze Volk, das geboren war in der Wüste auf dem Wege bei ihrem Auszuge aus Aegypten war nicht beschnitten. Als Grund der Unterlassung wird Vs. 7 angegeben: Denn man hatte sie nicht beschnitten auf dem Wege. Es ergibt sich also, dass die gewöhnliche Auffassung irrig ist, als habe man erst seit und wegen der Verwerfung zu Kadesch, die man als eine Suspension des Bundes ansieht, die Beschneidung unterlassen. Dass die Verwerfung sich nur auf die 40jährige Detention vom Besitz des Landes bezog, nicht aber eine Suspension des Bundes

involvirte, haben wir schon oben erkannt (§ 79). Diese vorausgesetzte Suspension des Bundes kann aber am wenigsten als eine Begründung für die Nichtbeschneidung der heranwachsenden Generation angesehen werden, da diese ja vielmehr ausdrücklich von dem Verwerfungsurtheil nicht betroffen wird. Nach der Darstellung des Buches Josua haben wir uns vielmehr die Sache so zu denken: Die Beschneidung der Neugeborenen unterblieb seit dem Auszuge aus Aegypten, — anfangs ohne Zweifel wegen der Beschwerlichkeit der Reise; denn beim Aufbrechen und Weiterziehen konnte unmöglich Rücksicht genommen werden auf die einzelnen Familien, welche wegen ihrer neubeschnittenen und am Wundfieber erkrankten Kinder eine längere Rastung wünschen mussten; sie durften aber auch nicht zurückgelassen werden, und so blieb nichts übrig, als die Beschneidung zu sistiren. Die Zeit der Reise durch die Wüste war eine Zeit des Nothstandes, wodurch die Unterlassung gerechtfertigt war. Schon damals hatte man gewiss die Absicht, die unterlassenen Beschneidungen bei der Ankunft im heiligen Lande nachzuholen. Und so blieb es auch nach dem Verwerfungsurtheil, welches diese Ankunft noch um 38 Jahre hinausshob.

Ereignisse während des zweiten Aufenthaltes zu Kadesch.

§ 81. (Num. 20, 1—13.) — Zu Anfang des 40. Jahres seit dem Auszuge finden wir das gesammte Volk wiederum zu Kadesch versammelt¹⁾). Dasselbst starb Mirjam. Bei eintretendem Wassermangel murrte das Volk, und obwohl das alte Geschlecht schon grösstentheils ausgestorben ist, hören wir doch auch jetzt noch die alten vermessenen Reden gegen Moseh und Aharon: „Warum habt ihr uns in die Wüste geführt, dass wir daselbst sterben, aus dem frucht- und wasserreichen Aegypten in die dürre, öde Wüste? Wären wir doch umgekommen, als unsre Brüder umkamen vor Jehovah!“ (Num. 14, 36.) — Moseh und Aharon erhalten von Jehovah den Befehl, wie vormals zu Rafidim (§ 41, 1) mit dem Stabe²⁾ Wasser aus dem Fels³⁾ hervorzurufen. Aber gereizt durch des Volkes hartherzigen, unbussfertigen und widerspenstigen Sinn, der am Ende der Strafzeit noch ebenso ungebrochen sich zeigt, wie am Anfange derselben, verliert Moseh die ruhige, besonnene und feste Haltung des in sich selbst gewissen Glaubens. In leidenschaftlicher Aufregung, von seinem Unmuth übermannt, lässt er das Volk hart an und schlägt ungeduldig und missmuthig zweimal mit dem Stabe den Fels⁴⁾). Seine bisher bewiesene Glaubensfestigkeit und Mitteltreue hat gewankt, — und da es billig ist, dass das Gericht am Hause Gottes anfangs (1 Petr. 4, 17), trifft ihn das göttliche Urtheil, dass er die Gemeinde nicht ins gelobte Land bringen solle, und wie ihn auch seinen Bruder Aharon, der ihm zur Seite gestanden und sich in die Unsicherheit seines Glaubens mit verwickelt hatte. Die Quelle nannte man dieses Vorfalles wegen Me-Meribah (Haderwasser)⁵⁾, vgl. § 67, 5.

1. „Dass es für Israel nicht ohne tiefere Bedeutung war, am Ende der 37 Jahre wieder in demselben **Kadesch** versammelt zu werden, wo das göttliche Strafgericht war verhängt worden, dürfte wohl schon dem unmittelbaren Gefühl einleuchtend erscheinen, insofern hiemit die eindrucklichste Form des Abschlusses jener fluchbeladenen Periode aufgestellt ist. Tief ergreifend aber tritt uns sofort die Thatsache entgegen, dass Israel, was ihm zum Segen werden sollte, abermals in einen Fluch verwandelt, und durch seine Schuld aufs Neue bewirkt hat, dass Kadesch ein Ort der tragischen Katastrophe, wie am Anfang, so am Ende hat werden müssen. Indem Israel, obwohl eingedenk dessen, was 37 Jahre früher an dieser Stätte geschehen war, dennoch anstatt ernster Busse, neue Schuld auf sich lud, so erklärt sich hieraus jene äusserste, das Schuldverhängniss noch steigernde Entrüstung Moseh's und Aharon's. Das erste und letzte Verweilen Israels in Kadesch fällt unter gleichen Gesichtspunct tragischer Katastrophe und ward unter diesem Charakter in das Bewusstsein Israel's eingegraben“ (Fries l. c. p. 58 f.).

2. Da Vs. 9 gesagt wird: Moseh habe den **Stab** מִלְפָּנֵי יְהוָה d. h. aus dem Heiligthum genommen, so haben einige Ausleger gemeint, an den vormals grünenden Mandelstab Aharon's denken zu müssen, der nach Num. 17, 10 im Heiligthum aufbewahrt wurde. Allein Vs. 11 wird er ausdrücklich der Stab Moseh's genannt. Es ist ohne Zweifel derselbe Stab gemeint, mit dem Moseh alle Wunder in Aegypten verrichtet, mit dem er zu Rafidim Wasser aus dem Felsen geschlagen hatte; und dass dieser Stab (wahrscheinlich gleich nach Errichtung der Stifftshütte) ebenfalls im Heiligthum aufbewahrt wurde, erfahren wir eben hier.

3. Da der Artikel in רֶסֶלֶץ Vs. 8 auf einen bekannten, schon erwähnten **Fels** hinzuweisen schien, so haben manche Rabbinen gemeint, man habe an den Fels von Rafidim (§ 41, 1) zu denken, der Israel beständig durch die Wüste nachgefolgt und es bis dahin stets mit Wasser versorgt habe. Andre, denen solch ein Wunder doch gar zu monströs erschien, meinten, der Wasserstrom, der aus dem Fels zu Rafidim geflossen, sei dem Lager stets nachgefolgt und wollten in Deut. 9, 21 und Ps. 78, 16—20; 105, 41 eine Bestätigung dieser Ansicht finden; höchstens aber lässt sich aus diesen Stellen schliessen, dass die Quelle, die Moseh's Stab geöffnet, auch fortan geflossen sei. Der Apostel Paulus (1 Cor. 10, 4: *Καὶ πάντες τὸ αὐτὸ πόμα πνευματικὸν ἔπιον· ἔπιον γὰρ ἐκ πνευματικῆς ἀκολουθοῦσας πέτρας, ἥ δὲ πέτρα ἦν ὁ Χριστός*) spielt offenbar auf die ihm bekannte rabbinische Fabel an, und zeigt, wie im geistlichen Sinne wirklich wahr sei, was jene gefabelt. Indessen ist auch schon Abarbanel einsichtig genug, der rabbinischen Sage eine geistliche Deutung zu geben: „Verum vera mens et intentio illorum haec fuit, quod aquae illae, quae egressae sunt in Choreb, fuerint donum Dei Israelitis concessum et per totum desertum continuatum, sicut Manna. Nam quocunque proficiscantur, ex tempore aperta illis vena aquarum vivarum. Et hac ratione fuit Petra in Kadesch ipsa Petra quae erat in Choreb; h. e. aqua Petrae in Kadesch fuit illa ipsa aqua, quae exivit e Petra in Choreb; quatenus scilicet fons fuit miraculosus, sequens eos per totum desertum.“ (Vgl. J. Buxtorf, Hist. Petrae in deserto, in dess. Exercitt. p. 422 f.)

4. Nicht ganz ohne Schwierigkeit ist, und auf die mannigfachste Weise beantwortet wird (cf. Buxtorf l. c. p. 426 ff.) die Frage, worin denn eigentlich die **Sünde Moseh's**, die ein solches Strafurtheil nach sich zog, bestanden habe. Dass sie in der Incongruenz des göttlichen Auftrages und seiner Ausführung von Seiten Moseh's zu suchen ist, liegt am Tage. Hier müssen wir aber gleich von vorn herein mit Hengstenberg (Beitr. III, 382) es als ein Missverständniss bezeichnen, wenn die meisten Aus-

leger die Sünde darin finden, dass Moseh, statt bloss zum Fels zu reden, Jehovah's ausdrücklicher Willensäusserung entgegen den Fels geschlagen habe. Wozu hätte er denn den Stab mitnehmen sollen, wenn er ihn nicht hätte brauchen dürfen. Vielmehr involvirt das Gebot: „Nimm den Stab“ zugleich das Gebot, ihn zu gebrauchen, — und wie er zu gebrauchen sei, brauchte hier nicht beschrieben zu werden, da es nach dem vorangegangenen analogen Wunder zu Rafidim Ex. 17, 5. 6 sich von selbst verstand. Dahingegen erscheint auch uns das zweimalige hastige Schlagen des Felsens als vom Uebel; insofern dies der unverkennbare Ausdruck einer ungeduldigen, leidenschaftlichen, in sich unsichern Aufregung ist. Dass indess nicht nur das zweimalige leidenschaftliche Schlagen, sondern auch die leidenschaftlichen Worte, die er dabei sprach, in Betracht kommen, bezeugt Ps. 106, 32. 33 („Und sie erzürnten Ihn am Haderwasser, und Moseh'n erging es übel um ihretwillen; denn sie erbitterten sein Gemüth, dass er redete unbedacht mit seinen Lippen“, — L: „dass ihm etliche Worte entfuhrn“). Moseh sprach aber nach unsrer Urkunde zum Volke: „Höret doch ihr Widerspenstigen, werden wir wohl aus diesem Felsen euch Wasser hervorbringen?“ Dass nun in solchem Thun und Reden Moseh's ein momentanes Wanken seines Glaubens sich kund gab, spricht das göttliche Strafurtheil über ihn und Aharon (Vs. 12) aus: „Darum, dass ihr nicht an mich geglaubt habt (oder dass ihr nicht auf mich vertraut habt, לֹא־אֱמַנְתֶּם בִּי), mich zu heiligen vor den Augen der Söhne Israels, darum sollt ihr etc.“ Demnach finden wir die Sünde Moseh's darin, dass er zwar an Gottes Macht nicht zweifelte, wohl aber zu Gottes Gnade in diesem Falle nicht das rechte, unbedingte, mittlerische Vertrauen hatte; dass in der überwältigenden Erkenntniss der unter den gegenwärtigen Zuständen doppelt und dreifach strafbaren Unzufriedenheit Israels, die es wünschen lässt, lieber in Aegypten als Slave des heidnischen Königs geblieben zu sein, denn als Volk Gottes in der Wüste, nun schon zum zweitenmale an der Grenze des gelobten Landes, wo Milch und Honig fliesst, einiges bald vorübergehende und durch Gottes Beistand leicht zu beseitigende Ungemach zu ertragen, — dass also in der Erkenntniss dieser Sünde Israels ihm die Erkenntniss der Gnade Jehovah's getrübt war; während es doch Pflicht und Aufgabe des zwischen beiden stehenden Mittlers war, beide gleich tief und wahr zu erkennen und sich den Blick in keine von beiden trüben zu lassen. Die Sünde Moseh's tritt mehr unter den Gesichtspunct einer Amtssünde, als einer persönlichen Sünde; und daraus erklärt sich uns die Strenge des Gerichtes, mit der sie geahndet wird. — Treffend sagt Hengstenberg (l. c. p. 381): „Ein Ermüden tritt uns hier entgegen, wie es erst nach langjährigen Versuchungen denkbar ist. Nie hatte bis dahin Moseh sich vor dem Volke vergessen.“

5. Ueber das Verhältniss des vorliegenden Berichtes zu dem in Exod. 17 über die analoge Wasserspendung zu Rafidim vgl. Kanne, Unterss. II, 103 ff.; Hävernicks, Einl. I, 2 p. 438. 495; Ranke II, 225 ff.; und besonders Hengstenberg, Beitr. III, 378 ff. — Die rationalistische Kritik behauptet nämlich, beiden Berichten liege nur ein Factum zu Grunde, das in verschiedener Weise sagenhaft ausgeschmückt worden sei. Hier Wassermangel und dort Wassermangel, beidemal von unzufriedenem Murren des Volkes begleitet, hier und dort Abhülfe der Noth in gleicher Weise, hier und dort nahezu dieselben Namen des Ortes (hier Me-Meribah, dort Massah und Meribah). Aber ist es denn unmöglich, dass die Gemeinde zweimal in der dünnen Wüste an Wassermangel gelitten? und muss dies als an sich durchaus nicht unwahrscheinlich erkannt werden, so kann es doch gewiss auch nicht befremden, wenn beidemal des Volkes Unzufriedenheit und Jehovah's Hülfe sich in gleicher Weise kund giebt. Was aber die Namen betrifft, so sind

sie nicht gleich, sondern nur verwandt; Identität der Namen wurde vermieden, um beide Begebenheiten auseinander zu halten, Verwandtschaft der Namen wurde beabsichtigt, um beide Begebenheiten unter denselben Gesichtspunct zu stellen. — Und wie grundverschieden sind ihrem eigentlichen innersten Charakter nach beide Berichte! Dort steht des Volkes Murren und Jehovah's Hülfe Alles beherrschend im Vordergrund, hier tritt Beides, obwohl in gleicher Weise vorhanden, völlig in den Hintergrund, dagegen steht die Versündigung der beiden Führer des Volkes und Jehovah's Strafgericht über sie so sehr im Vordergrunde, dass dadurch allein alles Interesse des Lesers in Anspruch genommen wird, und — genommen werden soll, denn darauf ruht fast alles Folgende: Aharon's Tod, die Einsetzung eines neuen Hohenpriesters, die Abschiedsreden Moseh's, die Wahl Josua's zu seinem Nachfolger etc. — Weitres vgl. bei Hengstenberg.

§ 82. (Num. 20, 14—21; 21, 1—3.) — Trotz des über ihn ergangenen Strafurtheils, das ihm selbst den Eintritt ins gelobte Land abgeschnitten hat, bleibt der Eifer und die Energie, mit welcher Moseh dem Volke wenigstens den Weg dorthin zu bahnen bemüht ist, in ungeschwächter Spannkraft. Wahrscheinlich schon seit jenem verunglückten Versuche, der gegen seinen und Gottes Willen vor 37 Jahren gemacht wurde (§ 74), hat er den Plan, vom Süden her Kanaan zu erobern, der Schwierigkeiten des Terrains wegen aufgegeben. Jetzt wenigstens geht seine Absicht dahin, von Osten her über den Jordan in das Land einzudringen. Der nächste Weg dorthin (von Kadesch aus) führte mitten durch das Gebiet der Edomiter und dann der Moabiter. An beide Völker sendet er daher Botschafter mit der Bitte um ungehinderten Durchzug. Diese berichten, wie Jehovah's starker Arm sie aus der Knechtschaft Aegyptens errettet und bis hierher durch die Wüste geführt, sie erinnern an die nahe Stammverwandtschaft der beiderseitigen Völker und versprechen, weder Aecker noch Weinberge zu betreten, noch Wasser aus ihren Brunnen zu trinken, sondern sich auf der offenen Landstrasse zu halten, und das Wasser, das sie trinken, so wie die übrigen Lebensbedürfnisse den Einwohnern um baare Zahlung abzukaufen. Aber gegen alle Erwartung verweigern beide Völker ihnen mit Entschiedenheit die erbetene Erlaubniss, und um dieser Weigerung Nachdruck zu geben, besetzen die Edomiter die Zugänge zu ihrem Lande mit starker Heeresmacht¹⁾. So ist also bereits auch der Hauptstamm der Edomiter in dieselbe heidnische Feindschaft gegen Israel eingegangen, welche der edomitische Zweigstamm der Amalekiter schon früher zweimal thatsächlich an den Tag gelegt hatte (§ 41, 2; 74, 2). Aber feindliches Auftreten gegen den Bruderstamm Edom's ist Israel untersagt (Deut. 2, 4; 23, 7), so lange dieser nicht seine feindselige Gesinnung zu thatsächlichem Angriff steigert. So weit liess aber Edom jetzt noch nicht sich durch seinen Hass gegen Israel verleiten. Wohl aber that dies ein amoritisches Volk, das auf dem südlichen

Abhange des kanaanitischen Hochlandes wohnte. Der König von Arad nämlich überfiel die Israeliten unversehens und führte ihrer Etliche gefangen weg. Da ermannte sich Israel. Eingedenk der ihm bevorstehenden Verpflichtung, alle Kanaaniter zu verbannen, gelobte es Jehovah ein Gelübde, das Gebiet des Königs von Arad schon jetzt mit Krieg zu überziehen und alle Städte zu verbannen, welche es zu erobern im Stande sein werde. Das Unternehmen war erfolgreich. Mehrere Städte am südlichen Abhange des Gebirges wurden erobert und zerstört. Daher bekam der Ort den Namen Chormah (= Verbannung) ²⁾.

1. Ueber die Verhandlungen mit den Edomitern haben wir hier noch einige Erläuterungen nachzutragen. Ueber den Weg, den Moseh mitten durch das Edomitergebiet zu nehmen gedachte, ist schon oben bei § 63, 3 (zu Ende) gesprochen worden. Es war ohne Zweifel jene breite, durch das Innere des Hochlandes Azâzimat nach der Arabah gebahnte Strasse, von der Rowlands durch die ihn begleitenden Beduinen Kunde erhielt. Diese Strasse mündet vermuthlich, wie wir oben sahen, bei Ain el-Weibeh in der Arabah, und setzt sich jenseits der Arabah in dem Wady Ghuweir (Ghoeir) fort. Dieser grosse und weite Wady bietet nach dem Zeugnisse aller Reisenden (vgl. Leake vor Burckhardt S. 21 f. und Robinson III, 140) eine bequeme, auch für grosse Heermassen gangbare Strasse durch das Edomitergebirge, das sonst allenthalben von der Arabah aus wegen seiner steil aufsteigenden Gebirgsmassen unzugänglich ist. Die von Moseh gesandten Botschafter bezeichnen diesen Weg als die Königsstrasse, כְּדֶרֶךְ הַמֶּלֶךְ. „Irrig denkt Movers (Phön. I, 155) hier an den „Molochsweg“. Landstrassen, deren das alte Morgenland, zumal vor der persischen und griechischen Zeit, nicht so viele und wohlerhaltene hatte, als die römische und neuuropäische Welt, wurden hauptsächlich wohl auch zur Bequemlichkeit der Könige und Fürsten und von diesen angelegt, wie denn Salomo schon Landstrassen nach Jerusalem zog (Jos. Ant. 8, 7, 1). Daher der Name Königsweg.“ (v. Lengerke I, 570.) Baumgarten (I, 2 p. 340) bringt aus Grimm's deutsch. Reichsalterth. S. 552 u. Haltaus Gloss. p. 1115 die Analogie bei, dass auch bei den Deutschen die offene freie Landstrasse der Königsweg genannt wurde, und Ewald (I, 77) weist aus Isenberg's dictionary p. 33. 102 denselben Sprachgebrauch im Amharischen nach. —

Die Numeri berichten bloss von einer Botschaft an die Edomiter. Nach Richt. 11, 17 gingen aber gleichzeitig auch Boten an die Moabiter mit gleicher Bitte ab. „Die abschlägige Antwort des Moabiterkönigs war jedoch von keiner Bedeutung und die ganze Gesandtschaft konnte daher an unsrer Stelle mit Stillschweigen übergangen werden. Denn konnten die Israeliten nicht durch Edomitis ziehen, so half ihnen auch die Erlaubniss der Moabiter nichts. Nur eventualiter hatten sie darum nachgesucht. Erst im Buche der Richter kommt die Thatsache zum Vorschein, wo sie durch die Umstände eine Bedeutsamkeit erhält, die sie an sich nicht hatte.“ (Hengstenberg, Beitr. III, 285.)

Mehr Schein wenigstens hat eine andre von der rationalistischen Kritik als Widerspruch geltend gemachte Differenz. Während nach Num. 20 die Edomiter (und nach Richt. 11 auch die Moabiter) den Israeliten ihre Bitte um freien Durchzug verweigern und ihr Anerbieten, Brot und Wasser ihnen zu bezahlen, abweisen, wird nach Deut. 2, 29 in einer Botschaft an den Amoriterkönig Sichon den Edomitern wie den Moabitern nachgerühmt,

dass sie die Israeliten auf deren Durchzuge durch ihr Land für Geld mit Speise und Wasser versorgt hätten. Aber die einfache Lösung dieses scheinbaren Widerspruchs giebt die alte Regel: *Distingue tempora et concordabit Scriptura* — an die Hand. Schon Leake in der Vorrede zu Burckhardt (I, 23) hat dies erkannt: „Das nämliche Volk, das sich dem Vordringen der Israeliten nach der stark befestigten, westlichen Grenze mit Erfolg widersetzte, erschrak jetzt, als es sah, dass sie herumgegangen und an der schwachen (östlichen) Grenze des Landes angekommen waren“. Während das Edomitergebirge auf seiner Westseite schroff und steil aus der Arabah emporsteigt und nur wenige leicht zu besetzende Pässe von dieser Seite zugänglich waren, senkt es sich auf seiner Ostseite sehr gemach in eine Hochwüste, die noch um wenigstens 100 Fuss höher liegt als selbst die Wüste et-Tih. Von dieser Seite war also ihr Land offen, und dass sie dort den 600,000 Streichern Israels nicht feindlich entgegentraten, erklärt sich wohl von selbst. Und je mehr sie Israel durch ihr feindseliges Entgegenkommen auf der Westseite des Landes beleidigt hatten, um so mehr mussten sie sich beeifern, auf der östlichen Seite desselben jede Herausforderung zu Zorn und Rache zu vermeiden. Vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 283 f; Ranke II, 278; Welte Nachmosaisches 130 f.; Raumer, Zug p. 44 f.

2. Bei dem Conflict mit den Araditern ist zuvörderst die Zeit des Vorfalles streitig. Müsste die Ordnung des bibl. Textes als mit der Zeitfolge genau congruierend angesehen werden, so würde der Ueberfall von Seiten des Königs von Arad, sowie der Einfall der Israeliten in sein Gebiet, erst in die Zeit nach Aharons Tode fallen; — die Israeliten wären dann schon von Kadesch weg und wenigstens bis zum Berge Hor vorgerückt gewesen, als jener Conflict eintrat. Es ist nun aber an sich schon unwahrscheinlich, dass der araditische König erst, als sie von seinen Grenzen wegzogen und schon so weit von denselben entfernt waren, sie überfallen haben sollte, und noch in höherm Grade unwahrscheinlich ist es, dass die Israeliten vom Hor (oder vielleicht von einem noch südlicheren Punkte) aus nochmals nach Norden über Kadesch hinaus marschirt sein sollten, um diese Unthat zu rächen, da bei der doch nun baldigst bevorstehenden Erobrung des ganzen Landes auch die Reihe an den König von Arad kommen musste. Auch die Urkunde selbst schliesst ausdrücklich diese Fassung aus, denn sie sagt (20, 1): Und es hörte der König von Arad, dass Israel **kam** auf dem Wege nach Atarim (auf dem Wege der Kundschafter?), und er stritt wider Israel etc. Hier ist die Zeit, in welche das Ereigniss fiel, deutlich genug angegeben: Israel kam und der König stritt. Also bei der Annäherung Israels an seine Grenzen, nicht beim Weggehen Israels von seinen Grenzen, überfiel er sie *). Das Ereigniss fiel also vor dem Abzuge von Kadesch, wahrscheinlich in die Zeit, wo Israel auf die Rückkehr seiner nach Edom

*) Anders deutet Hengstenberg (Beitr. III, 222) das סָבַר in Num. 21, 1 vgl. Num. 33, 40. Der König von Arad habe nämlich in dem Wegziehen von Kadesch ein Kommen erkannt, weil ihm die Absicht dieses Wegziehens (um von Osten her in Kanaan einzudringen) nicht verborgen geblieben sei. Dann könnte freilich Num. 21, 1—3 auch der strengen Zeitfolge nach am rechten Platze stehen, und man muss gestehen, dass Num. 33, 40. 41 bei dieser Auffassung sich bedeutend besser in den Zusammenhang fügt. Dennoch kann ich mich nicht entschliessen, dieser Auffassung den Vorzug zu geben. Denn die Voraussetzung, dass der König von Arad die Absicht Israels beim Wegziehen von Kadesch errathen habe, ist nicht gerade sehr wahrscheinlich, wenn man bedenkt,

und Moab gesandten Boten wartete. — Die Urkunde lässt also die Reihenfolge ihres Berichtes hier nicht von der strengen Zeitfolge, sondern von einer — nicht gerade schwer zu ermittelnden — Gedankenfolge beherrscht werden. Zuerst berichtet sie über die Botschaft an Edom, und knüpft daran sehr natürlich die Antwort Edoms an. Lag nun der Conflict mit den Araditern (oder auch nur die erste Hälfte desselben, nämlich der Ueberfall des Königs von Arad), wie wahrscheinlich, zwischen Botschaft und Antwort, so hat sie schon jetzt die strenge Zeitfolge verletzt. Um so eher konnte sie die durch die Antwort Edoms bedingte und sich sachlich auf das Engste daran anschliessende Abreise von Kadesch berichten, ehe sie das Versäumte nachzuholen sich gemahnt sah. — Noch weiter greift Fries (l. c. 53 f. Anm.) zurück. Er sagt: „Was mit Mosis und Aarons Versündigung und mit Edoms Weigerung unmittelbar in pragmatischem Zusammenhange steht, nämlich der Rückzug von Kades und Aarons Tod auf dem Berge Hor, ist vom h. Geschichtschreiber selbst mit jenen Thatsachen in engster Verknüpfung dargestellt worden, und es war für die Erwähnung des Conflictes mit Arad, nachdem einmal Num. 20 mit Erzählung der tragischen Ereignisse begonnen war, durch dies ganze Capitel kein Ort mehr vorhanden. Hinter jenem Complex der denkwürdigsten Begebenheiten von Mirjam's Tod bis zu Aaron's Tod hat der Kampf mit Arad, an Bedeutsamkeit untergeordnet, erst in zweiter Linie seine Stelle. Als Beispiele solcher, die Zeitfolge hintansetzender pragmatischer Anordnung liegen uns hier die Stellen in Deut. 10, 6. 7; Deut. 1, 37 am nächsten.“ Einen ganz analogen Fall haben wir auch schon bei § 41, 4 gefunden.

Ferner ist streitig, was unter dem וְיָרַד מִן־הָאֲרָדִים, auf welchem nach Vs. 1 die Israeliten zu den Grenzen des Königs von Arad heranzogen, zu verstehen sei. Onkelos, der Syrer und die Vulgata (auch Luther) fassen das אֲרָדִים = אֲרָרִים (mit prosthetischem Alef) in Num. 14, 6 und übersetzen: auf dem Wege der Kundschafter d. h. auf dem Wege, den vor 37 Jahren die 12 israelitischen Kundschafter einschlugen. Aber dem widerspricht die Geschichte, denn dieser Weg der Kundschafter könnte doch nur der Weg, der von Kadesch aus weiter nach Norden hinführt, sein, während Israel jetzt nicht nördlich über Kadesch hinausgekommen ist. Wir müssen daher mit den LXX und dem Araber **Atarim** als Nom. pr. eines Ortes, oder einer Gegend fassen, von der die Strasse nach Kadesch, auf der Israel heranzog, ihren Namen erhielt.

Die Lage von **Arad**, welches später dem Stamme Judah zugetheilt wurde (Jos. 12, 14) und nach Richt. 1, 16 im Norden der Wüste Judah zu suchen ist, wird von Eusebius (s. v. *Aquid*) und Hieronymus (s. v. Arath) auf 20 Millien südlich von Hebron bestimmt. Auf seinem Wege von Hebron nach Wady Musa (bei Petra) sah Robinson (III, 12) nach Zurücklegung von acht Kamelstunden ferne im Westen einen Hügel, den seine Führer Tell-Arâd nannten; von dortigen Ruinen wussten sie indess nichts, sondern nur von einer Höhle. Dennoch macht die Uebereinstimmung in der Entfernung von Hebron die Annahme, dass hier die Stätte des alten Arad zu suchen sei, sehr wahrscheinlich,

dass Israel schon seit 39 Jahren zwecklos in der Wüste umherzog. Auch erscheint diese Auffassung des Kommens für den einfachen, schlichten Charakter des Berichtes zu künstlich, ich möchte sagen, zu modern-geistreich, und nicht minder unwahrscheinlich bleibt mir die dann nothwendige Annahme, dass Israel vom Hor aus nochmals so weit nach Norden hin wieder umgekehrt sein sollte. Nur eins könnte mich bestimmen, Hengstenberg beizufallen, — wenn nämlich das uns räthselhafte וְיָרַד מִן־הָאֲרָדִים in Num. 21, 1, etwa die unerwartete Aufklärung fände, dass damit der Weg um das Gebirge Seir herum gemeint sei.

zumal der Mangel an Ruinen durch die blosse Aussage der Beduinen noch nicht hinlänglich constatirt ist.

Schon bei dem ersten Kadeschaufenthalte geschieht **Chormah's** Erwähnung. Vgl. § 74. Nach Jos. 12, 14 besiegte Josua den König von Chormah, und den König von Arad. Nach Richt. 1, 17 eroberte erst nach Josua's Tode der Stamm Judah in Verbindung mit Simeon die Stadt Zefat, verbannte sie und gab ihr den Namen Chormah. In diesen verschiedenen Angaben hat man eine Häufung von Widersprüchen gefunden. Der Widerspruch zwischen Jos. 12, 14 und Richt. 1, 17 löst sich, wenn man berücksichtigt, dass in Jos. 12, 14 nur die Besiegung des Königs von Chormah, nicht aber die Erobrung der Stadt berichtet wird; die Stadt konnte auch nach der Besiegung des Königs sich noch halten. Vielleicht wurde aber auch Chormah schon von Josua erobert, kam aber später wieder in den Besitz der Kanaaniter, und wurde erst Richt. 1, 17 definitiv erobert und verbannt. — Dass schon in Num. 14, 45 (beim erstmaligen Aufenthalte zu Kadesch) die Stadt Chormah genannt wird, während sie nach Num. 21, 3 erst beim zweiten Aufenthalte daselbst diesen Namen erhielt, ist nichts weiter als eine einfache Prolepsis, wie sie hundertmal im alten Testament vorkommt. „Allein es ist eine absichtliche und bedeutungsvolle Prolepsis, hinweisend darauf, dass beide Begebenheiten unter derselben Idee standen, dass der Ort schon durch das Gericht über das Haus Gottes geheiligt worden war, ehe er von dem Gerichte über die Welt seinen Namen erhielt. Die nominelle Prolepsis weist hin auf eine reelle.“ (Hengstenb. Beitr. III, 223.) — In der Vergleichung von Num. 21, 3 mit Jos. 12, 14 hat schon Reland (Palaest. p. 721) eine Schwierigkeit gefunden, die er nicht anders lösen zu können meint, als durch die Annahme: „Videtur illa victoria contigisse, cum duce Josua et trajecto Jordane triumpharunt de rege Arad (Jos. 12, 14), illic (Num. 21, 3) per prolepsin narrata. Cur enim ex terra existiissent, in qua jam triumphabant?“ Dieselbe Auskunft hat auch noch Bertheau (ad Jud. 1, 17) vorgezogen, nur dass er die Prolepsis nicht auf Jos. 12, 14, sondern auf Jud. 1, 17 bezieht. Sie fordert natürlich das Zugeständniss, entweder, dass der Pentateuch erst nach der Richterzeit abgefasst, oder dass wenigstens Num. 21, 1—3 (und 14, 45) von späterer Hand überarbeitet sei. — Hengstenberg (Beitr. III, 220 ff. Vgl. auch Keil, Josua S. 233 f.) hat indess gezeigt, dass diese Auskunft nicht nur unnöthig, sondern auch unzulässig ist. Dass Num. 21, 3 die Verbannung der araditischen Städte nicht als erst der Zukunft vorbehalten, sondern als in der unmittelbaren Gegenwart ausgeführt, darstellt, bedarf keines Beweises. Dann fordert jedoch allerdings die Frage Reland's: Cur enim ex terra existiissent, in qua jam triumphabant? eine befriedigende Beantwortung. Dieser Forderung kann aber auch leicht genügt werden. Es ist in Num. 21 nicht gesagt, dass Israel damals schon das ganze Gebiet des Königs von Arad erobert und verbannt habe. Wenn auch von mehreren verbannten Städten die Rede ist, so steht es doch ausser Zweifel, dass wenigstens die Hauptstadt Arad selbst nicht unter ihnen war; denn Vs. 3 sagt: „Sie nannten den Namen des Ortes Chormah.“ Aus Richt. 1, 17 ersehen wir aber, dass der frühere Name dieses Ortes Zefat war. Wäre nun auch Arad erobert und zerstört worden, so würde ohne Zweifel ihr und nicht dem untergeordneten Zefat der Name Chormah beigelegt worden sein. Vielmehr muss Zefat unter den verbannten Städten die bei Weitem bedeutendste gewesen sein. Dass nun Zefat nicht auf dem Gebirge selbst, sondern an dessen südlichem Abhange lag, ergiebt sich schon aus Num. 14, 45: „Die Amalekiter und Kanaaniter, welche im Gebirge wohnten, stiegen hinab und schlugen sie bis gen Chormah.“ Robinson will in dem Passe es-Safah eine Reminiscenz an die Lage des alten Zefat wiedergefunden haben. Dies würde für unsre vor-

liegenden Zwecke sehr wohl passen, dennoch müssen wir aus andern Gründen (§ 64, 3) davon absehen. Dagegen berufen wir uns auf Rowlands, welcher $2\frac{1}{2}$ Stunden südwestlich von Khalasa (Chesil) die Ruinen von Zepâta entdeckte, indem wir ebenso wenig wie Rowlands daran zweifeln, dass hier das alte Zefat zu suchen ist (§ 63, 1). Jedenfalls aber lag Chormah diesseits des Gebirges, und wenn auch beim zweiten Kadesch-Aufenthalte Zefat mit den übrigen diesseitigen Städten erobert wurde, so war damit doch für die Erobrung Kanaans noch nichts gewonnen. Denn das für den Heereszug der Israeliten unersteigliche Gebirge lag noch vor ihnen, und die Hauptmacht des Königs von Arad im Gebirge war noch nicht gebrochen. „Stand aber die Sache so, so versteht es sich von selbst, dass (nachdem die Israeliten diese Gegend wieder gänzlich verlassen hatten) Chormah bald wieder Zefat wurde, und dass die spätere Zeit die Aufgabe erhielt, es wieder in Chormah zu verwandeln“ (Hengstb.).

Ereignisse während der Umziehung des Edomitergebietes.

§ 83. (Num. 20, 22—29.) — Nicht nur das Terrain, sondern auch die Stammverwandtschaft mit dem Edomitervolke¹⁾ verbot es den Israeliten, einen Versuch zu gewaltsamer Erzwingung des verweigten Durchzuges zu machen. So bleibt ihnen also nichts übrig, als der Nothwendigkeit sich zu fügen und trotz des ungeheuren Umweges das Edomitergebiet zu umziehen. Dieser Weg führte um die Azâzimat herum durch die Arabah bis zum Schilfmeer und dann sich nach Norden wendend auf der Ostseite des Gebirges Seir dem Jordan zu. In der Arabah anlangend lagerten sie am Fusse des edomitischen Berges Hor²⁾. Hier ist nun die Stunde gekommen, wo Aharon, der Hohepriester, sterben muss wegen seiner Sünde am Haderwasser. Aber das Amt, das er zum Heil Israels verwaltet hat, soll mit ihm nicht zu Ende, vielmehr auf seinen ältesten Sohn Eleasar übergehen. Zu dem Behufe muss Aharon seines hohenpriesterlichen Schmuckes entkleidet, Eleasar aber in denselben eingekleidet werden. Beides, die Investitur Eleasars und der Tod Aharons soll indess nicht in dem Gewühl der Menschenmenge da unten im Lager vor sich gehen. Moseh steigt mit Beiden auf den Gipfel des Berges; daselbst starb Aharon, nachdem das hohepriesterliche Amt in der angegebenen Weise auf seinen Sohn übertragen worden war. Die ganze Gemeinde aber beweinte ihn dreissig Tage lang, — und in ihm auch ihre eigene Sünde, welche Aharon Anlass zu seiner Versündigung gegeben und das Strafgericht herbeigezogen hatte, dem er hier erlag. Der Tod Aharons ist aber zugleich eine Bürgschaft und ein Vorbote eines noch herbern, weil unersetzlichen, Verlustes, der ihr binnen Kurzem noch bevorsteht (§ 81). —

1. Unter allen terachitischen Völkern war keines den Israeliten so nahe verwandt wie die **Edomiter**; denn beider Stammväter, Esau und Jakob, waren leibliche Brüder.
Kurtz, Gesch. d. alt. Bundes. II. Band. 2. Aufl.

der nicht nur einer Mutter, sondern sogar einer Geburt. Zwar war schon in der Geschichte der beiderseitigen Stammväter der Gegensatz in der Natur und Bestimmung der beiden Völker begründet und vorbildlich zur Erscheinung gekommen; — und davon ausgehend hat auch die Weissagung schon damals Blicke gethan in das zukünftige feindselige Verhältniss ihrer Nachkommen (Bd. I, § 69 ff.): namentlich steht es seitdem fest, dass einst der Grössere dem Kleinern dienen solle. Das ist Edom's Verhängniss; aber Israel soll dies Verhängniss des Brudervolkes nicht eigenmächtig, nicht von sich aus herbeiführen, vielmehr alle Rücksichten und Pflichten der Verwandtschaft treu und redlich üben, bis Edom selbst in zunehmender heidnischer Feindseligkeit selbst sein Verhängniss herbeizieht. Darum gebietet auch jetzt noch, wo schon Edoms feindlicher Sinn sich kund zu geben begonnen, aber noch nicht vollendet hat, Jehovah seinem Volke (Deut. 2, 5): „Bekriegt sie nicht, denn ich werde euch nichts von ihrem Lande geben, nicht einen Fuss breit, denn zum Besitze habe ich Esau das Gebirge Seir gegeben,“ und (Deut. 23, 7): „Den Edomiter sollst du nicht verabscheuen, denn dein Bruder ist er.“

Ueber die älteste **Geschichte der Edomiter** vgl. B. Michaelis de antiquiss. Idumaeorum hist. Hal. 1733 (auch in Pott, Sylloge VI, 203 ff.); ausserdem Hengstenberg, Beitr. III, 273 ff. — Esau, den wir schon Gen. 23, 6 mit einem kriegerischen Gefolge von 400 Mann auftreten sahen, gründete sich, dem Vaterhause entfremdet, auf dem Gebirge Seir eine neue Heimath. Er besiegte und verdrängte die dort von Alters her wohnenden Choriter (Deut. 2, 22), und mit ihren Resten verschmelzend wuchsen seine Nachkommen bald zu einem mächtigen Königsstaate heran, der jetzt gerade, wie es scheint, auf dem Gipfel seiner Blüthe und Macht stand. — Gen. 36 (vgl. 1 Chron. 1, 35—54) kann schon eine ganze Reihe edomitischer Fürsten (אַדֹמִי) und Könige aufzählen. Da der Pentateuch in mosaischer Zeit abgefasst sein will, so kann Gen. 36 die Geschichte Edoms nur bis in die mosaische Zeit fortführen. Der letzte der acht Könige ist, wie Ewald richtig bemerkt, so genau beschrieben, als hätte ihn der Erzähler selbst noch gekannt (Vs. 39). Dagegen aber, dass er ein Zeitgenosse Mose's sein könne, hat die Kritik Einsprache erhoben, vornehmlich deshalb, weil eine Reihe von 14 Fürsten, 8 Königen und wiederum 11 Fürsten unmöglich in dem Zeitraume von Esau bis Moseh Platz finden könnten. Verstärkt und zur Gewissheit erhoben werde dieser Zweifel sowohl durch die Bemerkung in Gen. 36, 14: „Das sind die Könige, welche herrschten in Edom, bevor Könige herrschten über die Kinder Israel,“ als durch die Thatsache, dass der vierte König Edoms in Gen. 36, 35 Hadad nach 1 Kön. 11, 14 ein Zeitgenosse Salomo's war (v. Bohlen, Gen. 342). — Was zunächst Gen. 36, 14 betrifft, so meint Ewald: „Also gab es zu der Zeit, wo der Verfasser des Buches der Ursprünge schrieb, in Israel bereits einen König, und man fühlt es den Worten an, dass der Erzähler beinahe Edom darum beneiden möchte, schon weit früher als Israel die Segnungen eines geordneten einigen Reiches genossen zu haben.“ Allein dass dies Anfühlen ein trügerisches sei, ist schon längst und oft, zuletzt noch von Delitzsch (Gen. 2. A. II, 63) dargethan worden: „Der Erzähler redet vom Standpunkte der patriarchalischen Verheissung, da gerade er (der Ergänzer) gefissentlich hervorhebt, dass Könige von Abraham, von Jakob abstammen sollen (17, 4 ff. 16; 35, 11). Sofern man nicht so dreist ist, diese Verheissung für ein in die patriarchalische Geschichte zurückgedichtetes Vaticinium post eventum zu halten, so ist jene Bemerkung im Munde eines Schriftstellers der mosaischen Zeit ganz erklärlich. Dass Israel ein Reich unter Königen seines Geschlechtes zu werden bestimmt sei, war eine auf das Zeitalter Mose's vererbte Hoffnung, welche zu nähren der ägyptische Aufenthalt sehr geeignet war. Und wie auffällig war es, dass Edom frü-

her ein Königreich geworden war als Israel, dass der ausgethane Spross früher zu solcher Reife, Selbstständigkeit und Consistenz gelangt war, als der Same der Verheissung. Die Welt scheint hier, wie so häufig, die Gemeinde des Herrn überflügelt zu haben und doch wird sie zuletzt von ihr überholt und der Grosse wird nach der Verheissung (Gen. 25, 13) dem Kleinen dienstbar. Will man der Bemerkung des Erzählers etwas abfühlen, so sind es solche Gedanken, die in seinem Herzen sich regen.

Noch unvergleichlich schwächer steht es mit der Herbeiziehung von 1 Kön. 11, 14. Dass der hier genannte Hadad mit dem in Gen. 36, 35 genannten nicht identisch sein könne, hat Hengstenberg l. c. 288 ff. schlagend nachgewiesen. Der salomonische Hadad war Königssohn, dieser nicht; jener war König, dieser bloss Kronprätendent; der mosaische Hadad hat die Midianiter geschlagen im Gefilde Moab, die Midianiter sind aber seit Gideon's Zeit schon aus der Geschichte verschwunden; schon in der mosaischen Zeit hatten die Edomiter Könige (Num. 20, 14), wie kann der vierte von ihnen ein Zeitgenosse Salomo's sein? Die in Gen. 36 aufgezählten edomitischen Könige haben nach Vs. 31 regiert, ehe Israel Könige hatte, somit muss der achte von ihnen schon vor Saul regiert haben, und doch soll der vierte ein Zeitgenosse Salomo's sein!

Was aber endlich die Menge von Fürsten und Königen betrifft, die in der Zeit zwischen Esau und Moseh nicht Platz finden sollen, so hätte dieses Bedenken nur einige Bedeutung unter der Voraussetzung, dass alle diese 14 + 8 + 11 Namen einer nach dem andern über das ganze Land regiert hätten, — und auch dann nur eine sehr geringe, denn in die beiläufig 500 Jahre, welche zwischen Esau und Moseh liegen, könnten wir allenfalls auch noch für 33 aufeinanderfolgende Fürsten Platz finden. Aber jene Voraussetzung ist erweisbar irrig. Es ergibt sich mit vollkommener Sicherheit aus Gen. 36, dass das edomitische Königthum kein erbliches, sondern ein Wahlreich war, — denn keiner der hier genannten Könige ist der Sohn seines Vorgängers, und auch der beigelegte Stammort ist bei allen ein anderer. Waren die Könige aber Wahlkönige, so müssen auch Wähler dagewesen sein, und diese werden wir in den genannten Fürsten (אֱלִיפִיט) zu suchen berechtigt sein. Somit bestanden neben den Königen und ihnen untergeordnet noch fortwährend Allufim oder Stammesfürsten. Ein solches Nebeneinanderbestehen von Phylarchen und Königen ergibt sich auch aus dem Liede Moseh's in Ex. 15, 15, wo die Allufe-Edom vor Furcht erbeben, verglichen mit Num. 20, 14, wo ein einheitlicher König über Edom herrscht. Auch Ezech. 32, 29 gedenkt noch edomitischer Fürsten neben ihren Königen.

Schon die einfache Gliedung des 36. Kap. der Genesis zeigt, dass die Verhältnisse so aufgefasst werden müssen. Vs. 1—8 gibt Nachricht von Esau's Familie vor seiner Uebersiedelung nach Seir, Vs. 9—14 nach derselben; Vs. 15—19 zählt die Stämme der Edomiter auf, die wie die Stämme der Israeliten ihre Namen von den nächsten Nachkommen Esau's entlehnten, und deren jeder seinen אֱלִיפִיט hatte; Vs. 20—30 giebt die Genealogie des Choriters Seir, dessen Nachkommen den Edomitern weichen mussten; Vs. 31—39 nennt die Reihenfolge der edomitischen Könige und Vs. 40—43 giebt (nach ausdrücklicher Angabe in Vs. 40) die Wohnsitze der Stammfürsten an. So Hengstenberg III, 291, der aber auf die Schwierigkeit, dass noch in Vs. 15—19 vierzehn, in Vs. 40—43 dagegen nur elf Allufim genannt werden, nicht eingeht. Wir vermuthen, die Lösung dieser Schwierigkeit darin zu finden, dass Vs. 15—19 die Zahl der Stammfürsten angiebt nach ihrem anfänglichen Bestande, wahrscheinlich zu der Zeit, wo die Herrschaft der Stammfürsten sich durch die Wahl eines Königs einen einheitlichen Mittelpunkt erhuf, — während Vs. 40—43 den Bestand der Stammfürsten zur Zeit des Erzählers,

d. h. unter dem letzten Könige Hadar angiebt. Durch irgend welche, uns unbekannt gebliebene, Verhältnisse kann sich die Zahl der Stammfürsten während der Herrschaft der acht Könige leicht von 14 (oder 13*) bis auf 11 (oder wenn der König, was doch am wahrscheinlichsten ist, aus den Häuptlingen selbst gewählt ist, auf 12) reducirt haben.

Die kriegerische Macht der Edomiter hatte ein mächtiges Bollwerk in dem festungsartigen Charakter ihres Berglandes. Ihre Beschäftigung theilte sich zwischen Jagd, Ackerbau, Viehzucht, Weinbau und Handel. Für letztern namentlich war die Lage des Landes eine sehr günstige. Denn diese bestimmte sie zu den Trägern des höchst bedeutenden Zwischenhandels zwischen den Häfen des persischen und arabischen Meerbusens einerseits und den phönizischen und philistäischen Seestädten andererseits (vgl. Heeren's Ideen I, 2 p. 107). „Die in militärischer, wie in merkantilischer Beziehung gleich wichtige Hauptstadt der Edomiter, die feste Felsenstadt Sela oder Petra, in welcher zugleich zwei Karawanenstrassen sich kreuzten (Plinius hist. nat. 6, 28: „Huc convenit utrumque bivium, eorum, qui Syriae Palmyram petiere, et eorum, qui ab Gaza venerunt“ vgl. Robinson III, 114 f.), ist recht eigentlich eine Repräsentation des eigenthümlichen edomitischen Lebens“ (Baur, Amos S. 100). Nächst Petra war Bozra (LXX: Βοσόρ, jetzt Besseyra vgl. Robinson III, 125 f., — nicht zu verwechseln mit dem in römischer Zeit viel genannten Bostra, der Hauptstadt von Auranitis) durch ihre feste Felsenlage ein mächtiger, kriegerischer Stützpunkt der edomitischen Herrschaft, und die Hafenstädte Elat und Ezeongaber die bedeutendsten Stapelplätze ihres Handels.

Ueber die Religion der Edomiter erhalten wir nirgends nähere Kunde; 2 Chron. 25, 13 ist von Vielgötterei die Rede, und in 1. Kön. 11, 1 werden unter den ausländischen Weibern Salomo's auch Edomitinnen genannt, von einem edomitischen Cultus ist aber auch hier nicht, wenigstens nicht insbesondere (Vs. 8), die Rede. Aus dem öftern Vorkommen des Namens Hadad, der dem aramäischen Sonnengott zukam, hat v. Lengerke (I, 298) auf Sonnencultus geschlossen.

2. Ueber den **Berg Hor** vgl. K. Ritter XIV, 1127 ff.: „Ueber den Hügeln der Trümmerstadt der Lebendigen, wie über dem steilen Felsenkranze der Grabstätten der Todten (Petra), erhebt sich gegen Nordwest das erhabene Doppelhorn des Berges Hor, der selbst wie eine ungeheure, mächtige, zertrümmerte Felsenburg mit Klippen, senkrechten Steilwänden, Zacken und nackten Gipfeln aller Art in die blauen Lüfte und in ihre Einsamkeit majestätisch emporragt.“ Robinson beschreibt (III, 54) die Gestalt des Berges als die „eines unregelmässig abgestumpften Kegels mit drei zackichten Spitzen, unter denen die im Nordosten die höchste und mit der muhammedanischen Grabkapelle Aharons (Wely Harûn) versehen ist.“ Die Araber bringen noch jetzt auf dem Berge unter Anrufung Harûns blutige Thieropfer dar.

§ 84. (Num. 21, 4—9.) — Als Israel vom Berge Hor aufgebrochen war und dem Schilfmeere zuzog, um das Edomitergebiet zu umgehen¹⁾, machte der Gedanke an den ungeheuren Umweg, den es einzuschlagen genöthigt war, und die Beschwerde der Wandrung durch das

*) Delitzsch wenigstens ist der Meinung, dass der Alluf-Korach in Vs. 16 „ohne Zweifel aus Vs. 18 hereingekommen und mit dem Samaritaner zu streichen sei“. Und in der That ist es undenkbar, dass zwei Stämme eines Volkes denselben Namen haben sollten.

öde Sandmeer der Arabah das Volk so missmuthig und ungeduldig, dass es, aller Gnade und Zucht seines Gottes vergessend, in die frevelhaften Worte ausbrach: „Warum habt ihr uns heraufgeführt aus Aegypten, dass wir sterben in der Wüste? Denn Brot ist nicht da noch Wasser und uns eckelt vor dieser losen Speise“ (des Manna's). Zur Strafe solchen Frevels sandte Jehovah Saraf-Schlangen²⁾, durch deren tödtenden Biss Viele aus dem Volke hinweggerafft wurden. Da erkannte das Volk bussfertig seine Sünde: „Wir haben gesündigt wider Jehovah und wider dich, spricht es zu Moseh, — bete zu Jehovah, dass er von uns nehme die Schlangen.“ Moseh machte nun auf Jehovah's Befehl einen kupfernen Saraf, und richtete denselben zum Panier des Heils im Lager auf. Und wenn Jemanden eine Schlange biss, so blickte er auf die kupferne Schlange und blieb leben³⁾. --

1. Dass dieser Vorfall noch diesseits des Edomitergebirges (also in der Arabah), wenn auch wahrscheinlich schon in der Nähe des Meeres, sich ereignete, ergibt sich mit Sicherheit aus Vs. 4. Näheres ist aber über die **Oertlichkeit** nicht angegeben. Erwähnungswerth ist aber wenigstens die Vermuthung Lightfoot's (Opp. I, 37): „Aeneus hic serpens videtur loco nomen Zalmonae indidisse i. e. locus imaginis. Zalmonah war nach Num. 33, 41 die zunächst auf den Hor folgende Station. — Dass die Schlangen in der Nähe des Meerbusens von Akabah noch jetzt sehr zahlreich sind, bezeugt Burckhardt (II, 814): „Ueberall zeigte der Sand am Ufer Spuren von Schlangen, die dort in mancherlei Richtungen gekrochen waren. Einige dieser Spuren schienen von Thieren herzurühren, deren Körper nicht weniger als zwei Zoll im Durchmesser haben konnte. Mein Führer sagte mir, dass Schlangen in diesen Gegenden sehr gewöhnlich wären; dass die Fischer sich sehr vor ihnen fürchteten und Abends, ehe sie schlafen gingen, ihre Feuer auslöschten, weil man wisse, dass das Licht sie herbeiziehe.“ Auch Schubert berichtet (auf seiner Reise von Akabah nach dem Hor, II, 406): „Am Nachmittage brachte man uns eine sehr buntfarbige, mit feuerrothen Flecken und Wellenstreifen gezeichnete, grosse Schlange, die, wie uns dies der Bau ihres Gebisses zeigte, zu den giftigsten Arten dieses Geschlechtes gehörte. Sie war todt und bei der Hitze schon in Verwesung übergegangen. Nach der Aussage der Beduinen ist diese Schlange, welche sie sehr fürchten, in der Umgegend sehr häufig.“ — Dass Zalmonah schon auf der Ostseite des Gebirges lag, wie Raumer meint (Zug d. Isr. S. 45: „Ich vermuthe, unter diesem Namen dürfte Maan zu verstehen sein, welches nach Seetzen Alâm-Maan heisst“), ist sehr unwahrscheinlich. Die Entfernung vom Hor ist viel zu gross, als dass man Maan als die erste Station nach dem Hor annehmen könnte.

2. Die Urkunde bezeichnet die Schlangen als שָׂרָפִים, **Saraf-Schlangen**, d. h. Feuer-Schlangen. Den Namen Saraf trägt diese Schlangenart entweder von ihrem feurigen d. h. entzündlichen Bisse, oder wie uns durch die eben angeführte Stelle Schubert's wahrscheinlicher geworden ist, von den feuerrothen Flecken ihrer Haut. — Jesajah (14, 29; 30, 6) spricht von fliegenden Sarafs. Solcher geschieht bei den Alten häufig Erwähnung (Herod. 2, 75; 3, 109; Aelian. anim. 2, 38; Pomp. Mel. 3, 8 u. A.); auch neuere Reisenden behaupten solche im Orient gesehen oder davon gehört zu haben (Oedmann, Samml. aus d. Naturk. zur Erkl. d. h. Schr. VI, 71 ff.). Winer (Reallex.

II, 413) bemerkt indess dazu nicht ohne Grund, dass diese Nachrichten alle sehr unsicher seien, und da die Zuverlässigern unter den Berichterstattern ausdrücklich Füsse erwähnen, so habe man Grund zu vermuthen, dass die Schlangen mit Eidechsen (von denen es wirklich einige Arten mit einer Flughaut zwischen den Füssen giebt, vgl. Oken, Zoologie II, 310 ff.) verwechselt hätten. Bei Jesajah (a. a. O.) werde man aber nicht eine naturhistorische, sondern bloss eine dichterische Vorstellung annehmen dürfen. Vgl. indess Link, die Urwelt u. d. Alterthum II, 197 ff.

Bochart (III, 211 ff. ed. Rosenm.) erklärt den Saraf für die Hydra oder die giftige Wasserschlange, die in den Bächen der Wüste — und wenn diese vertrocknen, auch auf dem Lande lebt und dann *Χέρανδρος* genannt wird. Ihr Biss sei besonders im letztern Falle brennend schmerzlich und entzündlich.

3. Ueber die eherne Schlange Moseh's hat sich eine sehr zahlreiche Literatur angesammelt. Vgl. besonders Buxtorf, hist. serp. aen. in s. Exercitt. p. 458 ff.; Deyling in s. Observv. ss. II, 207 ff.; Vitringa, Obs. ss. I, 403 ff.; Huth, Serpens exaltatus non contritoris sed conterendi imago. Erl. 1758; G. Menken, üb. d. eherne Schlange. 2. A. Bremen 1829; G. C. Kern, die eherne Schl. in Bengel's theol. Archiv V, Stück 1—3; B. Jacobi, üb. d. Erhöhung des Menschensohnes, in. d. Studd. u. Kritt. 1835. I; Sack, Apologetik. 2. A. S. 355 ff.; v. Hofmann, Weiss. u. Erfüll. II, 140. 142 f.; Stier, Reden des Herrn Jesu nach Johannes. I, 85 ff.; Lücke, Olshausen, Tholuck, Baumgarten-Crusius, Meyer, de Wette-Brückner ad Joh. 3, 14. 15; Winer, Reallex. II, 414 f.

Eine Blumenlese der natürlichen Deutungsversuche giebt Winer l. c.: „Die Liebhaber natürlicher Erklärung der biblischen Wunder erkannten entweder die Heilung durch Ansehen der Schlange für eine bloss psychische und rühmten die Kraft des Glaubens, d. h. der Einbildung zur Beseitigung körperlicher Uebel, wobei jedoch Moses auch durch passende Arzneimittel unterstützend eingegriffen habe; — oder sie glaubten, die eherne Schlange sei als Nachbildung der giftigen Schlangen aufgestellt worden, damit jeder Israelit sich vor diesen in Acht nehmen könnte, und zugleich hätte den Gebissenen, welche von den das Lager umgebenden Triften nach diesem Bilde gingen, die Motion Heilung gebracht (wie Aehnliches bei den Tarantelbissen vorkomme). Noch Andere erklärten kurzweg das Schlangenbild für das Zeichen (Schild) des Feldlazareths; wer sich dahin wendete, fand Aerzte und Arzneimittel und so Heilung (namentlich durch Ausaugen des Giftes).“ Gewiss mit Recht sagt Winer, dass alle diese Deutungen mehr oder minder lächerlich seien. Hinzugefügt werden mag noch, dass Marsham (Canon chron. p. 149) die ganze Begebenheit auf die Kunst der Schlangenbeschwörung (§ 16, 2), die Moseh aus Aegypten mitgebracht habe, reducirt. Eine Widerlegung dieser Auffassung möchte ebenso überflüssig wie die der übrigen natürlichen Deutungen sein.

Winer selbst lässt die eherne Schlange als Symbol der göttlichen Heilkraft errichtet sein. Die wunderbaren Heilungen, die nach der Urkunde durch ihren Anblick verrichtet sein sollen, verweist er (da er die Annahme einer psychischen Einwirkung unter den Gesichtspunct der Lächerlichkeit gestellt hat) wahrscheinlich in das Gebiet der Mythe. Mit dem Recurs auf die Mythe ist es aber hier gerade ein misslich Ding. Die Thatsache der Errichtung einer ehernen Schlange in der Wüste ist durch 2 Kön. 18, 4 hinlänglich beglaubigt. Hier erfahren wir, dass die eherne Schlange, welche Moseh gemacht hatte, sich bis in die Zeit des Königs Hiskiah unter dem Namen Nechushtan (נחשטן = Erz, Kupfer) erhalten hatte und Gegenstand abgöttischer Verehrung (durch Räuchern) geworden war, der erst Hiskiah durch Zertrümmerung derselben ein Ende machte. Steht

aber die Errichtung der Schlange durch Moseh als historische Thatsache fest, so kann es auch kaum bezweifelt werden, dass Moseh sie nicht bloss als (leeres) Symbol, sondern zugleich als Mittel der Heilung aufgestellt habe; — und hat Israel sie aufbewahrt und ihr später göttliche Verehrung gezollt, so ist auch das nur begreiflich, wenn sich an sie die historische Erinnerung erlangter Heilung anknüpfte, sei es nun, dass diese durch die psychische Macht des Glaubens (= Einbildung) oder durch objective göttliche Wundermacht bewirkt worden war.

Dass der aufgestellten Schlange die Geltung eines Symbols zukomme, unterliegt keinem Zweifel (unter den Neuern hat nur Hengstenberg, Beitr. I, 164 dies geläugnet: es sei nur darauf angekommen, ein äusseres, gleichviel welches, Zeichen zu wählen, um jeden Gedanken an eine natürliche Heilung zu entfernen), aber welches diese Geltung sei, ist zweifelhaft. Die Ansichten darüber gehen von vorne an nach zwei Seiten auseinander: 1) man fasst die Schlange als Bild oder Repräsentant der heilenden Kraft, und zwar entweder a) mit bloss typischer Beziehung auf Christum, der in der Gestalt des sündlichen Fleisches erschienen und für uns zur Sünde gemacht, am Holz des Fluches hing (so die meisten Kirchenväter und ältern Theologen bis auf Deyling, Olshausen, Stier etc.), — oder b) mit bloss symbolischer Beziehung auf die im Alterthum geltende Anschauung, nach welcher die Schlange als Agathodämon, Symbol des Heils und der Heilung gilt (so Winer etc.), — 2) man denkt sich die erhöhte (aufgehängte) Schlange als Bild und Repräsentation der durch Gottes Gnade unschädlich gemachten Giftschlange, als Bild ihrer Ueberwindung, als *imago non contritoris sed conterendi vel contriti*, und zwar entweder a) mit Beziehung auf Gen. 3, 15 in der Weise, dass wie die lebendigen todbringenden Schlangen an den Schlangensamen, der den Weibessamen in die Ferse sticht, erinnern sollen, so die aufgehängte Schlange an den Schlangensamen, dem der Weibessame den Kopf zertreten hat, (so Huth, Vitringa, Menken, Bengel, Kern, Sack, M. Baumgarten etc.), — oder b) von Gen. 3 absehend, mit blosser Beziehung auf die gegenwärtige Schlangenplage (so Ewald II, 177: „ein Zeichen, dass, so gut als diese Schlange auf Jahve's Geheiss gebunden und unschädlich in der Höhe schwebte, ebenso Jeder, der dies im Glauben an die erlösende Kraft Jahve's anschauete, vor dem Uebel gesichert sei“).

Gegen diese zweite Auffassung (besonders wenn man eine beabsichtigte und bewusste Beziehung auf Satan dabei voraussetzt) spricht: 1) Der gläubige Hinblick der Gebissenen auf dieses *σύμβολον σωτηρίας* (Sap. 16, 6) soll denselben Heilung und Rettung von dem Schlangenbisse, der sie bereits dem Tode geweiht hat, bringen. Das Symbol ist also ein Bild und Repräsentant der Kraft, von welcher die Heilung ausgeht, also nicht Bild des Todbringenden, sondern Bild des Heilbringenden. — 2) Das Aufstellen (Erhöhen, Aufhängen) der Schlange dient nicht dazu, sie als gebunden und überwunden, als getödtet und zertreten darzustellen, sondern nur dazu, sie in *conspectu omnium* hinzustellen. — 3) Die eiserne Schlange, in diesem Sinne gefasst, wäre wohl geeignet gewesen zur Erinnerung und zum Denkmal der geschehenen Plage und Rettung, nicht aber zum Symbol und Mittel der noch zu erflehenden und zu erwartenden Rettung. 4) Die abgöttische Verehrung, welche man später der eiserne Schlange zollte, legt Zeugniß dafür ab, dass man sich die Heilkraft als von ihr ausgegangen gedacht hat, dass man in ihr den Inhaber der Heilkraft repräsentirt gesehen hat.

Sehen wir uns nun deshalb zur ersten Auffassung zurückgedrängt, so müssen wir jedoch gleich von vorn herein die althergebrachte typische Deutung, die keine andre Beziehung und kein andres Motiv für die Wahl gerade dieses Symbols kennt, als die zu-

künftige Erhöhung Christi am Kreuze, von uns weisen. Allerdings war Dem, der die Wahl des Symbols bestimmte (Jehovah), die Kreuzigung Christi präsent, aber sie war es nicht Denen, für welche das Symbol ein *σημείον σωτηρίας* sein sollte, und nicht Moseh sagte damals schon: „Gleich wie jetzt eine Schlange erhöht ist, so soll dereinst der Messias erhöht werden,“ sondern erst Christus sagte in der Fülle der Zeit: „Gleich wie Moseh eine Schlange in der Wüste erhöht hat, also muss des Menschen Sohn erhöht werden“ (Joh. 3, 14). Das, was in der Wüste geschah, sollte schon für Israel ein verständliches Zeichen und Bild, nicht ein Jahrtausende lang unlösbares, erst durch das Wort Christi verstehbar gemachtes Räthsel sein.

Sehen wir deshalb zunächst von der typischen Beziehung der erhöhten Schlange ganz ab, um aus den Anschauungen der damaligen Zeit zu ermitteln, was Moseh selbst und die Verständigen in Israel sich dabei gedacht haben mögen.

Das heidnische Alterthum kannte ebenso gut wie das israelitische die Schlange als Träger und Repräsentant des Giftes; auch ihm war daher die Schlange Gegenstand der Furcht und des Schreckens, des Grauens und des Abscheu's, auch in ihm wusste man von der Feindschaft, die den Menschen dazu treibt, der Schlange den Kopf zu zertreten, — und die Schlange, ihn mit tödtlichem Stich in die Ferse zu verwunden. Dennoch hat die Schlange in der religiös-symbolischen Anschauung des gesammten heidnischen Alterthums die Geltung einer Segen-, Heil- und Genesung- bringenden Macht erlangt, und ist als solche Gegenstand religiöser Verehrung geworden. „In der ägyptischen Theologie war sie von Alters her ein Bild der Heilkraft; sie wurde in der Thebais verehrt (Herod. 2, 74) und auf den Denkmälern erscheint sie in gar mancher Verbindung bald der milden segnenden Isis zugetheilt, bald ausgestattet mit dem Kopf des Serapis als guten Gottes“ vgl. Creuzer's Symbolik I, 504 f.; II, 393. Durchweg tritt sie hier als Agathodämon, als Repräsentation des Ich-nuphi (Kneph, Knuph), d. i. des guten Geistes, des Urhebers aller wohlthätigen und glücklichen Ereignisse auf (Jablonsky, Panth. Aegypt. I, 4 p. 81 ff.). Bei den Griechen und Römern war die Schlange die stetige Begleiterin oder Repräsentantin der Heilgötter und das eigentlichste Symbol der Heilkunde (vgl. Panofka, Asklepios und die Asklepiaden, in d. Abhandl. der Berliner Akad. aus dem J. 1845, philol. und hist. Abhandl. S. 271 ff. — C. A. Böttiger, die heilbringenden Götter, — in s. Kleinen Schriften, gesamm. v. J. Sillig I, 93 ff.), — und es unterliegt keinem Zweifel, dass dieser Cultus aus dem Orient herübergekommen ist.

Woher nun, fragen wir, dieser auffallende Dualismus in der antiken Auffassung der Schlange? woher dieser sonderbare Gegensatz, dass ein Thier, welches in der Wirklichkeit nur Tod und Verderben verbreitet und daher mit Recht ein Gegenstand des Grauens und Entsetzens ist, dennoch so allgemein in der religiös-symbolischen Anschauung zum Repräsentanten der Heilkraft geworden ist? Die ältere Theologie antwortete entweder: Das ist eben die List und der Trug des Teufels, sein Sieg und Triumph im Heidenthum, dass es ihm gelungen ist, selbst das angeborene Grauen des Menschen vor diesem seinem Abbilde und Organe zu überwinden, und in ihm sich selbst Verehrung und Anbetung zuzuwenden; — oder aber sie leitet die heidnische Anschauung aus der *σατορνία* des Heidenthums ab, der zufolge die heidnische Mythologie überhaupt nur lügenhafte Verdrehung und Verzerrung der biblischen Geschichte mit phantastischer Bereicherung und Ausschmückung derselben ist, und namentlich in unserm Falle Asklepios mit der Schlange nur eine heidnisch-mythologische Verzerrung Moseh's und der von ihm errichteten ehernen Schlange ist (so namentlich Huetius, Demonstr. evang. Pro-

pos. IV C. 7 § 6). Man wird nicht erwarten, dass wir uns auf eine Widerlegung dieser Ansichten einlassen. — Anderweitige Erklärungsversuche (vgl. K. Sprengel, Gesch. d. Medicin. Dritte Aufl. I, 190 ff.) übergehen wir.

Gewöhnlich nimmt man an, dass die Verehrung der Schlange als Repräsentanten der Heilkraft von giftlosen, unschädlichen Schlangen ihren Ausgangspunct genommen habe. Uns erscheint dies sehr unwahrscheinlich. Es unterliegt keinem Zweifel, dass die Verehrung der Schlange von Aegypten ausgegangen ist; und hier knüpfte sie wahrscheinlich an die magische Kunst der Schlangenbeschwörung an, welche den Kern der ägyptischen Magie bildete. Dass diese aber ihren Ruf und ihre Geltung der Bändigung giftiger Schlangen verdankte, möchte kaum zu bezweifeln sein. Auch wird sich auf diesem Wege schwerlich eine Vermittelung mit der Idee der Heilkraft gewinnen lassen; während bei der giftigen Schlange eine solche ziemlich nahe zu liegen scheint. Wir möchten nämlich die Lösung des Problems in der sich schon der ältesten Heilkunde aufdrängenden Erfahrung suchen, dass die erfolgreichsten Heilkräfte der Natur gerade in den Giften liegen, — dass also Krankheit durch das, was sonst Krankheit bewirkt, Gift durch Gift, geheilt und überwunden wird. Einen bedeutsamen Fingerzeig giebt uns dabei das griechische Wort *qáquaxov*, welches ebensowohl Gift als Arznei, ebensowohl Heilmittel als Zaubermittel bedeutet. Wir sehen daraus einerseits, dass Magie und Medicin aus einem und demselben Boden erwachsen sein, und andererseits dass die älteste Arzneikunde vorzugsweise ihre Heilmittel den Giften entlehnt haben müsse. Die Correlation von Gift und Arznei liegt ja auch unserer heutigen Arzneikunde nicht fern. Das Gift wirkt meist nicht dadurch tödtend, dass es die Lebensfunctionen hemmt, sondern vielmehr dadurch, dass es sie steigert, — aber in so übermässiger Weise steigert, dass der Organismus einer solchen Steigerung nicht gewachsen ist, sondern ihr unterliegt, durch sie aufgerieben und zerstört wird. Gelingt es aber der Arzneikunde, des Giftes durch Erkenntniss seines Wesens und seiner Wirkung so wie seines Verhältnisses zum Organismus in dem Maasse Herr zu werden, dass es mit Sicherheit des Erfolges nur da in Anwendung gebracht wird, wo — und nur in so weit als es die Lebensfunctionen bloss in dem Maasse steigert, wie der jedesmalige Zustand des Organismus es ertragen kann und dessen bedarf, so wird das todbringende Gift zur Arznei und zum Lebenselixir. Dem Kranken ist oft dieselbe Speise Gift, die dem Gesunden neue Kräfte des Lebens und der Gesundheit giebt. Der Begriff des Giftes ist also ein relativer. Würde unsre Gesundheit eine absolute sein, so gäbe es keine Gifte mehr; vielmehr würde dann, was wir jetzt Gift nennen, wahrscheinlich sich als das höchste und kräftigste Fördungs- und Kräftigungsmittel des Lebens darstellen.

Doch kehren wir zur Schlange zurück. Sie ist gewissermaassen das personifizierte Gift, — und weil das Gift in der Hand des kundigen Arztes, der es zu beherrschen versteht, Arznei ist, so eignet sich die Schlange zum Symbole der Heilkraft, zum Attribute der Heilgötter, — und dies um so mehr, weil durch die Schlangenbeschwörung es der Magie, die ursprünglich mit der Heilkunde zusammenfiel, gelungen ist, auch die giftigsten Schlangen zu bändigen, zu beherrschen, und dem Willen des Magiers dienstbar zu machen.

Auf solche Weise möchten wir uns die räthselhafte Doppelstellung des Alterthums zur Schlange erklären und zurechtlegen. Doch sei dem, wie ihm wolle; es ist unbestreitbares Factum, dass die Schlange im ganzen Alterthum Symbol der Heilkraft ist. Und als solches ist, behaupten wir, auch das eherne Schlangenbild, das in der Wüste errichtet wurde, zu deuten.

Zweierlei scheint mit dieser Auffassung unverträglich zu sein: 1) dass sonst in der Bibel die Schlange nicht als Symbol des Heils und der Heilung, sondern vielmehr als Symbol des Bösen und des Unheils, als Organ und Repräsentant des Teufels auftritt, — und 2) dass Moseh durch die Errichtung der Schlange als eines Symbols der göttlichen Heilkraft mit dem dekalogischen Gebote Exod. 20, 4 in Widerspruch getreten sein würde.

Menken, Kern, Sack halten es aus dem angegebenen Grunde für unmöglich, in der erhöhten Schlange Heilbringendes abgebildet zu sehen. „Diese Meinung, sagt Sack, erscheint unhaltbar, wenn man sich erinnert, dass die Schlange in der Bibel und fast in der ganzen religiösen Welt (!) ein Bild Satan's ist. Und dies muss sie umsomehr auch in diesem Symbole, da das Natürlich-Verderbende in der Hand Gottes noch so eben in der Gestalt von Schlangen aufgetreten war. Heisst es nun, die von Mose auf Gottes Befehl erhöhte Schlange solle angesehen werden, natürlich mit gläubigem Vertrauen auf Jehovah, der unter dieser Bedingung retten wollte, so kann die Schlange hier nicht aufhören, Bild des Bösen zu sein, sondern die Anheftung (?) der Schlange muss gerade Bild ihrer Ueberwindung, Bändigung, Kreuzigung sein. Die eherne Schlange repräsentirte die verderbenden Schlangen, sammt Sünde und Satan, in deren Gefolge sie unter Zulassung Jehovah's gekommen waren. Ihre Anheftung, war sie mit Durchbohrung des Kopfes verbunden oder nicht, gewährte das Bild der Ueberwindung, und dass Jehovah der Ueberwinder sei oder sein wolle, lag in der Verheissung.“ —

Zunächst muss ich es entschieden bestreiten, dass die eherne Schlange in Beziehung zu stellen sei zur Schlange des Paradises (Gen. 3); sie steht vielmehr nur in Beziehung zur gegenwärtigen Schlangenplage. Es liegt hier nicht die mindeste Berechtigung vor, die Schlange oder den Schlangensamen aus Gen. 3, 15 herbeizuziehen. Man ist hier ebenso sehr, d. h. ebenso wenig befugt, an den Teufel zu denken, als bei dem Feuer, das die äussersten Lager zu Tabeerah verzehrte (§ 70), an das höllische Feuer. — Allerdings finden wir im A. T. kein weiteres Zeugniß für die Meinung, dass auch den Israeliten die Schlange Symbol der Heilung gewesen sei, aber wir finden auch im ganzen alten Test. kein weites Zeugniß, dass sie ihnen als Symbol des Teufels gegolten habe. Als eine historische Ueberlieferung aus der Urzeit des Menschengeschlechtes hatte sich die Sage von der Verführung des Urmenschen erhalten, treu und unverfälscht, aber auch unergründet und unverstanden; die Schlange des Paradises war gleichsam eine Hieroglyphe am Portal der heiligen Geschichte, an der Jahrtausende lang der sinnende Menscheng Geist zu deuten hatte, und die er selbst zur Stunde noch lange nicht vollständig und sicher ausgedeutet hat. Wie wenig namentlich im alten Test. dies Mysterium iniquitatis ergründet und verstanden war, zeigt deutlich genug die dürftige, elementare Gestalt seiner Satanologie, zu deren weitem und festern Ausbildung erst in der nachexilischen Zeit bedeutende Schritte geschehen, — das zeigt sich ferner darin, dass im ganzen A. T. nirgends eine sichere Anspielung oder Bezugnahme auf die Verführung des Urmenschen durch die Schlange sich findet, — das erste Beispiel der Art findet sich in dem apokryphischen Buch d. Weish. (K. 2, 24). Wie gering mag also vollends das Verständniß jenes Geheimnisses der Bosheit bei dem Israel der Wüste gewesen sein, auch wenn es, woran noch sehr zu zweifeln erlaubt ist, ihm allgemein bekannt und stets präsent war! Ungleich präsenter und lebendiger bewusst war ihm jedenfalls die ägyptische Anschauung von der Schlange als einem Symbol der Heilung. Wurde ihm nun ein Schlangenbild als *σύμβολον σωτηρίας* hingestellt mit der Verheissung, wer es anblicke, solle genesen, so konnte es darin nichts Anderes sehen, als ein Symbol der Heilkraft, um deren Vergegenwärtigung und Aneignung es sich hier handelte. Der Ge-

danke, der den Hinblickenden beim Anblicke erfüllte, konnte kein anderer sein, als: Gift dem Gifte, Tod dem Tode durch die Gnade Jehovah's, der gesagt hatte Ex. 15, 26: „Ich bin Jehovah, dein Arzt“, — oder wie es bei Hosea 13, 14 heisst: „Tod, ich will dir ein Gift, Hölle, ich will dir eine Pestilenz sein.“ Dass solche Antithesen dem Geiste der Gesetzgebung nicht fremd waren, zeigt Name und Institut des Sündopfers. Es heisst חַטָּאת d. i. Sünde, weil es zur Sünde gemacht ist; — also Sünde gegen Sünde, gemachte Sünde gegen wirkliche Sünde, wie dort ein Schlangenbild gegen die lebendigen Schlangen; — Sünde wird durch Sünde getilgt, wie dort die Schlange unkräftig gemacht wird durch die Schlange.

Das zweite Bedenken gegen unsre Auffassung ist dem Dekalog entnommen. Würde nicht Moseh, sagt man, wenn er ein Bild der göttlichen Heilkraft aufgerichtet hätte, desselben Frevels sich schuldig gemacht haben, den er an Aharon und den Israeliten einst so ernst gerügt, so nachsichtslos bestraft hatte (§ 50)? Konnte Moseh so bald des Gebotes vergessen, das unter den Donnern des Sinai verkündet worden war: „Du sollst dir kein Bildniss noch Gleichniss machen“? — ja würde nicht dadurch Jehovah mit sich selbst in Widerspruch gesetzt werden, wenn man ihn heute gebieten lässt, was er gestern verboten hat?

Fasst man das dekalogische Gebot so engherzig, wie es in dieser Argumentation gefasst ist, so würden die mancherlei symbolischen Gebilde in und an der Stiftshütte unter dieselbe Verdamnmis fallen; ja es würde die Errichtung des Schlangenbildes an sich, gleichviel welche Deutung und Beziehung man ihm giebt, verwerflich erscheinen. Das dekalogische Gebot selbst ist aber auch ganz anders angethan. Zunächst ist gewiss 1) darauf Gewicht zu legen, dass es heisst: „**Du** sollst dir kein Bildniss noch Gleichniss machen.“ Es ist damit nicht ausgeschlossen, dass Jehovah nicht selbst ein Bildniss und Gleichniss für Israel anordnen und aufstellen lassen könne. Er hat es vielmehr thatsächlich gethan: in der Wolken- und Feuersäule, im Engel des Herrn hat er eine reale Temunah von sich aufgestellt, in der Stiftshütte so wie in deren Geräthen und Gebilden hat er symbolische Temunot göttlicher Gedanken und Dinge angeordnet. Aber hier hat eben Er selbst es gethan. Den Israeliten dagegen hat er verboten, nach eigenem Gutdünken sich Bilder und Symbole Gottes oder göttlicher Dinge zu machen, weil dies Gutdünken ein fleischliches, heidnisches, irreführendes war. Aber auch die von Jehovah bereits legitimirten Bilder und Gleichnisse (z. B. die Geräte und Gebilde der Stiftshütte) soll Israel sich nicht machen, denn nur an einer Stätte will Jehovah seinen Namen wohnen und sich dienen lassen, und aller Privat- und Winkelcultus ist ihm, weil unvermeidlich in Götzendienst ausartend, ein Gräuel. Dieser Forderung des Gebotes widerspricht also die Errichtung der ehernen Schlange nicht, denn Jehovah selbst hat sie angeordnet und befohlen. — 2) Die Uebersetzung „Bild und Gleichniss“ deckt sich nicht mit den hebräischen Worten. פֶּסֶל bezeichnet einen Götzen oder ein Götzenbild (§ 47, 3, g.), darauf ist es zunächst bei dem Verbote abgesehen. תְּמוּנָה ist eine Gestalt, in der Gott oder Göttliches auftritt, oder vorstellig gemacht wird (§ 52, 1). Die Temunah wird zum Pesel, wenn sie etwas Selbsterdachtes oder ein Symbol ist, dem eine Verehrung gezollt wird, die allein dem persönlichen Gotte selbst zukommt, und darum ist die Temunah neben und mit dem Pesel verboten. Die ehernen Schlange war ein von Gott verordnetes Symbol, und als solches steht sie ausserhalb dieses dekalogischen Verbotes. Wird aber die ehernen Schlange zu etwas Anderm gebraucht, als wozu Jehovah sie gegeben hat, wird auf sie (wie später wirklich geschah 2 Kön. 18, 4) eine Verehrung übertragen, die allein dem persönlichen, geistigen Gotte gebührt, so ist sie

dadurch zum Pesel geworden, und unter den Bann unsres Verbotes gefallen. — 3) Das letzte und eigentliche Absehen des Verbotes ist in den Worten ausgesprochen: „Bete sie nicht an und diene ihnen nicht.“ An und für sich ist das Machen eines Bildes oder Symbols von Gott oder Göttlichem nichts Unrechtes, falls das Bild sonst gotteswürdig und gottgemäss ist; zur Sünde wird es erst durch die Intention, es als Gegenstand göttlicher Verehrung hinzustellen. Die Gültigkeit dieses Satzes findet aber im alten Bunde aus pädaischen und prophylaktischen Rücksichten keine Anwendung. Abbildungen der Person Gottes, auch wenn sie an sich würdig und angemessen wären, sollen im alten Bunde in keinem Falle zugelassen werden, weil das Kleinod des israelitischen Gottesbewusstseins, der Begriff des geistigen, heiligen, transcendenten Gottes dadurch bedroht und gefährdet wäre: — Symbole göttlicher Gedanken, Eigenschaften und Wirkungen sind dagegen geduldet, aber nur in dem Maasse und in der Weise, wie Jehovah selbst sie angeordnet hat, sei es für den stehenden, regelmässigen Gottesdienst in der Stiftshütte, sei es — wie bei der ehernen Schlange — in ausserordentlichen Fällen und daher nur zu vorübergehenden Zwecken auch ausserhalb der Stiftshütte. Jede andre Anwendung von Symbolen göttlicher Dinge ist aber verboten, weil sie bei der so mächtigen und gefährlichen Neigung des Volkes zum Natur- und Götzendienst der Missdeutung und dem Missbrauch unvermeidlich ausgesetzt wären.

So zeigt sich, dass das dekalogische Bilderverbot durch die von Jehovah selbst angeordnete Aufrichtung der ehernen Schlange als Symbol der von Jehovah ausgehenden Heilkraft nicht beeinträchtigt und verletzt ist. — Aharon's goldenes Kalb ist aber nach allen Seiten hin ganz incomparabel, denn dadurch wurden alle drei oben erläuterte Momente des dekalogischen Bilderverbotes zugleich und insgesamt verletzt, während die Errichtung der ehernen Schlange sie unberührt liess. Denn erstens hatte nicht Jehovah, sondern Aharon nach des Volkes Gelüsten das Stierbild errichtet; zweitens war das goldene Kalb ein Pesel im eigentlichsten Sinne, eine Abbildung der Person Gottes und zwar nach durch und durch heidnischen Gedanken; und drittens war es mit der Intention und zu dem Zwecke gemacht, um es anzubeten und ihm zu dienen.

Ein Zeugniß davon, wie der fromme und einsichtige Israelit im alten Bunde sich die Geschichte der ehernen Schlange deutete und zurechtlegte, haben wir in Sap. 16, 5—8. Der Verfasser dieses Buches findet in dem aufgerichteten Schlangenbilde ein *σύμβολον σωτηρίας*; er ist überzeugt, dass der Hinblickende nicht geheilt wurde *διὰ τὸ θεωρούμενον*, ἀλλὰ διὰ θεὸν τῶν πάντων σωτῆρα, und findet darin eine thatsächliche Bewährung des Glaubens, *ὅτι θεὸς ἐστὶ ὑψόμενος ἐκ παντὸς κακοῦ*.

Wir haben schliesslich noch auf die typische Bedeutung unsrer Geschichte einzugehen. Wir erkennen eine solche an und zwar nicht bloss für den neutestamentlichen, sondern auch schon für den alttestamentlichen Standpunct. Zwar dessen können wir uns nimmer überreden, dass Mosch und das Israel seiner oder späterer Zeit aus der Aufstellung der ehernen Schlange habe erkennen können oder sollen, wie hier die Schlange symbolisch zum Heil Israels erhöht worden, so werde dereinst der Messias real zum Heil der ganzen Welt erhöht werden. Eine typische Tendenz und Absicht der göttlichen Anordnung finden wir aber darin, dass durch sie dem gläubigen Israeliten Gelegenheit gegeben war, sich mit dem Gedanken zu befreunden, wie ein Bild dessen, das für den natürlichen Menschen Gegenstand des Abscheu's ist, in der Hand Gottes für den geistlichen, glaubenden Menschen ein *σύμβολον σωτηρίας* werden könne, — damit, wenn dereinst der Mann des Fluches, der als Missethäter am Kreuz hing, ihm als der Erlöser von allem Fluche, als der Heiland aller Welt gepredigt und vorgestellt werde, er sich daran nicht ärgere, —

also um beim geistlich gesinnten Israel dem vorzubeugen, was beim fleischlich gesinnten Israel trotz dem eintrat (1 Kor. 1, 23: *Κηρύσσομεν Χριστὸν ἐσταυρωμένον, Ἰουδαίοις σκάνδαλον*).

Wenn nun Christus zu jenem Meister in Israel sagte (Joh. 3, 14. 15): *Καθὼς Μωϋσῆς ὕψωσε τὸν ὄφιν ἐν τῷ ἐρήμῳ, οὕτως ὑψωθήναι δεῖ τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου, ἵνα πᾶς ὁ πιστεύων εἰς αὐτὸν μὴ ἀπόληται, ἀλλ' ἔζη ζῶν ἀιώνιον*, — so werden wir bei Nikodemus zunächst kein weiteres und tieferes Verständniss des angezogenen Vorbildes voraussetzen dürfen, als der Verfasser des Buches der Weisheit l. c. ausgesprochen hat. Er kann also bei dem Worte Christi zunächst nichts Anderes sich gedacht haben als: Wie die Schlange in der Wüste in *conspectu omnium* hingestellt worden sei als ein *σύμβολον σωτηρίας* für den Glauben der Väter seines Volkes, so werde auch Jesus vor aller Welt Augen hingestellt werden als Messias, als Heiland und Erlöser Aller, die an ihn glauben. Aber wie es den Jüngern Jesu mit so vielen seiner Worte ging, dass ihnen nach seinem Leiden, Sterben und Auferstehen erst das rechte, volle Licht darüber aufging, so wird es auch bei Nikodemus gewesen sein. Als er Christum später am Kreuze hängen sah, ein Bild des Fluches und der Missethat und als vollends die Himmelfahrt Christi ihn belehrte, dass die Erhöhung am Kreuze Bedingung und Vorstufe der Erhöhung auf den Thron der Herrlichkeit sei, — da werden sich seinem sinnenden Geiste noch andere und tiefere Beziehungen jenes Wortes Christi erschlossen haben.

Freilich alle diejenigen Ausleger, welche in der ehernen Schlange eine Repräsentation der unschädlich zu machenden Schlangenplage oder gar ein Bild des zu überwindenden Satans sehen, werden gegen eine Parallele zwischen Christo und der ehernen Schlange protestiren müssen, denn dass ein Bild Satans nicht ein Vorbild Christi sein könne, versteht sich von selbst. Sie suchen daher den Vergleich, zu dem das Wort Christi auffordert, nicht in dem *ὄφιν*, sondern lediglich in dem *ὑψωθῆναι*, insofern dies bei der Schlange (dem Bilde Satans) ebenso wie bei Christo ein schmerzvolles, leidendes, unterliegendes sei. Es würde dann in dem *ὑψωθῆναι*, auf die beiden gegensätzlichen Subjecte angewandt, dieselbe Amphibolie liegen, wie in dem *הָיָה* Gen. 3, 15, — und wie in dem *יֵשׁוּעַ פְּרָעָה אֶת־רַשָּׁעִים* Gen. 40, 13 und Vs. 19. Auch ist es vollkommen richtig, dass das *καθὼς* und *οὕτως* grammatisch und sprachlich nur auf das *ὑψωθῆναι* geht. Aber dass die Mitbeziehung des Vergleiches auf den *ὄφιν* dadurch ausgeschlossen sei, wird Niemand behaupten können und die Annahme einer Amphibolie des Sinnes in *ὑψωθῆναι* ist durch das Folgende ausgeschlossen, indem hier Zweck und Absicht des beiderseitigen Erhöhens, so wie Einfluss und Wirkung des hier und dort Erhöhten unter denselben Gesichtspunct des Heilbringens gestellt sind. — Dr. v. Hofmann (l. c. 143) entgegnet zweierlei: „Zwischen dem Menschensohne und der ehernen Schlange einen Vergleich zu ziehen, geht schon deshalb nicht an, weil jener die Gleiche derer hat, welchen geholfen werden soll, diese dagegen die Gleiche derer, welche das Uebel angerichtet haben, — und weil jener leidensfähig ist, nämlich in gleichem Leben mit denen, welchen er helfen will, diese dagegen leidensunfähig, nämlich ohne alles Leben.“ Letzteres ist in auffallender Weise fehlgegriffen: Die Geltung der ehernen Schlange ist doch jedenfalls eine symbolische, sowohl als Gegenbild der gegenwärtigen giftigen Schlangen, wie als Vorbild des zukünftigen, am Kreuze erhöhten Menschensohnes. Es liegt aber im Begriff und Wesen eines Symbols, dass es ein lebloses Ding ist. Ersteres dagegen scheint allerdings schlagend zu sein. Aber auch dies ist nur Schein. Es kommt darauf an, worin die Gleiche gesucht wird, oder gesucht werden muss. Die Gleiche zwischen der ehernen Schlange und dem erhöhten Menschensohne ist die, dass beide

Vermittler des Heils sind, jene in symbolischer, dieser in realer Weise. Dem giftlosen Erze ist die Gestalt der giftigen Schlange, durch deren Biss die Israeliten dem Tode verfallen sind, gegeben worden, damit dem gläubig Hinblickenden dieser Biss unschädlich gemacht und der Tod, dem er bereits verfallen ist, beseitigt werde. Versetzen wir uns in die neutestamentliche Anschauung, so finden wir dies Alles, mutatis mutandis, am gekreuzigten Christus wieder. Am klarsten spricht sich diese Analogie in 2 Kor. 5, 21 aus: *Τὸν γὰρ μὴ γνώοντα ἁμαρτίαν ὑπὲρ ἡμῶν ἁμαρτίαν ἐποίησεν, ἵνα ἡμεῖς γνώμεθα δικαιοσύνη θεοῦ ἐν αὐτῷ*. Die Schlange, die uns mit giftigem Bisse zum Tode verwundet hat, ist die Sünde; und Christus der Sündlose ist für uns zur Sünde gemacht, damit wir durch den Glauben an ihn von Sünde und Tod erlöst würden. Die Gleiche, die der gekreuzigte Christus als solcher hat, ist also nicht eine Gleiche derer, welchen geholfen werden soll, sondern gerade so wie bei der ehernen Schlange eine Gleiche dessen, wodurch das Uebel angerichtet ist, nämlich der Sünde. Findet man diese Vergleichung gezwungen, unnatürlich, künstlich, so werfe man den ersten Stein auf den Apostel Paulus, dem wir sie entlehnt haben. Aber auch der Apostel Paulus hat sie nicht selbst erfunden, sondern sie aus dem alttestamentlichen, vorbildlichen Cultus herübergenommen, wo bekanntlich das Opfer, durch welches die aus der Gemeinschaft des Volkes Gottes ausschliessende Sünde getilgt werden sollte, geradezu Sünde, חַטָּאת, genannt wird. Das Opferthier wurde zur Sünde, indem es als Heilmittel der Sünde auf den Altar kam, geradeso wie Christus nach 2 Kor. 5, 21 zur Sünde gemacht war, als er am Kreuze zum Opfer für unsre Sünde sich darbrachte. — Zum Zeugnisse aber dessen, dass die Sünde nach biblischer Anschauung allerdings eine Gleiche hat mit einer Schlange, die über den Menschen mit tödtlichem Bisse herfällt, oder mit einem wilden Thiere, das auf ihn lauert, um ihn zu zerfleischen, berufen wir uns auf Gen. 4, 7.

§ 85. (Deut. 2, 1—8.) — Der auf Umziehung des Edomitergebietes berechnete Weg der Israeliten führte sie in die unmittelbare Nähe des Meerbusens, wo der Wady el-Ithm (Getum) einen bequemen Weg durch das Gebirge darbot und sie ungefährdet auf die Ostseite desselben geleitete. Furcht überfiel die bis dahin so trotzigten Edomiter, als sie nun Israel auf der Ostseite ihres Gebietes, die jedem feindlichen Angriff offen stand, sahen. Aber Israel darf das Brudervolk nicht antasten und hat auch keinen Anlass dazu, da die Edomiter ihm nun in zuvorkommender Weise begegnen (§ 82, 1). Sich nach Norden wendend ging der Zug Israels ohne Zweifel auf der noch jetzt üblichen Karawanenstrasse, „auf einem Rain, den die Westgrenze des wüsten Arabiens und die Ostgrenze des cultivirten Landes bildet, welches sich vom Lande Edom bis zu den Quellen des Jordan auf der Morgenseite des Ghor hinzieht.“

Dritter Abschnitt.

Israel in den Arbot Moab.

Geographische Orientirung.

§ 86. Das tiefe Felsenthal des Wady el-Ahsy (Ahsa), der in seinem untern Laufe den Namen el-Kurahy annimmt, scheidet das edomitische vom moabitischen Gebirgslande. Das Moabitergebiet, wie es zur Zeit Moseh's und auch in den spätern Zeiten des alten Testaments begrenzt war, erstreckt sich nach Norden hin bis zum Wady el-Modscheb, in dessen tiefem, fast senkrecht abgeschnittenem Felsenbette der Arnon dem todten Meere zufliesst. Das ganze Land führt jetzt nach der gegenwärtigen Hauptstadt desselben den Namen des Kerek (Kerak, Karak) vgl. § 5. Etwas südlich von dieser Stadt durchschneidet der Wady Kerek, der höchst wahrscheinlich mit dem biblischen Bache Sared (זָרַד) identisch ist¹⁾, die Moabitis und theilt sie in zwei nahezu gleich grosse Hälften. Vor und während der Römerherrschaft, überhaupt so lange sie sich eines gewissen Maasses von Cultur erfreute, war die Moabitis ein ausserordentlich fruchtbares Ländchen; jetzt freilich, nachdem es viele Jahrhunderte lang aller Cultur entbehrt hat, liegt es öde und wüste da. — Die alte Hauptstadt des Landes war Ar (עִיר s. v. als עִיר, die Stadt *αὐτ' ἑξ.*) oder Ar-Moab, am linken Ufer des Arnon. Von ihr ist als zweite Hauptstadt zu unterscheiden Rabba oder Rabbat-Moab, in der Mitte des Landes gelegen. Im Süden des Landes, auf einer felsigen Anhöhe nicht weit vom Nordufer des Wady Kerek, lag die feste Stadt Kir (קִיר d. i. Mauer, Festung) oder Kir-Moab, das jetzige Kerek²⁾.

1. In der Identification des **Baches Sared** mit dem Wady Kerek folgen wir K. v. Raumer. — Robinson (III, 107), Ewald und Ritter (XV, 689) sind dagegen der Meinung, dass der Sared mit dem W. el-Ahsy, der Grenzscheide zwischen Moabitis und Edomitis, identisch sei. Diese Ansicht stützt sich hauptsächlich darauf, dass nach Num. 21, 12, vgl. Deut. 2, 13. 14. 18 der Reisezug Israels zuerst beim Bache Sared das

Gebiet der Moabiter berührt habe. Das ist aber eine erweislich irrige Auffassung. Vielmehr sind ganz unzweifelhaft (nach Num. 21, 11 und Num. 33, 44) die Israeliten schon vorher, also bei einem jedenfalls südlicher liegenden Punkte an die Grenze des moabitischen Gebietes gelangt. Die hier genannte Station Ije-Abarim, die letzte vor dem Sared, wird nämlich in K. 33, 44 ausdrücklich als „die Grenze vom Lande Moab“ bezeichnet, und auch K. 21, 11 beschreibt sie als „in der Wüste, die östlich von Moab, gegen Aufgang der Sonne“ liegend. Ije-Abarim lag also eine ganze Marschroute südlicher als der Bach Sared, und müsste, wenn dieser der W. el-Ahsy wäre, im Gebirge Dschebal gesucht werden, was schon, von allem Andern abgesehen, wegen des Namens Abarim eine Unmöglichkeit ist (vgl. § 88, 2). — Der Wady el-Ahsy ist vielmehr, wie Gesenius zu Burckhardt II, 1067 wahrscheinlich gemacht hat, mit dem biblischen Weidenbach (Jes. 15, 7) identisch.

2. Aus einer barbarischen Gräcisirung des semitischen Namens **Ar** entstand der spätere Name Areopolis. Gesenius, Raumer, Robinson, Rabbi Schwarz u. A. identificiren nun das biblische Ar-Moab mit den heutigen Ruinen von Rabba oder Rabbat-Moab. In der Bibel kommt dieser Name nicht vor; aber schon bei Ptolemäus ist *Ραββυμουβα* als die alte Hauptstadt der Moabiter erwähnt (ebenso bei Stephanus Byz.), und in der christlichen Zeit wird dies Rabbat-Moab auch stehend Areopolis genannt. Da nun ausserdem Rabba (רַבָּא = magna, multa, i. e. metropolis, caput regni) dem Sinne nach dasselbe bedeutet wie Ar (אַר, d. i. die Stadt *אַר* זֶס.), so scheint obige Annahme wenigstens historisch und sprachlich hinlänglich gerechtfertigt; aber nicht ebenso geographisch, vielmehr ist das, was die Bibel über die Lage von Ar-Moab aussagt, völlig unverträglich mit der Lage der Ruinen von Rabbat-Moab. Es ist Hengstenberg's Verdienst, dies zuerst überzeugend nachgewiesen zu haben (Bileam S. 234 ff. vgl. auch K. Ritter XIV, 117 f.; XV, 1210 f., 1221 f.). Rabba liegt mitten im Lande, 6 Stunden südlich vom W. Modscheb und fast ebenso weit nördlich vom W. Kerek; Ar dagegen wird allenthalben in der Bibel als nördliche Grenzstadt Moabs und mitten im Thale des Arnon (W. Modscheb) liegend beschrieben (Num. 21, 15; 22, 36, Deut. 2, 36). Namentlich tritt bei der Bestimmung der nördlichen Grenze Moabs Ar öfter mit Aroër in Verbindung (Deut. 2, 36; Jos. 13, 9. 16), so dass Letzteres, welches auf der Höhe nahe dem rechten Ufer des Arnon lag, als inclusiver, Ersteres dagegen im Thale am linken Ufer des Arnon liegend als exclusiver Grenzort angegeben wird (s. Keil, Josua p. 248). Einen deutlichen Fingerzeig, an welchem Punkte des Arnonthales Ar zu suchen sei, giebt Num. 21, 15. Hier ist von der „Ergiessung der Bäche, die sich wendet nach der Wohnstätte von Ar“ die Rede. Diese Worte können nicht anders verstanden werden als von einem Orte, wo sich Nebenflüsse mit dem Hauptflusse (dem Arnon) vereinigen. Dies Datum führt uns, wie Burckhardt (II, 636) schon muthmaasste, und Hengstenberg (l. c. 235 f.) überzeugend dargethan hat, an die Stelle, wo der W. Ledschum, von N.O. kommend, seine in engem Felsbette mit sich führenden und durch mehrere ihm zuströmende Seitenbäche vermehrten Gewässer in den Arnon ergiesst. Burckhardt beschreibt diese Stelle so: „Bei dem Zusammenflusse des Ledschum und des Modscheb zeigte sich ein schöner Wiesengrund, in dessen Mitte ein Hügel mit einigen Ruinen steht“, die bei ihm Mehatet el-Hadsch heissen. Unweit dieser Ruinen fand er die Trümmer eines Kastells und eines Wasserbehälters. — Schwierigkeit macht es nun aber, dass der Name Areopolis, den Ar zur Römerzeit trug, in der spätern christlichen Zeit unzweifelhaft an Rabbat-Moab haftete. Aber bei der eben nachgewiesenen Unmöglichkeit, beide Städte als identisch anzusehen, sind wir unabweisbar zu der Annahme genöthigt, dass unter

irgend welchen uns nicht bekannten Umständen der Name Areopolis von der ältern, nördlichen Hauptstadt auf die jüngere, südliche übertragen worden sei. In Ermangelung sicherer und klarer Nachrichten benutzt K. Ritter (XV, 1214) die Angabe des Hieronymus ad Jes. 15: „Audivi quendam Areopoliten, sed et omnis civitas testis est, motu terrae magna in mea infantia, quando totius orbis littus transgressa sunt maria, eadem nocte muros urbis istius corruisse“ — zu der sinnreichen und annehmlichen Vermuthung, dass seit dieser Zerstörung der nördlichen Hauptstadt mit ihrem Range auch ihr (römischer) Name auf die südlichere Hauptstadt zweiten Ranges übergegangen sei. Dass übrigens Rabba nicht von vorn herein den Namen Areopolis getragen, sondern ihn erst in der spätern christlichen Zeit bekommen habe, sucht Ritter (XV, 1221 f.) noch überdem aus den Inschriften mehrerer alten Münzen, welche sich von Rabbat-Moab aus den Kaiserzeiten des 2. und 3. Jahrhunderts p. Chr. erhalten haben, zu erhärten. „Keine einzige dieser Münzen trägt nämlich den Namen Ar oder Areopolis, der also damals auf sie noch nicht übergegangen war. Sie tragen nur die Inschrift Bathmoba, Rabatmona oder meist die richtigere Rabathmoba . . . Wäre aber damals schon die Verwechselung mit der alten Kapitale Ar Moab im Gange gewesen, so würde sicher der griechische Name Areopolis dem barbarischen Rabathmoba auf den Geprägten vorgezogen worden sein.“

Ueber die Stadt Kerek, die jetzige Hauptstadt von Moabitis mit einem Kastell vgl. Ritter XV, 662 ff. An ihrer Identität mit dem alten Kir-Moab (Jes. 15, 7) kann nicht gezweifelt werden.

§ 87. Das Land jenseits des Arnon (vgl. Bd. I § 42) führt bis zum Fl. Jabbok, jetzt W. Zerka, den Namen el-Belka. Im alten Testament tritt es gewöhnlich unter dem Namen Land Gilead auf; in der Römerzeit heisst es Peräa. Durch den W. Hesban, der seine Gewässer in den Jordan (nicht weit von dessen Mündung ins todtte Meer) führt, wird das Belka seiner ganzen Breite nach durchschnitten und in zwei fast gleich grosse Hälften getheilt. Die südliche Hälfte zwischen W. Modscheb (Arnon) und W. Hesban ist wiederum in der Mitte vom W. Zerka Maein (Meon), der ins todtte Meer mündet, durchschnitten. Zur Zeit Moseh's wurde das Belka von den Amoritern bewohnt und beherrscht; vordem aber war es im Besitze der Moabiter und Ammoniter gewesen. Erstere waren nach Süden über den Arnon, Letztere mehr nach Osten hin zurückgedrängt worden (§ 89). So erklärt es sich, dass die breite Ebene am linken Ufer des Jordans noch fortwährend im Pentateuch als Arbot-Moab (עַרְבוֹת מוֹאָב) bezeichnet wird¹⁾. Diese Arbot Moab, genauer noch durch den Zusatz: „über dem Jordan Jericho gegenüber“ (מֵעֵבֶר לְיַרְדֵּן יְרִיחוֹ) beschrieben, waren die Hauptstation für das israelitische Heerlager während der letzten Zeit seines transjordanischen Aufenthaltes. Die Hauptstadt der amoritischen Herrschaft war Hesbon, die der ammonitischen Rabbat-Ammon²⁾. — Das Land nördlich vom Jabbok bis zum Berge Hermon heisst in der Bibel das Land Basan (בָּשָׁן), in späterer Zeit Hauran. Unterhalb des See's Tiberias mündet der Fl. Hieromax, jetzt

Scheriat el-Mandhur oder Yarmuk in den Jordan; sein enges tiefes Felsenbett durchfurcht das Hochland nach seiner ganzen Breite. Die alte Metropole von Basan und der Sitz der Amoriterherrschaft daselbst war Astarot; nächst ihr war Edrei die bedeutendste Stadt²⁾. — Vorherrschend trägt das ostjordanische Hochland den Charakter einer Hochebene, deren Gleichförmigkeit nicht allzuhäufig von hervorragenden Bergen unterbrochen ist. Mit seinen reichen Waldungen und seinem fetten Weidelande eignet es sich mehr zur Viehzucht als zum Getreidebau. — Nach Osten hin schliesst sich an das transjordanische Plateau eine Wüste an, die bis zum Euphrat reicht. Auf einem Rain, den die Westgrenze dieser Wüste und die Ostgrenze des cultivirten Landes bildet, läuft die Karawanenstrasse von den Häfen des aelanitischen Meerbusens nach Damaskus.

1. Die Niederungen (Arbot) Moab's, Israels letzte Lagerstätte im transjordanischen Lande, dürfen nicht, wie öfter geschehen, mit dem **Felde Moab's** (שָׂדֵה מוֹאָב) in Num. 21, 20 verwechselt oder identificirt werden. Auch hier hat Hengstenberg (Bileam S. 229 ff., 240 ff.) durch seine umsichtige und einleuchtende Erörterung der betreffenden Bibelstellen Klarheit hergestellt. Arbot-Moab heisst der Theil des Ghors, der sich längs des östlichen Jordanufers etwa vom Jabbok an bis zum todtten Meere erstreckt; ihm entsprechen auf der andern Seite des Jordans die Niederungen Jericho's (עֲרֵבוֹת יְרִיחוֹ vgl. Jos. 4, 13; 5, 10), daher denn auch öfter die Arbot Moab durch den Zusatz „Jericho gegenüber“ näher bezeichnet werden. Feld Moabs dagegen ist ohne Zweifel Benennung der ausgedehnten Hochebene des transjordanischen Landes, welche sich ziemlich gleichförmig vom südlichen Fusse des Gebirges Gilead bis zum Kerek hinzieht, und auch öfter die Ebene κατ' ἐξ. (הַמִּישֹׁר) genannt wird (Deut. 3, 10; Jos. 13, 9. 16. 21). Dies ergibt sich 1) daraus, dass nach Num. 21, 20 Israel in einem Thale des Feldes Moabs lagerte, ehe es in die Arbot Moab (Num. 22, 1) gelangte; 2) dass Bamot, oder vollständiger Bamot Baal d. i. die Höhen Baals (Num. 22, 41), welche (vgl. § 88, 1) zwischen Dibon und Bet-Baal-Meon lagen, nach Num. 21, 20 ebenfalls noch im Felde Moabs zu suchen sind; und endlich 3) daraus, dass die Städte Hesbon, Dibon, Med'bah etc. nach Deut. 3, 10; Jos. 13, 9. 16. 21) in der Ebene (הַמִּישֹׁר) lagen.

2. Die amoritische Hauptstadt Hesbon (הֶשְׁבֹּן, LXX: Ἑσβών), vordem den Moabitern gehörig (Num. 21, 26), lag am Wady Hesban auf einem Hügel, wo noch jetzt mächtige und ausgedehnte Ruinen mit dem Namen Hesban von ihrer ehemaligen Herrlichkeit Zeugniss ablegen. Vgl. Ritter XV, 1169 ff. — Unter den übrigen Städten des Amoritergebietes werden im Bereiche unserer Geschichte noch namhaft gemacht: **Med'bah** (מִדְבָּה), ungefähr 1½ Stunden südlich von Hesbon auf einem Hügel, der noch jetzt mit Ruinen bedeckt ist; bei Hieronymus heisst es Medaba, jetzt Madeba, vgl. Ritter XV, 1182; — **Dibon** (דִּבּוֹן), jetzt Dhiban, eine Stunde nordwärts vom Arnon; — **Aroer**, auf dem Felsrande des rechten Arnonufers (Deut. 2, 36), dessen Ruinen Burckhardt unter dem Namen Araayr aufgefunden hat. Eine ganze Reihe andrer Städte dieses Gebietes nennt Num. 32, 34 ff. — Die ammonitische Metropolis hiess **Rabba** (Rabbat-Ammon), später Philadelphia, jetzt Amman, an den beiden Ufern eines kleinen Flusses, Nahr Amman, der sich in den Jabbok ergiesst. Ueber die grossartigen Ruinen dieses Ortes, die indess meist der Römerzeit angehören, vgl.

Ritter XV, 1145 ff. — Die dermalige Residenz von Basan war Astarot-Karnaim (עֶשְׂתָרוֹת קַרְנַיִם) Deut. 1, 14. Nicht weit davon lag eine andre und wahrscheinlich noch ältere Hauptstadt Basan's, **Edrei** (אֶדְרַי), später Adraa, Adratum, jetzt Draa, an einem Nebenflusse des Scheriat-el-Mandhur, vgl. K. Ritter XV, 834 ff. — Nach dem Onomast. s. v. Astaroth lagen beide Orte 6 M. p. von einander entfernt. 1½ Stunden westlich von Adraa ist ein Hügel, Tel Aschterehe gefunden worden. Name und Entfernung stimmen mit Astarot überein. Am Fusse des Hügels sind alte Grundmauern und reiche Quellen.

§ 88. Das Hochland auf der Ostseite des todtten Meeres ist erst durch Seetzen und Burckhardt wieder einigermaassen bekannt geworden. Seitdem ist aber wenig für die Erweiterung und Befestigung der durch sie erlangten Kunde geschehen. Namentlich ist es zu bedauern, dass keiner der neuern Reisenden den Weg von Jericho nach Hesbon gemacht hat, da hier einige der für unsern Geschichtsabschnitt bedeutendsten Oertlichkeiten gesucht werden müssen, namentlich die drei Standorte des weissagenden Bileam (Bamot-Baal Num. 22, 41, das Feld der Wächter oben auf dem Pisgah Num. 23, 14, und der Berg Peor Num. 23, 28), so wie die Todesstätte Moseh's (der Berg Nebo, Deut. 32, 50; 34, 5)¹). — Schwierig ist auch die nähere Bestimmung des Gebirges Abarim. Da uns dieser Name schon im äussersten Süden des moabitischen Gebietes (Num. 21, 11; 33, 44) und dann wiederum viel weiter nördlich in der Nähe der Arbot-Moab (Num. 33, 47; Deut. 32, 48) entgegentritt und das Wort selbst (= Regiones ultiores) auf einen Küstenstrich hinzuweisen scheint, so werden wir schwerlich irren, wenn wir den Namen הֶרֶר oder הָרֵי הַעֲבָרִים als Bezeichnung des Moabitergebirges im weitern Sinne, d. h. des ganzen Gebirgslandes auf der Ostseite des todtten Meeres, fassen²).

1. Mit grosser Umsicht und Genauigkeit hat Hengstenberg (Bileam S. 238 ff.) die genannten Oertlichkeiten nach den biblischen Daten näher zu bestimmen gesucht. Seine sämtlichen Resultate hat auch K. Ritter (XV, 1185 ff.) adoptirt. — Seit Seetzen und Burckhardt glaubte man allgemein den **Berg Nebo** (נֶבֹּ) im Dschebel Attârus als dem höchsten Berg des Moabiterlandes wiedergefunden zu haben. Hengstenberg (l. c. S. 244 f.) hat aber die Unzulässigkeit dieser Annahme schlagend nachgewiesen. Der Dsch. Attârus erhebt sich am südlichen Ufer des W. Zerkä Maein, der Nebo aber muss bedeutend nördlicher gesucht werden. Nach Deut. 32, 49 und 34, 1 lag derselbe in der Nähe des israelitischen Hauptlagers (also der Arbot-Moab) und „im Angesichte Jericho's“, was unmöglich auf den Attârus angewandt werden kann. Auch der Name Attârus weist auf eine vom Nebo unterschiedene und von ihm noch ziemlich entfernte Localität hin. Ohne Zweifel ist dieser Name von der Stadt Atharot (אֶתְרוֹת Num. 32, 3. 34) hergenommen, die also an oder auf dem nach ihr genannten Berge gelegen haben muss. Dies Atharot wird aber in Num. 32, 3 durch sechs andre Ortsnamen vom Nebo getrennt, und nach Vs. 34 ist Atharot dem Stamme Gad, nach Vs. 38 dagegen Nebo dem Stamme Ruben zugetheilt worden. Beide Angaben nöthigen dazu, Atharot und

Nebo sich durch eine nicht ganz unbedeutende Entfernung getrennt zu denken. Die wahre Lage des Nebo hat Hengstenberg (S. 245 ff.) mit glücklichem Scharfsinn aus Num. 32, 3 und Num. 32, 34–38 annähernd, aber sicher bestimmt. An beiden Stellen steht Nebo mitten unter den Ortsnamen Hesbon, Elale, Sebam, Kirjathaim (= el Teym) und Beon oder Baal-Meon, welche sämmtlich sich im Umkreise einer d. Meile um Hesbon, das als die Hauptstadt die Reihe eröffnet, herumgruppieren (vgl. K. v. Raumer, Paläst. S. 229 ff.). In der Nähe dieser Hauptstadt wird also auch der Nebo gesucht werden müssen. Dies bestätigt sich durch die Angaben des Eusebius s. v. *Ἀβραεῖμ*, wo die Lage des Nebo (*Ναβαῦ*) also beschrieben ist: ἀντικρὺ Ἱερὺχὸς ὑπὲρ τὸν Ἰορδάνην, ἐπὶ κορυφῇ Φασγῷ (Pisgah) καὶ δείκνυται ἀνέναντον ἀπὸ Λιβιάδος (Livias) ἐπὶ Ἑσβεθὺν (Hesbon), τοῖς αὐτοῖς ὀνόμασι καλούμενον, πλησίον τοῦ Φόργωρ (Peor) ὄρους, οὕτω καὶ εἰς δεῦρο χρηματίζοντες, ἔνθα καὶ ἡ χώρα εἰς ἑνὶ νῦν ὀνομάζεται Φασγῷ. Vgl. Reiland Pal. 496 und die nähern Erörterungen bei Hengstenberg, der seine Untersuchung mit den Worten schliesst: „Es hat sich uns herausgestellt, dass der Nebo zwischen dem Jordan bei Jericho und Hesbon, etwa eine Stunde westlich von dieser Stadt zu suchen ist. Der genauern Bestimmung der Localität tritt der Umstand entgegen, dass kein neuerer Reisende den Weg von Jericho nach Hesbon gemacht hat. So viel steht aber fest, dass im Allgemeinen die bezeichnete Localität trefflich zu Demjenigen passt, was in der h. Schrift vom Nebo gesagt wird“ (Deut. 32, 49; 34, 1, wonach Moseh vom Gipfel des Nebo aus das ganze Land Kanaan überschaute). „Denn die Umgegend von Hesbon gewährt Fernsichten, wie kaum eine andre in dem von den Israeliten zur Zeit Mose's eingenommenen Gebiete. Die Stadt Hhuzbhan, sagt Buckingham (II, 106 f.), liegt an einem so beherrschenden Platze, dass die Aussicht von da sich wenigstens auf 30 Meilen weit nach allen Seiten hin erstreckt.“ Das todte Meer, das Ghor, Jerusalem, Betlehem etc. können von dort aus deutlich erkannt und überschaut werden.

Bamot-Baal in Num. 22, 41 ist offenbar mit der israelitischen Lagerstätte Bamot in Num. 21, 19. 20 identisch. Diese lag zwischen Nachaliel und dem „Thale im Felde (d. i. auf der Hochebene § 87, 1) Moabs, oben auf dem Pisgah, der emporragt über der Wüste“ (d. i. den Arbot Moab). Nachaliel ist (s. unten § 90, 2) der heutige Wady Ledschum, der bei Mehatet el Hadsch (§ 86, 2) in den W. Modscheh (Arnon) mündet. Bamot lag also nördlich oder vielmehr nordwestlich von diesem Punkte. Näher erkennen wir die Lage von Bamot aus Jos. 13, 17. Hier wird unter den Städten Rubens Bamot-Baal zwischen Dibon (dem heutigen Dhiban in der Nähe des Arnon) und Bet-Baal-Meon ($\frac{1}{2}$ d. Meile südlich von Hesbon) genannt. Ganz entsprechend wird auch noch in Jes. 15, 2 Bamot (denn dass *במות* hier nicht als Appellativum, sondern vielmehr als Nom. propr. des bekannten Ortes zu fassen ist, halten wir mit Hitzig, Hengstenberg u. A. für un- zweifelhaft) zwischen Dibon und Bajit (abgekürzter Name von Bet-Baal-Meon) genannt. Da nun ferner im Stationenkatalog Num. 33 Bamot ausgelassen, dagegen Dibon genannt wird (vgl. § 90, 2 d.), so meint Hengstenberg, es könne nicht zweifelhaft sein, dass Bamot nahe bei Dibon zu suchen sei. Nun liegt aber $\frac{1}{2}$ Stunde nördlich von Dibon, südlich vom W. el-Wahleh, ein Berg, auf dessen Gipfel Burckhardt (II, 632) eine sehr schöne Ebene fand. Diese Hochebene, meint Hengstenberg, habe alle Wahrscheinlichkeit für sich, mit den Bamot-Baal identisch zu sein. Mit diesem Resultate könnten wir uns wohl zufrieden geben, wenn nicht ein anderer Umstand es wieder sehr zweifelhaft machte. Nach Num. 22, 41 nämlich (vgl. § 93, 1) konnte man von den Bamot-Baal aus das ganze Lager Israels in den Arbot Moab bis an sein Ende überschauen. Das möchte aber von diesem Berge bei Dibon aus kaum möglich sein. Die Entfernung nach

Osten wie nach Süden hin scheint dazu viel zu gross zu sein, und die dazwischen liegenden Berge lassen schwerlich eine Aussicht in die Arbot Moab zu. Auch kann dieser Berg von Dibon, nach der Weise, wie Burckhardt nur ganz beiläufig seiner erwähnt, nicht von einer bedeutenden Höhe sein; von einer weiten Aussicht, die man von hier aus hätte, sagt er vollends nichts. Dagegen möchte die Vermuthung, dass die Höhe Baals mit dem Dschebel Attârus identisch sei, sehr viel für sich haben. Es ist wahrscheinlich der höchste Punct in der ganzen Gegend und gewährt eine weite Aussicht über das todte Meer und die Jordansau. Auch passt die Angabe, dass Bamot zwischen Dibon und Bet-Baal-Meon liege, sehr gut dazu, denn der Attârus liegt gerade in der Mitte zwischen beiden Orten, nur mit einer kleinen westlichen Abweichung von der geraden Linie, — ebenso die andre, dass Bamot eine mittlere Station zwischen Nachaiel und dem Felde Moabs auf dem Pisgah für den Zug Israels gebildet habe.

Das **Feld der Wächter** auf dem Gipfel des **Pisgah** (Num. 23, 14: שַׂדֵּה צִפִּים אֶל־רֹאשׁ הַפִּסְגָּה) entspricht (wir führen beistimmend Hengstenberg's Worte an) offenbar in der Hauptsache dem „Thale, welches im Felde Moabs liegt oben auf dem Pisgah und blickt in die Wüste“ (= Arbot Moab), welches in Num. 21, 20, — und ebenso dem Lagerplatze „in dem Gebirge Abarim vor dem Nebo“, welcher in Num. 33, 47 als die letzte Station der Israeliten vor den Arbot Moab genannt wird. Der Berg Nebo, der hier als ein Gipfel des Gebirges Abarim (s. unten Erl. 2) aufgeführt wird, liegt nach Deut. 34, 1 „oben auf dem Pisgah“. Wir haben nun oben bereits erkannt, dass der Nebo in der Umgegend der Stadt Hesbon zu suchen sei; — auf dem Hochlande in seiner Nähe, wenn nicht gar auf ihm selbst, ist auch das Feld der Wächter zu suchen.

Die Lage des **Berges Peor** (Num. 23, 27. 28) endlich giebt sich unzweideutig aus der hier geschilderten Situation kund. Zunächst wird von ihm (wie schon von der so eben besprochenen Oertlichkeit in Num. 21, 20) gesagt, dass er „über die Wüste (עַל־פְּנֵי הַיַּשְׁמֹיִן) schaue“. Dass unter der „Wüste“ an beiden Stellen nichts anders als die Arbot Moab, wo Israel lagerte, verstanden werden könne, wird durch K. 24, 1. 2 ausser Zweifel gesetzt, wonach Bileam vom Peor sein Angesicht richtete „nach der Wüste“ und daselbst „Israel gelagert sah nach seinen Stämmen“. Aber während Bileam vom Felde der Wächter aus nur „das Ende“ des Lagers Israels, nicht „sein Ganzes“ sehen konnte (Num. 23, 13), eben weil der vorstehende Berg Peor seinem Blicke einen grossen Theil des Lagers verdeckte, — kann er vom Berge Peor aus das ganze Lager überschauen, und bricht in die Worte aus: „Wie schön sind deine Zelte, o Jakob, deine Wohnungen, o Israel!“ — Somit wird der Peor ein Bergesgipfel in der unmittelbaren Nähe der Arbot Moab sein, während das Feld der Wächter auf dem Pisgah, so wie der Berg Nebo in grösserer Entfernung nach Osten, und die Bamot-Baal nach Südosten hin lagen. Zu diesem Resultate stimmen auch, wie Hengstenberg (S. 249) belegt hat, genau alle Angaben des Onomast. Eus.

2. Nach Num. 33, 47 liegt der Berg Nebo „im **Gebirge Abarim**“, nach Deut. 34, 1 dagegen „oben auf dem Berge Pisgah Jericho gegenüber“. Beide Aussagen lassen sich sehr leicht durch die Annahme vereinigen, dass der Nebo ein Gipfel des Pisgah, und dieser wiederum ein Theil des umfassendern Gebirges Abarim sei. Aber während diese Angaben uns an die geographische Breite von Jericho und den Arbot Moab weisen, lesen wir Num. 21, 10 ff., dass die Israeliten bereits südlich vom Flusse Sared, also am äussersten Süden des moabitischen Gebietes beim Gebirge Abarim (zu Ije-Abarim, d. h. Hügel von Abarim) lagerten, so dass also die ganze Länge des todt-

Meeres zwischen diesem und jenem Punkte des Abarim liegt. Vgl. auch Num. 33, 44—47, wo es heisst: Von Ijim (am Gebirge Abarim) brachen die Israeliten auf, und zogen nach Dibon, von da nach Almon, von da brachen sie wiederum auf und lagerten im Gebirge Abarim vor dem Nebo (d. h. auf der Morgenseite desselben). Sie kommen also vom Abarim, und nach zwei Stationen gelangen sie wieder zum Abarim. In eigenthümlicher aber sicherlich verfehelter Weise sucht K. v. Raumer diese Schwierigkeiten zu beseitigen. Er sagt (Paläst. S. 62 Anm. 166): „Sollte das Gebirge Abarim nicht einen Zug bilden, dessen südliches Ende die Israeliten zuerst berühren, dann ihn verlassen und nach zwei Stationen ihn wieder berühren? Diese Ansicht scheint nun durch eine Beobachtung Burckhardt's (S. 638) ganz bestätigt zu werden. Es zieht sich nämlich eine Kette niedriger Gebirge von der Südseite des Wady Kerek (= Sared § 86, 1) im Bogen zuerst ost- dann nordwärts. Diese Kette führt die Namen Orokaraye, Tarfuye, Gowythe; letztere dürften an den Quellen des Wady Wale mit dem Attârus in Verbindung stehen. Dieser Gebirgszug scheint nun ganz dem des Gebirges Abarim zu entsprechen. Die Israeliten berührten das südwestliche Ende desselben südlich vom Wady Kerek, verliessen ihn dann, indem sie über den Sared östlich bei Ar vorüber (Deut. 2, 18), dann über den Arnon gingen (Deut. 2, 24), so dass ihnen der Gebirgsbogen und das Land der Moabiter zur Linken blieb (Richt. 11, 18). Erst auf der Morgenseite des Nebo kamen sie wieder an denselben. Der Berg Nebo erscheint hier als der nördliche Endpunkt des Gebirgszuges Abarim.“ — Wir gestehen, diese Argumentation nicht zu begreifen. Dass die Israeliten das südwestliche Ende des fraglichen Gebirgszuges südlich vom Sared (Dschebel Orokaraye) auf ihrem Zuge, der das Moabiterland links (westlich) liegen liess, nicht berührt haben können, zeigt jeder Blick auf die Karte, und Raumer selbst verzeichnet auf seiner Karte die Reiselinie 5 geogr. Meilen ostwärts von jenem Punkte. Ebenso unbegreiflich ist es, wie der Reisezug das Nordende dieses Gebirgszuges berührt haben könne. Begreiflich wäre dies nur unter der Voraussetzung der Identität des Nebo und Attârus, die aber Raumer selbst längst aufgegeben hat. Denn dass jener Gebirgszug „an den Quellen des Wady Wale mit dem Attârus in Verbindung stehen dürfte“, ist allenfalls noch, wenn auch schwer begreiflich; aber unbedingt verwerflich ist die Annahme, dass dieser Gebirgsbogen sich bis zum Nebo, d. h. bis in die Gegend von Hesbon erstrecken solle; — das würde Seetzen und Burckhardt sicherlich nicht entgangen sein.

Wozu aber auch all diese gezwungenen Annahmen und Voraussetzungen? Warum sollte der Name „Gebirge Abarim“ nicht das ganze moabitische Hochland längs der ganzen Ostküste des toten Meeres vom W. Ahsy an bis in die Breite von Hesbon bezeichnen können? Gewiss ebenso wohl, wie der Name „Gebirge Seir“ das ganze doppelt so lange Hochland von Edom bezeichnen kann. — Jje-Abarim d. i. Hügel von Abarim sind wahrscheinlich irgend welche Vorberge an der südöstlichen Grenze des Kerek an jenem Rain zwischen dem cultivirten Lande und der Euphratsteppe, auf welchem die Karawanenstrasse hinläuft (§ 87).

Ethnographische Orientirung.

§ 89. Im Süden, Südosten und Osten hatten sich um das für Israel bestimmte Land, schon ehe es dasselbe einnahm, die ihm am nächsten verwandten Völker herum gelagert: Amalekiter (§ 41, 2), Edomiter (§ 83, 1), Moabiter ¹⁾, Ammoniter ²⁾ und Midianiter ³⁾.

Die hl. Schrift stellt die Niederlassungen der Völker überhaupt unter den Gesichtspunct einer besondern auf die Heilsgeschichte bezüglichen göttlichen Aufsicht und Bestimmung (Deut. 32, 8; Act. 17, 26) und mit besonderm Nachdruck wird es gerade bei den terachitischen Völkern hervorgehoben, dass Jehovah selbst ihnen ihr Land zur Besetzung angewiesen und verliehen habe (Deut. 2, 5. 9. 19). Israel sollte das Herz der Völker, und Kanaan der Heerd der Länder sein (Bd. I § 43. 44). Indem nun die göttliche Vorsehung, welche allen Geschlechtern der Erde zuvorzusehen hat, wie lange und wie weit sie wohnen sollen (Act. 17, 26), jene stammverwandten Völker sich um das Land herum lagern hiess, das Israel zur Wohnstätte bestimmt war, hatte sie dadurch die Bedingungen, Anlässe und Mittel zu einer geschichtlichen Gegenseitigkeit hingestellt, die für Beide gleich erspriesslich und für die Heilsgeschichte hochbedeutsam hätte werden können und — (wir glauben es hinzufügen zu dürfen) sollen. Denn während einerseits dieser Kranz es umgebender, nahe verwandter Völker für Israel eine Ring- und Schutzmauer hätte bilden können und sollen, hinter welcher Israel um so ungestörter der Verwirklichung seines Berufes leben konnte, — hätten andererseits auch diese Völker durch ihre vor Andern begünstigte Lage des in Israel reifenden Heils, mit welchem alle Völker der Erde gesegnet werden sollten, zuerst und zumeist theilhaftig werden können und sollen. Freilich gestaltete sich in der geschichtlichen Wirklichkeit das gegenseitige Verhältniss zwischen Israel und den umwohnenden Terachiten in ganz andrer und zwar entschieden feindseliger Weise; aber das war nicht die Schuld des Instituts, sondern der Völker, die es verkannten und missachteten, die seinen Verpflichtungen und Segnungen sich entzogen und widersetzten. — Schon seit Jahrhunderten, während Israel in Aegypten zum grossen Volke heranwuchs, hatten jene Völker sich in den ihnen bestimmten Wohnsitzen festgesetzt. Aber nicht lange vor der Rückkehr Israels in das Land der Pilgrimschaft seiner Väter, waren die Moabiter und Ammoniter, die sich bis zum Jabbok und zum Jordan ausgedehnt hatten, von den Amoritern⁴⁾ nach Osten und Süden hin zurückgedrängt, und in Gilead ein amoritisches Reich gegründet worden. Dadurch war es ermöglicht, dass auch das ostjordanische Land von den Israeliten in Besitz genommen werden konnte, ohne gegen stammverwandte Völker feindselig auftreten zu müssen.

1. Die **Moabiter** stammten von Moab, dem Sohne Loth's ab (vgl. Bd I, § 62). Schon von Loth wird berichtet, dass er nach der Katastrophe, durch welche das Siddimthal seinen Untergang fand, sich anfangs zu Zoar an der Ostküste des tothen Meeres niedergelassen, dann aber, auch dort sich nicht sicher meinend, in den Bergen des östlich angrenzenden Hochlandes eine Zuflucht gesucht und gefunden habe. Dies Hochland,

das jetzige Kerek, war damals von dem Riesengeschlechte der Emim bewohnt (vgl. Bd. I § 45, 1). Es gelang den Nachkommen Moabs, diese Ureinwohner des Landes zu verdrängen, oder doch nach Unterdrückung derselben sich als die Herrscher des Landes zu behaupten (Deut. 2, 10). Ja sie dehnten ihre Wohnung und Herrschaft nach Norden hin bis an den Jabbok aus, so dass sie alles Land auf der Ostseite des Meeres und des Jordans von der edomitischen Grenze (dem Wady el-Ahsy) bis zum Jabbok besaßen. Doch mag ihre Herrschaft jenseits des Arnons eine minder feste gewesen sein, wenigstens gelang es nicht lange vor dem Zuge der Israeliten durch dies Gebiet einem von Westen herübergekommenen Amoriterstamme unter dem Könige Sichon, ihnen alles Land zwischen Jabbok und Arnon abzunehmen (s. unten Erl. 4), so dass von jetzt an der Arnon ihre Nordgrenze bildete (Num. 21, 13. 26; Richt. 11, 18). Wie frisch die Erinnerung an die Wohnung der Moabiter jenseits des Arnons zur Zeit der Abfassung des Pentateuchs noch gewesen sein muss, ergiebt sich daraus, dass die Jordanebene so wie das Hochland noch immer nach ihnen genannt werden (Arbot Moab, S'deh Moab vgl. § 87, 1). — Der Nationalgott der Moabiter hiess Kamos (כִּמּוֹשׁ), weshalb sie selbst das „Volk des Kamos“ heissen (Num. 21, 29; Jerem. 48, 46). Ueber die Natur dieses Götzen, so wie über die Art des ihm gewidmeten Cultus erfahren wir weder aus dem alten Testamente, noch sonst irgendwo etwas Näheres oder Sicherer. Auch die Etymologie des Namens ist zweifelhaft. Hieronymus ad Jes. 15, 2 identificirt ihn mit dem priapischen Gotte Baal-Peor. Hyde (de rel. vett. Pers. c. 5) zieht das arabische خُمُوش = culex herbei, wonach man an eine Identität mit dem Baal-Sebub (Ζεὺς ἀνούριος) denken könnte. Movers (Phönizier I, 334 ff.) erkennt in Kamosch den semitischen Feuergott wieder, denselben, den die Ammoniter als Molech verehrten. Movers geht dabei auf die Etymologie von כִּמּוֹשׁ (= zertreten, verwüsten) zurück, und beruft sich auf Euseb. Onom. s. v. Ἀρηνά (ἡ καὶ Ἀρηνή), wonach der Götze der Bewohner von Areopolis Ariel (= Feuer Gottes) hiess. Für diese Auffassung scheint auch zu sprechen, einerseits, dass Kamos in Richt. 11, 24 als Ammonitergötze auftritt und andererseits, dass nach 2 Kön. 3, 27 der Moabiterkönig in einer Zeit grosser Bedrängniss seinem (freilich nicht genannten) Gotte Kinder zum Opfer bringt. — Daneben huldigten sie allerdings aber auch dem andern Pole des Naturdienstes, in der Verehrung des Baal-Peor durch geschlechtliche Orgien. Dafür spricht nicht nur der Name des Berges Peor in ihrem Lande (§ 88, 1), sondern auch sehr entschieden und ausdrücklich Num. 25, 1—3.

2. Der Ursprung der **Ammoniter** wird auf den zweiten Sohn Loth's, Ben-Ammi, zurückgeführt. Sie wohnten (mit den Moabitern, doch östlicher als sie) in dem Lande zwischen Arnon und Jabbok, aus welchem sie die Samsummim, die ebenfalls als Riesenvolk geschildert werden, vertrieben hatten (Deut. 2, 19 ff.). Die Gründung des Amoriterreiches im Ostjordanlande, durch welches die Moabiter genöthigt wurden, über den Arnon zurückzuweichen, drängte auch sie weiter nach Osten hin, wo ihre Hauptstadt Rabbat-Ammon lag (§ 87, 2). Wie vordem ihr Verhältniss zu den ostjordanischen Moabitern war, ob sie etwa unter den Moabitern daselbst wohnten, oder von ihnen durch irgend eine Landesgrenze geschieden waren, ist nicht klar. Nach dem Pentateuch scheint es, als ob alles Land, welches die Amoriter zwischen Jabbok und Arnon einnahmen, ausschliesslich den Moabitern gehört habe (vgl. auch Num. 21, 29). Dagegen berufen sich später Richt. 11, 12 die Ammoniter darauf, dass sie dies Land früher besessen hätten, und gründen darauf Rechtsansprüche an dasselbe. Uebrigens berührte der Zug der Israeliten das damalige (durch die Amoriter geschmälernte) Gebiet der Ammoniter nicht, und obenein

war jenen nach Deut. 2, 19 eine Beeinträchtigung der Ammoniter ebenso wie der Edomiter und Moabiter von Jehovah strenge untersagt.

3. In Betreff der **Midianiter** vgl. was bereits oben bei § 11, 6. 7 über die am aelanitischen Meerbusen wohnende Abzweigung derselben gesagt ist. Der Hauptstamm wohnte in den nördlichen Gegenden an der östlichen Grenze Moabs und der südlichen Grenze Ammons. Fünf midianitische Häuptlinge, die den Namen Könige führten, waren indess mit ihren Stämmen auf der moabitischen Hochebene (שֵׁרָה Jos. 13, 21, מִדְיָן Gen. 36, 35, vgl. § 87, 1) sesshaft. Dort waren sie schon früher von den Edomitern einmal besiegt worden (Gen. 36, 35) und als Sichon das Land zwischen Jabbok und Arnon eroberte, wurden sie demselben tributpflichtig, weshalb sie noch in Jos. 13, 21 als Vasallen Sichon's (כְּיָדֵי סִיחֹן) bezeichnet werden. Moseh führte, weil sie Israel zur Agötterei verlockt hatten, einen Rachekrieg gegen sie, zerstörte ihre Städte und tödtete ihre ganze Mannschaft (§ 95, 5). Der ostwärts wohnende Hauptstamm der Midianiter wurde von diesem Vertilgungskriege nicht berührt, und übte später in der Richterzeit sogar eine langwierige, furchtbar drangsalsvolle Gewaltherrschaft über Israel (Richt. 6—8). — Die Midianiter verehrten den Baal-Peor in einem mit geschlechtlichen Ausweifungen verbundenen Cultus (Num. 25, 17. 18).

4. Ueber die **Amoriter** vgl. Bd. I § 45, 1. Zur Zeit Moseh's finden wir zwei amoritische Reiche jenseits des Jordans. Das südlichere zwischen Jabbok und Arnon kennen wir schon aus dem Vorigen. Es war gegründet vom Könige Sichon (סִיחֹן) vgl. Num. 21, 26—30, der noch jetzt zu Hesbon residirte (Num. 21, 34; Jos. 13, 10). Das nördliche Reich, welches das Land Basan umfasste, wurde vom Könige Og (עֹג) beherrscht. Seine Residenz war Astarot (Deut. 1, 4; Jos. 13, 12). Das Gebiet Og's wird Deut. 31, 4 ausdrücklich als ein Amoriterreich bezeichnet. Nach Deut. 3, 11 und Jos. 13, 12 war Og selbst aber „allein noch übrig vom Reste der Refaim“, eines Riesenvolkes, das zu den Ureinwohnern Kanaans gehört hatte. Nach der Einwandlung der Amoriter gewannen diese aber bald das Uebergewicht über die frühern Bewohner. Um so bemerkenswerther war es, dass ein Nachkomme der Letztern jetzt als König der Amoriter anerkannt war. Og selbst, von einem Riesengeschlechte abstammend, war ein Mann von unmässiger Grösse. Sein eisernes Bette, das zu Rabbat-Ammon aufbewahrt wurde, war nach Deut. 3, 11 neun Ellen lang und vier Ellen breit.

Wir müssen diese Stelle, die von vielen Seiten angefochten worden ist, etwas näher beleuchten (vgl. Hengstenberg's treffliche Rechtfertigung derselben in d. Beitr. III, 243). Schon Spinoza und Peyrerius meinten, hier werde von Og's Bette wie von Dingen eines längst hingschwundenen hohen Alterthums geredet, und das Bette Og's könne den Israeliten erst zu Davids Zeiten bekannt geworden sein, nachdem derselbe Rabbat-Ammon eingenommen (2 Sam. 12, 30). Darauf eingehend haben denn auch mehrere Vertheidiger der Echtheit des Pentateuchs (Calmet, Dathe, Jahn, Rosenmüller) die Stelle für ein späteres Glossen erklärt. Dazu ist aber in der That kein Grund vorhanden. Denn die Bemerkung, dass man nicht begreifen könne, wie das Bette des besiegten Königs nicht in das Lager der Sieger (der Israeliten), sondern und zwar sogleich (denn Moseh starb bald nach der Besiegung Og's) in die Hauptstadt der Ammoniter gebracht worden sei, ist selbst eine unbegreifliche. Denn dass das Bette erst nach dem Tode seines Besitzers in die ammonitische Stadt gebracht worden sei, wird nicht gesagt, — und wenn es gesagt wäre, würde auch dann die Sache noch durch manche Möglichkeit vermittelt gedacht werden können. Am wahrscheinlichsten erscheint uns die Vermuthung, dass das Bette Og's schon zu Rabba sich befand, ehe die Israeliten in jene Gegend kamen, also

noch bei Lebzeiten Og's. Dass die terachitischen Völker dieser Gegenden mit den Amoritern in feindseliger Spannung lebten, lässt sich mit Gewissheit voraussetzen. Dann aber ist es auch gar nicht unwahrscheinlich, dass die Ammoniter in einem Kriege mit Og, oder auf einem Streifzuge nach Astarot, das berühmte Bette Og's als Beute mitgenommen und es als Siegestrophäe in ihrer Hauptstadt aufgestellt haben. — Indess gesteht auch Hengstenberg zu, dass „Bemerkungen wie diese von Moses erst später bei der schriftlichen Aufzeichnung seiner Rede hinzugefügt sein können, weshalb man passend, wie auch de Wette thut, den Vers in Klammern einschliesse.“ — Gegen die Behauptung eines mythischen Charakters in unserer Stelle bemerkt Hengstenberg: „Riesengeschlechter, aus denen Könige, finden sich noch bei manchen wilden Völkern, namentlich in Australien. Beispiele von eisernen Betten aus dem Alterthum giebt Calmet in Menge“ — und man hat nicht nöthig, mit Clericus anzunehmen, dass Og um der Wanzen willen sein Bette habe von Eisen machen lassen. — „Die angegebene Grösse des Bettes darf nicht befremden, denn die hebr. Elle beträgt nur $1\frac{1}{2}$ Fuss (vgl. Gesen. thes. s. v. אמר); das Bett ist immer grösser als der Mann, und in unserm Falle hat schon Clericus vermuthet, dass Og absichtlich über das nothwendige Maass hinausgegangen sei: ut posteritas ex lecti magnitudine de statura ejus, qui in eo cubare solitus erat, magnificentius sentiret. Man wird sehr häufig finden, dass sehr grosse Leute die Neigung haben, sich noch grösser erscheinen zu lassen, als sie wirklich sind.“ Einen ganz analogen Fall erzählt Diodor. Sic. (XVII, 95) von Alexander d. Gr., der, als er sich genöthigt sah auf seinem Zug nach Indien Halt zu machen, allerhand colossale Anstalten zurückliess, um „ein Lager von Heroen darzustellen, und den Landeseinwohnern sprechende Denkmale von riesigen Männern und deren übernatürlicher Leibeskraft zu hinterlassen.“ So befahl er unter Anderm, „in den Zelten für jeden Fussgänger zwei Lagerstätten je fünf Ellen lang, und für jeden Reiter überdiess noch zwei Krippen doppelt so gross als die gewöhnlichen etc. zu machen.“ Völlig bodenlos ist Lengerke's (I, 181) Meinung, man habe bei dem ungeheuren Bette Og's „gewiss an ein Todtenbette, einen Sarkophag, zu denken, wie noch neuere Reisende dergleichen Sarkophage von Basalt in jenen Gegenden voranden.“ Basalt (von welchem Plinius h. n. 36, 7 [?] sage: ferrei coloris atque duritie inde nomen ei dedit) werde Deut. a. a. O. vielleicht Eisen genannt.“ Darauf ist zu erwidern, dass Eisen eben Eisen und nicht Basalt ist und heisst, und dass die basaltenen Sarkophage, welche neuere Reisende in jenen Gegenden fanden, sämmtlich aus der $1\frac{1}{2}$ tausend Jahre spätern Römerzeit stammen.

Die Erobrung des Ostjordanlandes.

§ 90.' (Num. 21, 10—22, 1. vgl. Deut. 2. 3.) — Ungehindert durch die Edomiter hatte der Zug der Israeliten deren Ostgrenze durchzogen, und gelangte bei Jje-Abarim an die südöstliche Grenze der Moabiter. Da sie von den Moabitern schon früher, als sie von Kadesch aus (Richt. 11, 17 vgl. Num. 20, 14 ff.) die Erlaubniss zu friedlichem Durchzug erbaten, abschlägig beschieden worden waren, und Anwendung von Gewalt gegen die Moabiter ihnen untersagt war (Deut. 2, 9), so mussten sie auch deren Land östlich umgehen, und wie bisher die nach Damaskus führende Karawanenstrasse (§ 87) einhalten. Aber als sie den Arnon überschritten

hatten und nun an der Grenze des Amoriterreiches standen, hörte dieser Zwang auf ¹⁾). Da sie indess noch nichts davon wissen (Deut. 2, 29), dass ihnen auch das Ostjordanland zum Besitze bestimmt war, so versuchen sie zunächst, durch eine Botschaft an den Amoriterkönig Sichon sich die Erlaubniss zu einem friedlichen Wege durch sein Land bis zum Jordan zu erbitten. Aber Sichon verweigert ihnen nicht nur ihre Bitte, sondern zieht ihnen auch mit einem mächtigen Kriegsheere bis Jahaz entgegen, um sie von seinen Grenzen zurückzutreiben. Gegen den Amoriter hatte aber Israel keine von den Rücksichten zu beobachten, durch die seinem Vorgehen gegen Edomiter, Moabiter und Ammoniter Schranken gezogen waren. Es greift daher ebenfalls zu den Waffen, schlägt Sichon bei Jahaz aufs Haupt, erobert sein ganzes Land und verbannt oder vertreibt alle Einwohner desselben ²⁾). Da durch diesen siegreichen Feldzug der König Og von Basan auch sein Gebiet gefährdet sieht, rüstet auch er sich zum Streite. Ihn trifft aber dasselbe Schicksal. Bei Edrei kam es zu einer entscheidenden Schlacht, in welcher Og's Heer gänzlich vernichtet wird. Nachdem nun auch ganz Basan in Besitz genommen war, wurde das Hauptlager Israels in den Arbot Moab, im Angesichte des Jordans, Jericho gegenüber, von Bet-Hajeschimot bis Abel-Schithim, aufgeschlagen ²⁾). — Vgl. § 96, 2.

1. Ueber **Jje-Abarim**, die erste Station an der moabitischen Grenze, vgl. § 88, 2 und § 86, 1. Sie wird beschrieben als in der Wüste, die östlich von Moab gegen Aufgang der Sonne liegt. Von da gelangte der Zug zum Bache **Sared** (§ 86, 1). Die nächste Station liegt schon jenseits des **Arnon**, am rechten Ufer dieses Flusses (§ 86), der Moabs dermaliges Gebiet im Norden abschnitt. Ritter (XV, 1207) bemerkt hier: „Eine so wilde Naturform wie der Arnonspalt war wohl sicher in den Urzeiten dazu geeignet, eine feste Völkergrenze zu bilden, ehe noch die Kunst der Menschenhand daran dachte, sich auch durch die wildesten Felswege hindurch Wege zu bahnen, und über die stürzenden Wasser, statt den Furthen zu folgen, ihre Brücken zu schlagen . . . Zweifelhafter mag es sein, wie zu den mosaischen Zeiten das Volk Israel eine solche gewaltige natürliche und politische Grenze überwinden mochte. Keineswegs ist zu denken, dass ein ganzer Völkerzug sich mit Hab und Gut wie mit seinen Heerden den Gefahren und grössten Beschwerden des Uebergangs eines so fürchterlich wilden, tiefen Thales ohne Noth ausgesetzt haben werde, um in Feindesland einzudringen; weshalb auch schon K. v. Raumer (Zug d. Isr. S. 52 f.) darauf hinwies, dass der Zug des Volkes Israel weiter oberhalb, d. h. mehr ostwärts, etwa dieselbe Strasse der heutigen Pilgerkarawane gewandert sein werde, welche mehr auf der Plateauhöhe verweilend, die tiefen Schlünde des Arnon vermeidet, und nur die flachen Wady's der Wüstenlandschaft, welche dessen obren Lauf bilden, zu durchsetzen gehabt habe, obgleich auch diese nicht ohne alle Beschwerde sind.“

2. Der Ort, von wo aus Moseh Boten an den König Sichon sandte, wird Deut. 2, 26 **Kedemot** genannt. Er wird mit der Station „jenseits des Arnons“ (Num. 21, 13) identisch sein, womit auch sein Name übereinstimmt, der ihn als östlich an die Wüste

stossend bezeichnet. Auch führt uns Vs. 14 f., wo aus einem Siegeslied eine Strophe eingeschoben wird, darauf, dass hier die Stelle ist, wo der strengen Zeitfolge nach die kriegesischen Unternehmungen, von denen Vs. 24 ff. historische Kunde geben, eintreten. Die folgenden Stationen (Vs. 16. 19. 20) liegen auch erweislich schon im Gebiete Sichons. Es wird also in unserer Urkunde zuerst die Reihe der Stationen bis auf die letzte vor den Arbot Moab aufgezählt, und dann (Vs. 24 ff.) erst der ausführliche historische Bericht über die dahin gehörigen Ereignisse gegeben.

a. Das erwähnte Siegeslied wird als dem **Buche der Kriege Jehovah's** angehörig bezeichnet. Schon seit Spinoza hat die destructive Kritik diese Angabe für ihre Zwecke ausgebeutet, und die apologetische Kritik hat (z. B. bei Rosenmüller) zur Annahme eines Glossens ihre Zuflucht genommen. Vgl. gegen Beides Hengstenberg, Beitr. III, 223 ff. Ein Buch, behauptet man, worin die Kriege Jehovah's geschildert waren, sei in der Zeit Moseh's, wo die Kriege des Volkes Gottes eben erst begonnen hatten, undenkbar. Hengstenberg entgegnet: Besiegt waren, als Moseh dies schrieb, die Amalekiter, der König von Arad, der König Sichon, der König Og von Basan und die Midianiter (Num. 31). Aber der Begriff der Kriege Jehovah's ist nach pentateuchischem Sprachgebrauch viel weiter zu fassen (vgl. Ex. 12, 41. 51; 14, 14. 25; 15, 3; Num. 33, 1). Alle Zeichen und Wunder in Aegypten werden als ein Streiten Jehovah's gegen die Aegypter und ihre Götter angesehen; der Zug durch die Wüste ist ein Heereszug, bei dem Jehovah als Heerführer an der Spitze zieht; alle Erfolge, durch welche Jehovah seinem Heere den Weg zur Erobrung Kanaans bahnte, gehören dahin. „Wird der Begriff der Kriege Jehovah's so gefasst, so tritt an die Stelle des Mangels an Objecten für das Buch der Kriege Jehovah's die höchste Fülle. War aber so überreicher Stoff dazu vorhanden, so kann es auch keinem Zweifel unterworfen werden, dass derselbe benutzt und verarbeitet wurde. Der Sieg der Idee über die Wirklichkeit wird allenthalben Poesie hervorgerufen. Die schriftliche Aufzeichnung der poetischen Erzeugnisse und ihre Vereinigung in eine Sammlung steht in vollkommenem Einklange mit dem, was wir sonst über den Bildungszustand des Volkes und namentlich über den Gebrauch der Schrift bei ihnen wissen. So ging also der objectiven Darstellung im Pentateuch die subjective im Buche der Kriege des Herrn zur Seite. Wie beide sich zu einander verhielten, das können wir ausser aus unsern Citaten (denn auch Vs. 16—18 und Vs. 27—30 gehörten ohne Zweifel diesem Buche an) auch aus Ex. 15 im Verhältniss zu der vorhergehenden Geschichtserzählung ersehen.“ — Mehr Gewicht legt man noch auf ein zweites Argument: Es sei undenkbar, dass als Beleg der geographischen Notiz, welche der vorhergehende Vers enthält, schon ein damals eben verfasstes Buch angeführt werde. Allein dass dies auf einem Missverständniss beruht, hat Hengstenberg gezeigt: Das Citat hat durchaus nicht den Zweck, eine geographische Notiz zu beglaubigen. Dass der Zweck ein anderer, ergibt sich hinreichend aus der Analogie der beiden andern Poesien in Vs. 17 f. und Vs. 27 ff. Diese geben den Eindruck wieder, den die Führungen Jehovah's auf sein Volk hervorbrachten. So auch Vs. 14 f.: „Darum (weil Israel durch die Hülfe Jehovah's die Gegend am Arnon einnahm) heisst es im Buch der Kriege Jehovah's: Vaheb (nahm er ein) im Sturme und die Bäche des Arnon, und den Thalgrund der Bäche, der sich wendet nach der Wohnung von Ar und sich lehnet an die Grenze Moab's“ (vgl. § 86, 2). So übersetzt Hengstenberg und rechtfertigt die Uebersetzung folgendermaassen: Die Ergänzung „Jehovah nahm ein“ ist aus dem מְלֶחְמָה יְרָחָה zu nehmen; **Vaheb** als nom. pr. zu fassen, ist man schon durch die Form (mit dem im Hebr. fast ganz

ungewöhnlichen ַ zu Anfange) berechtigt, das פַּרְצֵפָּה = „im Sturme“ hat seine Analogie in Nah. 1, 3. „So gefasst ist die Stelle eine Stimme aus der Gemeinde, welche anerkennt, was Jehovah an ihr gethan. In seinem Geleite dringt sie von Ort zu Ort unaufhaltsam vorwärts. Was sich ihr entgegengestellt, wirft Er darnieder. Das Citat steht zu der Erzählung in gleichem Verhältniss, wie die Verse von Körner, die ein Geschichtschreiber der Freiheitskriege, der selbst an ihnen Theil genommen, etwa einflicht. Wer denkt daran, dass die arabischen Geschichtschreiber, wenn sie häufig Verse mittheilen, die ihre Helden im Gewühle der Schlacht gesprochen, dadurch ihre wankende Glaubwürdigkeit stützen wollen.“

b. Der zweite Lagerplatz nach Ueberschreitung des Arnon hiess **Beer** (Brunnen). Zwischen diesen beiden Stationen muss das Schlachtfeld bei Jahzah (Jahaz) Vs. 23 und die Einnahme der im Siegesliede Vs. 14 genannten Stadt Vaheb liegen; — ich meine der Zeit nach, schwerlich auch dem Raume nach, da Beer nach Vs. 18 noch in der Wüste lag. Wahrscheinlich zog die Kriegsschaar Israels vom Arnon aus dem gegen sie anrückenden Kriegsheere Sichon's bis Jahaz entgegen, schlug es daselbst und eroberte zugleich die in der Nähe gelegene feste Stadt Vaheb, — während das Hauptlager mit allem übrigen Volke und den Heerden am Arnon blieb, oder auch sich unterdessen schon bis nach Beer fortbewegte. Beer kommt auch noch Richt. 9, 21 vor und ist ohne Zweifel mit dem Beer-Elim in Jes. 15, 8 identisch. Hier trat Wassermangel ein, Moseh versammelte auf Jehovah's Gebot das ganze Volk, und Jehovah giebt Wasser, aber diesmal nicht durch ein Wunder im gewöhnlichen Sinne, sondern vermittelt durch die eigene Thätigkeit des Brunnengrabens. Da entstand das schöne **Brunnenlied** (Vs. 17. 18):

Steig auf Brunnen!
Singet ihm entgegen!
Brunnen, den die Fürsten gruben,
Den die Edelen, des Volkes bohrten,
Mit dem Scepter und ihren Stäben.

Die sich hier kund gebende frische, fröhliche Willigkeit und Thätigkeit des Volkes bildet gegen die Bitterkeit und Verdrossenheit des alten Israel einen herrlichen Gegensatz.

c. Die Richtung, welche der Zug von Beer aus, nun mitten durch das Land der Amoriter, nahm, ist durch die Lage von Bamot (§ 88, 1), welches von Beer aus die dritte Station bildet, angezeigt. Der bis dahin nördlich gerichtete Zug muss hier eine westliche Schwenkung gemacht haben. Die nächste Station **Mattanah** vermuthet Hengstenberg (Bileam S. 240) in dem von Burckhardt (p. 635) erwähnten Tedun, an den Quellen des in den Arnon mündenden Wady Ledschum, wiederzufinden. **Nachallel** (Bach Gottes) ist ohne Zweifel der W. Ledschum selbst (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 240), der noch jetzt an seinem untern Laufe Wady Enkheileh (النخيلة) heisst, vgl. Burckhardt p. 635. — Von da kam Israel nach **Bamot** (§ 88, 1), und demnächst in „das **Thal, welches im Felde Moabs**, oben auf dem Pisgah liegt.“ Die Identität dieser Station mit dem „Felde der Wächter oben auf dem Pisgah“ (Num. 23, 14) und ihre Lage westlich von Hesbon ist schon oben (§ 88, 1) nachgewiesen. — Nachdem durch einzelne von den bisherigen Stationen ausgesandte Heereshaufen das ganze Land Sichon's erobert war, wird von hier aus (Vs. 33) der Kriegszug gegen Og von Basan unternommen, und dann das Gesammtlager in die Arbot Moab verlegt. — Hier entstand, nach glücklich vollendeter Erobrung des Amoriterlandes, das Sichon's und Moab's Volk zugleich verspottende **Siegeslied**:

- Vs. 28. Kommet heim nach Cheschbon!
Aufgebaut und hergestellt werde Sichon's Stadt! —
- Vs. 29. Denn Feuer ging aus von Cheschbon,
Flamme aus der Veste Sichon's,
Es frass Ar-Moab, die Herren der Arnönhöhen.
Wehe dir Moab!
Du bist verloren Volk des Kamosch!
Er machte seine Söhne zu Flüchtlingen,
Und seine Töchter zu Gefangenen
Des Amoriterkönigs Sichon. —
- Vs. 30. Aber wir versengten sie, — dahin ist Cheschbon! — bis nach Dibon,
Und wir verheerten sie bis gen Nofach,
Mit Feuer bis gen Med'bah.

Wir können es uns nicht versagen, Ewald's schöne Auslegung (Gesch. Isr. II, 212 ff.) dieses schönen Liedes statt eigener Erläuterung hier mitzuthemen: „Es leidet bei näherer Ansicht keinen Zweifel, dass dies Siegeslied einen ganz spöttischen Eingang trägt, und keineswegs ein solches Danklied ist, wie z. B. das Lied Deborah's. Kommt nach Hause, nach Hesbon — der Stadt nämlich, die euch nun kein Haus noch Obdach mehr geben kann; stellt, wenn ihr könnt, die Stadt wieder her, — die nun für immer in Trümmern liegt! So rufen die Sieger mit lautem Spotte den vertriebenen Besiegten zu, die wohl schon nicht wiederkommen sollen. Um indess etwas ernster auch die Schuld der nun Besiegten zu erklären, lässt sich eine zweite Stimme auf die frühere Geschichte ein: ist dies doch dieselbe Stadt Hesbon, aus welcher einst das verheerende Kriegsfeuer gegen Moab ausging, das arme Moab, über dessen Fall und seines Gottes Kamosch Ohnmacht (jenes Gottes, der seine Söhne und Töchter d. i. alle seine Verehrer von Sichon jene vertreiben und diese gefangen nehmen liess) damals die trübsten Klagelieder erschollen! Aber eben, da diese Moab mit Feuer und Schwert verheerenden Amoräer sich ganz sicher wähnten — so kehrt die laute Stimme der Sieger zum Anfange des Liedes zurück — da versengte und verheerte sie unser Kriegsfeuer von Hesbon als dem Haupt- und Mittelorte aus nach allen Grenzen des Landes hin; und so nahm Israel Rache für Moab. — Wie gewiss das Lied unmittelbar aus der ersten Zeit der Erobrung abstamme, sieht man auch daraus, dass Hesbon bald darauf (Num. 32, 37) vom Stamme Ruben wiederhergestellt wurde und später immer eine bedeutende Stadt blieb.“

d. In den beiden Verzeichnissen der Stationen, wie sie einerseits in Num. 21 und andererseits in Num. 33 sich finden, tritt uns eine auffallende Verschiedenheit entgegen. Während dort die letzten Lagerplätze also heissen: Jje-Abarim, Sared, Arnon, Beer, Mattanah, Nachabel, Bamot, das Hochthal auf dem Pisgah, Arbot Moab, — finden wir hier folgende Reihenfolge: Jje-Abarim, Dibon Gad, Almon Diblataim, Berg Nebo, Arbot Moab. Im Allgemeinen muss die Bemerkung vorausgeschickt werden, dass wir uns hier bereits in cultivirtem Lande befinden, wo die speciell benamseten Orte ungleich mehr gehäuft und einander genähert sind, so dass also ein Lagerungsplatz für 2 Millionen Menschen wohl auch zwei und mehrere derselben füllen oder berühren konnte; ein Umstand, aus welchem verschiedene Benennungen einer und derselben Station sich leicht erklären. Vergleichen wir nun beide Verzeichnisse im Einzelnen mit einander, so erinnern wir uns, schon oben (§ 88, 1) gefunden zu haben, dass das Hochthal auf dem Pisgah (identisch mit dem Feld der Wächter auf dem Pisgah) in der unmittelbaren Nähe des Berges Nebo, der oben auf dem Pisgah lag, sich

befunden haben muss. Sonach finden wir also in Num. 33 zwei Namen, die Num. 21 nicht hat, nämlich Dibon Gad und Almon Diblataim, und in Num. 21 sechs Namen, die in Num. 33 fehlen, nämlich: Sared, Arnon, Beer, Mattanah, Nachaliel und Bamot. Doch können jene beiden (Dibon-Gad und Almon Diblataim) gar wohl mit zweien von diesen sechs aus dem eben angegebenen Grunde zusammenfallen. Dann würde Num. 21 vier Stationen mehr aufzählen als Num. 33. Dies Verhältniss ist deshalb besonders auffallend, weil es gegen die bisherige Analogie gänzlich zu verstossen scheint; denn bisher haben wir in der Regel das Verzeichniss in Num. 33 ausführlicher, genauer und reicher in der Angabe der Stationen gefunden, als die Angaben in dem geschichtlichen Berichte. Hier scheint sich das Verhältniss umgekehrt zu haben. Dennoch möchte vielleicht gerade in dieser scheinbaren Unebenheit und Inconsequenz eine recht consequente Durchführung des beiderseitigen Planes sich erkennen lassen. Num. 33 hat lediglich statistische Tendenz; der Verfasser dieses Katalogs will die eigentlichen Stationen, d. h. diejenigen Lagerplätze, wo sich Israel zu längerem Aufenthalte niederliess und daher nicht nur ein organisirtes Lager aufgeschlagen, sondern auch das Heiligthum aufgerichtet wurde, der Reihe nach und vollständig aufzählen. Der Verfasser von Num. 10—22 macht auf eine solche Vollzähligkeit in der Angabe der Lagerplätze keinen Anspruch, darum fehlen bei ihm manche Namen, die sich dort finden. Sein Interesse ist kein statistisches, sondern ein lediglich historisches. Und daraus erklären wir es uns, dass er zwischen Jje-Abarim und Arhot-Moab mehr Lagerplätze nennt, als Num. 33, nämlich auch solche, wo nicht ein vollständiges Lager mit Aufrichtung der Stiftshütte aufgeschlagen wurde, und zwar deshalb, weil sie historisch bedeutsam waren, theils als Hinweisungen auf die absichtliche Umgehung des moabitischen Gebietes, theils, wie wir schon oben sub lit. c bemerkten, weil die zu nennenden Lagerplätze die Ausgangspuncte für die Eroberungszüge durch das ganze Gebiet der Amoriter waren.

e. Die genauere Bestimmung des Lagerplatzes in den ausgedehnten Arbot-Moab wird Num. 33, 49 durch die Beschreibung: „von Bet-Jeschimot bis Abel-Schithim“ gegeben. Jeschimot bezeichnet seinem Namen nach (von יֶשֶׁמֹט = שֶׁמֹט) eine öde, wüste Stätte, — (Ewald: Oedenhausen, Onomast: Domum solitudinis significat); bei Ezech. 25, 9 wird es eine Stadt Moab's genannt, zur Römerzeit war es eine Festung (Jos. B. J. 4, 7, 5). Abel-Schithim oder bloss Schithim (Num. 25, 1; Jos. 2, 1; 3, 1) אֶבֶל שִׁיחִים, lag nach dem Onom. s. v. Sattim am Berge Peor, Josephus nennt es Abila (B. J. 2, 13, 2; 4, 7, 5).

3. Ueber den angeblichen **Widerspruch** zwischen Deut. 2, 29 und Deut. 23, 4. 5 [3. 4] vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 285 f. In der einen Stelle soll nämlich gesagt sein, dass Edomiter und Moabiter den Israeliten Brot und Wasser verstattet, in der zweiten dagegen, dass Ammoniter und Moabiter ihnen Beides verweigert haben. Allein in Deut. 2, 29 ist nur von der Fordrung die Rede, den Israeliten Brot und Wasser zu verkaufen, — in Deut. 23, 5 dagegen von der wohlberechtigten aber getäuschten Erwartung, dass die so nahe verwandten Völker ihnen mit Brot und Wasser entgegenkommen (בָּרָךְ) würden. Letzteres ist offenbar in demselben Sinne gemeint, wie wenn von Melchisedek (Gen. 14, 18) berichtet wird, dass er Abraham Brot und Wein entgegengebracht habe, und wie in Jes. 21, 14 (wo auch derselbe Ausdruck בָּרָךְ gebraucht ist). Dass die Moabiter Solches nicht auch thaten, war ein Zeichen ihres gleichgültigen oder gar feindseligen Sinnes gegen Israel, dass sie Jenes aber thaten, eine Aeussrung ihres eigennützigen, gewinnsüchtigen Sinnes. — Ueber den Widerspruch, der

zwischen Deut. 2, 24 und Vs. 26 vgl. Num. 21, 21 ff. stattfinden soll, vgl. Hengstenberg Beitr. III, 423 f. — Vgl. noch § 82, 1.

Bileams Berufung.

Vgl. über Bileams Geschichte und Weissagg.: Lüderwald, die Gesch. Bileams deutlich und begreiflich erklärt. Helmst. 1781; — Herder, Briefe über das Stud. d. Theol. Zweiter Brief; — B. R. de Geer, diss. de Bileamo, ejus hist. et vatic. Ultraj. 1816; — Steudel, in der Tübinger Zeitschr. für Theol. 1831. II, 66 ff.; — Tholuck, im liter. Anz. 1832 No. 78—80, auch in s. Vermischten Schriften I, 406 ff.; — Hoffmann, in d. Halleschen Encyclop. X, 184 ff.; — Hengstenberg, die Gesch. Bileams u. s. Weissagg. Berlin 1842.

§ 91. (Num. 22, 2—21.) — In den Arbot Moab, Jericho gegenüber, lagernd hat Israel nur noch den Jordan zwischen sich und dem Lande der Pilgrimschaft seiner Väter. Aber die eben vollbrachte Erobrung des Ostjordanlandes fesselte vorläufig noch das Hauptlager an diese Lagerstätte und schob den Uebergang über den Jordan noch auf einige Zeit in die Zukunft hinaus. Sollte das eroberte Land auch behauptet werden, so mussten Vorkehrungen getroffen, namentlich feste Plätze angelegt und mit Besatzungen versehen werden, um etwaigen, naheliegenden Wiedereroberungsgelüsten der umwohnenden Völker vorzubeugen. Unterdessen sinnen aber auch diese auf Mittel und Wege, sich der gefährlichen Nachbarschaft wo möglich zu entledigen. Namentlich ist es Moab, das um der Feindseligkeit willen, mit welcher es den Israeliten entgegengetreten war, das Schlimmste von deren Rache befürchten zu müssen glaubt, und nebenbei auch wohl gar zu gerne seinen ursprünglichen Besitzstand bis an den Jabbok wiederhergestellt gesehen hätte. Der Moabiterkönig Balak, Sohn des Zippor, verbündet sich deshalb mit den benachbarten Midianitern. Aber aus den bisherigen Erfahrungen hat er erkannt, dass mit der Macht des Schwertes allein gegen das von seinem Gotte so mächtig beschützte Volk nichts auszurichten sein werde. Sie dieses Schutzes zu berauben, und den Segen, der bisher wie auf Adlersflügeln sie getragen, wo möglich in Fluch zu verwandeln, — das ist daher sein Wunsch und sein Bestreben. Und eine Hoffnung, dies Ziel erreichen zu können, bietet sich ihm dar. Ferne im Osten, zu Petor, an den Ufern des Euphrat, wohnt ein Magier, Bileam mit Namen, der Sohn Beor's, weit und breit berühmt durch die wirkungskräftige Macht des Segens und des Fluches, die ihm innewohnt. Dass dieser Magier seine magischen Künste im Namen Jehovah's treibt, desselben Gottes, der Israel stark gemacht, ist ihm dabei wohl besonders willkommen, — denn gelingt es, meint er, ihn willig zu machen, dass er Israel verfluche, so sei dessen Kraft gebrochen. Im Verein mit seinen Bundesgenossen sen-

det er daher Boten nach Petor. „Komm,“ lässt er dem Magier sagen, „komm und verfluche mir dies Volk, denn es ist mir zu stark; denn ich weiss, wen du segnest, der ist gesegnet, und wen du verfluchest, der ist verfluchet.“ Der ihm zugesagte Lohn reizt gleich anfangs die gewinn-süchtige Seele des Magiers. Doch wagt er nicht, zuzusagen, ohne zuvor Gott befragt zu haben, und die göttliche Antwort lautet: „Du sollst nicht mit ihnen ziehen, und sollst nicht dies Volk verfluchen, denn gesegnet ist es.“ Er entlässt daher die Boten mit der Weisung: „Zieheth heim, denn Jehovah gestattet mir nicht, mit euch zu ziehen.“ Aber den Boten ist es wahrscheinlich nicht entgangen, dass Bileam nur mit widerstrebendem Herzen sie abschläglich beschieden, dass Ehrgeiz und Habsucht seine Seele beherrschen. Darum sendet Balák eine zweite Gesandtschaft an ihn, aus noch herrlichern Fürsten bestehend, und mit noch glänzendern Versprechungen ausgerüstet. Zwar erwidert auch jetzt noch der Magier ihnen: „Wenn Balak mir auch sein Haus voll Silber und Gold gäbe, so könnte ich doch nicht den Befehl Jehovah's, meines Gottes, übertreten, Kleines oder Grosses zu thun.“ Aber, statt sie ohne Weiteres abzuweisen, will er, von der ihm dargebotenen Fülle der Ehre und des Goldes geblendet, nochmals versuchen, ob es ihm nicht gelingen werde, Jehovah's Einwilligung zu erlangen. Und siehe da! jetzt spricht Jehovah: „Mache dich auf und ziehe mit ihnen; aber nur das, was Ich dir sagen werde, sollst du thun.“ Dass durch diese Bedingung ihm, trotz der Erlaubniss zu ziehen, sein eigentlicher Zweck, nämlich die Erlangung von Balaks Gold und Ehren, dennoch abgeschnitten ist, beachtet Bileam in der Verblendung seiner Leidenschaft nicht. Begierig ergreift er die dargebotene Erlaubniss, und reist mit den Boten Balaks ab.

1. Gesenius führt den **Namen Bileam** (בִּלְעָם, LXX: Βιλαάμ) auf בל und ע (non populus, i. e. peregrinus) zurück; Hengstenberg (p. 20) bevorzugt die alte Ableitung von בלע (verschlingen, verderben, besiegen) und ע (Volk); Fürst (im kl. Wörtl.) sieht die Endung ם— as Bildungssylbe an, so dass Bileam einfach der Verderber, Besieger hiesse. Alle drei Ableitungen möchten sprachlich zulässig sein. Auch könnte es annehmbar erscheinen, dass Bileam „diesen Namen als gefürchteter Zaubrer und Beschwörer führte, sei es nun, dass er ihn, aus einer Familie abstammend, in der dies Gewerbe hergebracht war, gleich bei der Geburt erhielt, und er nachher in der öffentlichen Meinung wirklich wurde, was die Namengebung von ihm hoffte und ihm wünschte, oder dass der Name ihm nach orientalischer Sitte erst später zugetheilt wurde, als die durch ihn bezeichnete Sache ins Leben getreten war.“ (Hengstb.) Eine ganz analoge Bedeutsamkeit findet Hengstenberg in dem Namen seines Vaters, Beor (בְּעוֹר, LXX: Βεωρ, 2 Petr. 2, 15 Βοσόρ) von בער, verbrennen, abweiden, vertilgen). „So wurde der Vater genannt wegen der vernichtenden Kraft, die man seinen Bannflüchen beilegte.“ Hengstenberg nimmt nämlich an, dass Bileam einer Familie angehört habe, in welcher die mantische oder magische Disposition erblich war, und in der That hat

diese Annahme viel Wahrscheinlichkeit für sich, wenn man berücksichtigt, wie geflissent-lich und nachdrücklich Bileam sich in seinen Segenssprüchen (Num. 24, 3. 15) als Bileam, den Sohn Beor's, prädicirt, gleichsam als wolle er sagen: „der berühmte Sohn des berühmten Vaters“. — Ja Hengstenberg geht so weit, auch den Namen seiner Vaterstadt Petor zu seinem Gewerbe in Beziehung zu stellen (l. c. p. 35). פטר kommt nämlich in Gen. 41, 8, vgl. 40, 8. 11; 41, 11 von der Traumdeutung vor, wodurch man vielleicht zu der Annahme berechtigt sei, dass „der Wohnort Bileams seinen Namen von den Inhabern geheimer Künste trug, die dort einen Hauptsitz hatten. Dass in spätern Zeiten die babylonischen Magier sich besonders in einzelnen Städten concentrirten, ungefähr nach Weise der ägyptischen und israelitischen Priesterstädte, erhellt aus Plinius H. n. 6, 25; Strabo 16, 1, vgl. Münter, Rel. d. Babyl. S. 86.“

2. Die Frage, wie Bileam zur Kenntniss und zum Dienste Jehovah's, des Gottes Israels, gelangt sei, wird verschieden beantwortet. Nach der gangbaren Ansicht, die auch noch Tholuck vertheidigt hat, wäre in dem Jehovahdienste Bileams eine Reliquie uralter, reinerer Gotteserkenntniss inmitten des Heidenthums zu sehen, und bildete Bileam gewissermaassen eine Analogie zu Melchisedek. Zur Begründung dieser Ansicht beruft man sich darauf, dass Bileams Vaterland Mesopotamien war, der Stammsitz der Familie Abrahams, wo ein bedeutender Zweig derselben (Betuel's Nachkommen) sesshaft geblieben war. — Nach einer andern Auffassung, die Hengstenberg (p. 12 ff.) am gründlichsten vertheidigt hat, ist die Erkenntniss Jehovah's bei Bileam aus den Ereignissen der Gegenwart abzuleiten, nämlich aus der Kunde von dem Gotte Israels, die sich in der mosaischen Zeit über alle umwohnenden Heidenvölker verbreitet hatte, und aus dem überwältigenden Eindruck, den nach ausdrücklichen Zeugnissen der h. Schrift die grossen Thaten Gottes an seinem Volke bei denselben hervor gebracht hatten. Ein analoges Beispiel ist uns bereits bei Jetro (Exod. 18, 1 ff.) entgegengetreten; ein zweites bietet die Geschichte der Rahab (Jos. 2, 9 ff.) dar; der Betrug der Gibeoniten (Jos. 9) ruht (Vs. 9) auf der Voraussetzung, dass der Ruhm der Thaten Jehovah's sich weit und breit hin in alle Länder verbreitet habe, und bewahrheitet, was schon das Lied Moseh's (Ex. 15, 14) in prophetischer Voraussicht verkündet hatte (§ 28, 6). Auch reicht jedenfalls ein etwa noch übriger Nachhall von früherer Erkenntniss Jehovah's im mesopotamischen Lande sicherlich nicht aus, um uns Bileams eigenthümliche Stellung (s. Erl. 3) und den Inhalt seiner Weissagungen begreiflich zu machen, insofern den letztern eine viel grössere Bestimmtheit des religiösen Bewusstseins, eine viel klarere Einsicht in die weltgeschichtliche Stellung Israels für die Gegenwart und Zukunft zu Grunde liegt, als dass sie aus jener Zeit abgeleitet werden könnte. Dennoch möchten wir nicht so weit gehen, mit Hengstenberg jede Berührung der Gotteserkenntniss Bileams mit etwaigen Reminiscenzen der reinern Gotteserkenntniss seiner Ahnen zu verneinen. So sehr auch Betuel's und Laban's Nachkommen schon bald sich in heidnisches Wesen verloren haben mögen, so ist es doch immer möglich, dass religiöse Reminiscenzen aus urväterlicher Zeit sich erhalten haben können, welche eben durch die Kunde von Jehovah's Grossthaten in Aegypten und in der Wüste in Bileams Seele neu angefacht und belebt wurden.

3. Schwieriger ist die Frage nach dem Wesen und Charakter der **prophetischen Gabe und Stellung Bileam's**. Von den ältesten Zeiten her haben sich darüber zwei einander ausschliessende Ansichten geltend gemacht. Einerseits sah man in ihm einen von vorn herein durchaus gottlosen, götzendienerischen Zaubrer und Pseudopropheten, einen Propheten des Teufels, dem Gott der HErr zur Verherrlichung

seines Namens und zum Heil für Israel Segen statt Fluch abgezwungen habe, — so Philo, Ambrosius, Augustinus etc. Andererseits dagegen hielt man ihn für einen wahren und rechten Propheten Gottes, der aber durch Habsucht und Ehrgeiz zu Fall gekommen sei, — so Tertullian, Hieronymus, Deyling, Budde etc. Beide Ansichten haben Elemente der Wahrheit in sich, sind aber auch in ihrer Einseitigkeit und Ausschliesslichkeit beide irrig. Die Wahrheit liegt in der Mitte: Bileam war in seiner damaligen Stellung noch zugleich heidnischer Magier und jehovistischer Seher. Er befand sich noch auf der Grenzscheide zweier Gebiete, die zwar an einander grenzen, aber ihrem Wesen und Charakter nach sich völlig gegensätzlich und ausschliesslich zu einander verhalten; er stand gleichsam mit dem einen Fusse noch auf dem Boden heidnischer Magie und Wahrsagerei, und hatte mit dem andern schon den Boden jehovistischer Religion und Prophetie betreten. Dies Verhältniss ist zuerst richtig und klar von Hengstenberg l. c. S. 5 ff. erkannt und beschrieben worden.

Einerseits finden wir Bileam noch unzweifelhaft in dem gottwidrigen Unwesen heidnischer Zauberei befangen. Er heisst כִּסְמֵם, der Wahrsager κατ' ἐξοχὴν (Jos. 13, 22), und gebraucht bei seinen Weissagungen Mittel und Wege, welche den charakteristischen Unterschied gottloser, heidnischer Wahrsagerei und göttlicher, theokratischer Prophetie begründen. Das Kesem (כֶּסֶם) oder die Wahrsagerei ist durch das Gesetz in Israel unbedingt verboten. In Deut. 18, 10 heisst es: „Nicht soll gefunden werden bei dir ein Kesem“, denn (Vs. 12) „ein Gräuel Jehovah's ist, der Solches thut“. Als schwere Sünde erscheint das Kesem in 1 Sam. 15, 23; Ezech. 13, 23; 2 Kön. 17, 17, als den falschen Propheten charakterisirend in Ezech. 13, 9; 22, 28; Jer. 14, 14. In gleicher Ausschliesslichkeit zur wahren Prophetie steht die Wahrsagerei in Jes. 3, 2, denn wenn hier gesagt wird, dass Jehovah Jerusalem und Judah aller seiner Stützen, unter Andern auch: des Propheten (כִּבִּיָּא) wie des Wahrsagers (כִּסְמֵם) berauben werde, — so ist damit offenbar gemeint, dass der Staat seiner wirklichen wie seiner eingebildeten, der ihm von Gott geordneten, so wie der gegen Gottes Willen selbsterwählten Orakel verlustig gehen solle. Ganz dem Charakter und dem Treiben heidnischer Magie und Mantik entsprechend, geht Bileam auf Zeichendeutung aus und hofft in ihr Mittel und Stütze für seine Weissagung nach Balaks Sinn zu finden (Num. 24, 1; 23, 3. 15). Die Zeichendeuterei erscheint bei ihm als das eigentliche und gewöhnliche Mittel, dessen er sich bei seinen mantischen Operationen zu bedienen pflegte. „Dass er aber sich der Zeichendeutung, dieses so höchst unsichern Mittels bediente, dessen Unzulänglichkeit selbst das Heidenthum anerkannte (Nägelsbach, homerische Theol. S. 154 ff.) und das nie ein wahrer Prophet unter Israel in Anwendung brachte, ist ein Zeugniß, dass sein religiöser und prophetischer Standpunkt ein niederer war, und erklärt sich nur aus der Unkräftigkeit der ihm zu Theil gewordenen Erregung durch den Geist Gottes. In wem der Geist kräftig wirkt, der braucht nicht in der Natur umherzuschauen, um des Willens Gottes gewiss zu werden (Hengstb. S. 11). — Dazu kommt nun endlich auch noch das unten näher zu erläuternde schamanenartige Auftreten seiner prophetischen Begeisterung.

Auf der andern Seite kann ihm aber auch nicht ein gewisses Maass rechter Gotteserkenntniss, echter prophetischer Begabung, subjectiver Gottesfurcht und objectiver Theopneustie abgesprochen werden, nur dass dies Alles freilich bei ihm noch sehr untief, unbewährt und unbefestigt war. Er kennt und sucht Jehovah, bekennt ihn offen und frei vor den Menschen und befragt ihn nach seinem Willen und Rathschluss; er ist bereit, sich demselben, wenn auch nicht ohne Widerstreben und nur mit halbem Herzen, zu fügen u. s. w. Ebenso besteht zwischen ihm und Jehovah ein wirkliches, wenn auch noch

unbefestigtes und schwankendes Verhältniss. Jehovah lässt sich von ihm finden, kommt ihm entgegen, antwortet ihm und verkündet ihm seine Rathschlüsse und seinen Willen; seine Weissagungen verkündet er wirklich aus einer vom Geiste Gottes erregten und beherrschten Stimmung heraus u. s. w.

Wir müssen also Beides zumal festhalten: er war ein heidnischer Wahrsager und ein jehovistischer Prophet zugleich; ein Synkretist, der auf seinem dermaligen Standpunkte noch Beides mit einander vermengte, Beides mit einander festhalten zu können meinte und hoffte. Er befand sich auf dem Uebergangsstadium von dem Einen zum Andern, und auf diesem Uebergangsstadium, — aber auch eben nur auf ihm, war es ihm noch möglich, die beiden sonst nach ihrem innersten Wesen gegensätzlichen, einander ausschliessenden, weil völlig unverträglichen Standpunkte noch mit einander zu vereinigen. Er kennt und bekennt Jehovah, sucht und findet ihn; Jehovah würdigt ihn der Antwort und macht ihn zum Träger seiner Offenbarungen. Andererseits ist aber Bileam in seiner Erkenntniss Jehovah's und in seinem Jehovahdienste noch nicht so weit fortgeschritten, dass er alles heidnische Wahrsager- und Zeichendeuterwesen, das ihm bisher zu seiner Magie und Mantik geholfen hatte, über Bord zu werfen und zu verabscheuen stark und kräftig genug gewesen sei. Und der Fortgang seiner Geschichte lehrt uns auch deutlich genug, worin diese Hemmung begründet war, warum Bileam, nachdem er einmal Jehovah als wahren und höchsten Gott erkannt und dieser sich ihm in Wort und Kraft nicht unbezeugt gelassen hatte, — dem heidnischen Zauberwesen doch nicht ganz abgesagt hat, um sich dem Dienste Jehovah's ganz hingeben zu können. Der Grund ist nicht zunächst ein intellectuellem, auch nicht durch mangelhafte Befähigung zur echten, jehovistischen Prophetie bedingt; er liegt einzig und allein im Gebiete des sittlichen Willens. Bileam hatte bisher die Magie als ein Gewerbe betrieben, um durch sie Geld, Ehre und Ruhm zu erwerben. Als er die Erfahrung machte, dass Jehovah, der Gott Israels, mächtiger sei, als die Götter aller übrigen Völker, wandte er sich Ihm zu, wahrscheinlich in der Hoffnung, auf diesem Wege noch glänzendere Erfolge, noch reichern Gewinn zu erzielen. So nahm er eine unreine, heidnische Herzensrichtung mit herüber in sein neues Lebensstadium, die, so lange sie nicht überwunden und gebrochen war, die tiefere Begründung und den weitem Fortschritt in seiner Gemeinschaft mit Jehovah hemmen musste. Zwar wird sein Suchen und Streben nicht ganz und gar von edlern und höhern Motiven entblösst gewesen sein, denn sonst würde Jehovah gewiss nicht sich haben finden lassen, nicht seinem Suchen entgegengekommen sein. Und das Entgegenkommen Jehovah's ist auch bereits nicht ganz ohne veredelnden, heiligenden Einfluss auf Geist und Herz, Erkenntniss und Willen des Magiers geblieben. Das bezeugt seine Antwort an Balak's Boten (22, 18): „Wenn Balak mir auch gäbe sein Haus voll Silber und Gold etc.“ Aber sein ganzes, schwankendes, unsicheres und zweideutiges Benehmen bezeugt auch, dass sein heidnischer Sinn noch nicht gänzlich gebrochen ist, und dass er deshalb noch nicht vermag, seine bisherige heidnisch-magische Praxis ganz und gar wegzuworfen. Dies Schwanken nach beiden Seiten hin, diese Halbheit auf jeder Seite, dies Zusammenleimen des mit einander Unverträglichen konnte nicht von Dauer und Bestand sein; es war nur für eine Zeitlang, eben für die Zeit des Uebergangs möglich. In der weitem Entwicklung seines Lebens musste er entweder dem Einen oder dem Andern unbedingt und rückhaltslos sich hingeben, musste er Eins von Beiden fahren lassen, um das Andre festhalten zu können. Bileam befand sich jetzt am Scheidewege. Er war durch die Umstände in eine Situation geführt, bei welcher es sich entscheiden musste, ob das alte heidnische oder das neue jehovistische Lebensprincip mehr Gewalt in ihm haben werde, ob er bis zum echten Pro-

phetenthum durchdringen oder auf den alten Standpunct zurückfallen und denselben bis zur entschiedensten Feindschaft gegen Jehovah, gegen die Theokratie, gegen das Volk der Wahl steigern werde. Dieselbe Verwicklung der Umstände, die zur Verherrlichung Jehovah's, zur Ermuthigung Israels, zur Entmuthigung der Feinde Israels dienen sollte, hatte auch für Bileam eine grosse, entscheidende Bedeutung. Er unterlag. Geld- und Ehrgeiz war mächtiger in ihm, als der Zug des Heils.

Analoge Zustände, wie die, in denen sich Bileam jetzt befand, werden sich auf allen entscheidenden Uebergangsstadien des sittlichen und religiösen Lebens wiederfinden. Selbst die neuere Missionsgeschichte bietet ihrer noch eine reiche Fülle dar (vgl. Hengstenberg, Bileam S. 16 f.). Aus der evangelischen und apostolischen Geschichte treten uns besonders drei analoge Fälle entgegen. Den ersten bietet uns das Wort Christi in Matth. 12, 47: „So ich aber die Teufel durch Beelzebub austreibe, durch wen treiben sie eure Kinder aus?“ — wozu Mark. 9, 38 und Luk. 9, 49 („Meister, wir sahen Einen, der trieb Teufel aus in Deinem Namen, welcher uns nicht nachfolget“) einen erläuternden Beleg giebt. Das zweite Beispiel giebt Act. 19, 13, wo berichtet wird, dass sieben jüdische Beschwörer, Söhne des Hohenpriesters Skenas, den Namen des Herrn Jesu über diejenigen nannten, welche böse Geister hatten, indem sie sprachen: Wir beschwören euch bei Jesu, welchen Paulus predigt etc.“ Ganz besonders schlagend und zutreffend ist aber die Analogie des neutestamentlichen Bileam, des Magiers Simon, in Act. 8. Wir beschreiben diese Analogie mit Hengstenberg's Worten (S. 15): „Auch ihn zogen zum Christenthum zunächst die neuen Kräfte hin, die durch dasselbe der Menschheit geschenkt waren, und an denen er, unbefriedigt durch die bisherigen Erfolge seiner Kunst, zu participiren hoffte; „vgl. Vs. 13: *θεωρῶν τε σημεῖα καὶ δυνάμεις μεγάλας γενομένης ἐξίστατο*, und das Ansinnen, das er an die Apostel stellt. Was diese von ihm Vs. 21 sagen: *οὐκ ἔστι σοι μερὶς οὐδὲ κληρὸς ἐν τῇ λόγῳ τούτῳ · ἡ γὰρ καρδιά σου οὐκ ἔστιν ἐν-δεῖα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ*, das gilt auch von Bileam. Doch war auch bei Simon das Herz nicht ganz ohne Antheil. Das zeigt Vs. 13: *Ὁ δὲ Σίμων καὶ αὐτὸς ἐπίστευσε, καὶ βαπτισθεὶς ἦν πρὸς καρτερῶν τῷ Φιλίππῳ*.

Steudel hat die in der h. Schrift mitgetheilten Weissagungen Bileams über Israels Zukunft als Product eines bloss natürlichen, divinatorischen Scharfblickes erklären wollen. Er sagt (l. c. p. 87): „Dem Aufmerksamen wird nicht entgehen, wie ganz im Allgemeinen die Sehersprüche Bileams sich halten. Sie enthalten im Grunde nichts, als mit Lebendigkeit, dichterisch vorgetragen, was der Augenschein für die Zukunft berechnen liess“. Indem wir auf die ausführliche Widerlegung dieser Auffassung bei Hengstenberg S. 17 ff. verweisen, machen wir nur aufmerksam auf Num. 23, 5 und 24, 2, wonach „der Geist Gottes über ihn kam“, als er weissagte, und „Jehovah die Rede in seinen Mund legte“, — so wie auf die Specialitäten der letzten Weissagung in Num. 24: „Die Hinwegführung Israels durch die Assyrer, voraussetzend, dass diese als Erobrer in Westasien auftreten werden; die Andeutung in Vs. 24, dass den Assyriern ein andres Volk jenseits des Euphrats, oder andre Völker in der Herrschaft über Westasien folgen werden; die Ankündigung einer Macht, welche auf Schiffen von Cypern herkommend, Assyrien und das transeuphratensische Land unterwerfen werde. Ausserdem ist etwa noch die bestimmte Voraussicht der Errichtung des Königthums in Israel zu erwähnen, vgl. Num. 24, 7. 17 — 19“. Was aber den übernatürlichen Charakter seiner Weissagung mehr als diese Einzelheiten bezeugt, ist der Widerstreit, in welchem ihr Inhalt zu Bileams Wünschen, Hoffnungen und Absichten steht. Er wünscht, Balaks Erwartungen entsprechen zu können, und hofft, wenigstens bei den beiden ersten Weissagungen, noch immer, ihm will-

fahren zu können; erst bei der dritten Weissagung (vgl. 24, 1) vermag er nicht mehr, sich solchen Illusionen hinzugeben. Das Alles wäre unerklärlich, wenn der Inhalt seiner Weissagung das einfache Resultat natürlicher Einsicht war; es wird nur erklärlich, wenn (wie Deut. 23, 5 [6] ausdrücklich sagt) Jehovah durch übernatürliche Einwirkung den beabsichtigten Fluch in Segen verwandelt hat. — Steudel's Auffassung muss sich nothwendig dem rationalistischen Decrete, welches er bekämpfen will, gefangen geben, nämlich der Ansicht, dass Bileams Weissagungen erst in weit späterer Zeit, als vaticinia posteventum, behufs willkürlicher Ausmalung einer alten Mythe, gedichtet seien.

Schliesslich haben wir hier noch ein für die prophetische Stellung Bileams charakteristisches Moment zu besprechen. In den Eingangsworten zu seiner letzten Weissagung (Num. 24, 3) nennt er sich „den Mann verschlossenen Auges“, הַבֶּכֶר שְׂחָם הָעֵין. Die Mehrzahl der Uebersetzer und Erklärer deuten das שְׂחָם durch öffnen, wonach also Bileam sich als den Mann geöffneten (Geistes-) Auges bezeichnet hätte. Diese Deutung stützt sich darauf, dass in der Mischnah das שְׂחָם einmal (s. Buxtorf Lex. Rabbin. s. h. v.) in der Bedeutung perforavit vorkommt. Die meisten neuern Ausleger haben aber mit Recht diese Deutung aufgegeben (Tholuck, Ewald, Lengerke, Hengstenberg, Rödiger in Gesen. thes. etc.), da sie sprachlich und sachlich unhaltbar ist. Im Arabischen ist سَحِمٌ in der Bedeutung verschliessen allgemein gebräuchlich und im Hebräischen selbst kommt שְׂחָם (wofür in Thren. 3, 8 שְׂחָם) häufig in derselben Bedeutung vor. Dass die Verwechselung des ס, ש und ש hier ohne Schwierigkeit ist, erweist Hengstenberg (S. 136), vgl. auch Ewald, ausführl. Lehrb. § 91. Auch der Bau der Rede lässt jene Uebersetzung als unzulässig erscheinen. Das בְּלִי יַעֲיִנִים im zweiten Gliede Vs. 4 würde dann mit jenem שְׂחָם הָעֵין im ersten Gliede als völlig gleichbedeutend eine unerträgliche Tautologie bilden, während es nach unsrer Uebersetzung den ergänzenden Gegensatz dazu bildet (mit verschlossenem Leibesauge, aber mit geöffnetem Geistesauge, und zwar jenes als Bedingung für dieses). Ein gegensätzlicher Unterschied zwischen beiden Prädicaten muss um so mehr erwartet werden, als das im zweiten Gliede wiederholte נָאָם einen Fortschritt des Gedankens ankündigt. Was es aber mit dem שְׂחָם עֵין als Bezeichnung des verschlossenen Auges in diesem Zusammenhang auf sich hat, war den ältern Auslegern, die sich aus exegetischen Gründen zu dieser Uebersetzung genöthigt sahen, ein Räthsel, dessen Lösung sie vergebens suchten. So denkt Clericus dabei an das Nichtsehen des Engels auf dem Wege nach dem Moabiterlande, und de Geer meint, Bileam habe sagen wollen, sein (geistiges) Auge sei bisher in Beziehung auf die zukünftigen Dinge verschlossen gewesen. Erst neuere Erfahrung analoger Zustände in dem geheimnissvollen Gebiete des Schlafwachsens und auf dem Boden heidnischer Mantik, am ausgeprägtesten im sibirischen Schamanenthum hat das Verständniss geöffnet. Bileam bezeichnet sich als den Mann mit verschlossenem (Leibes-) Auge, weil Bedingung, Mittel und Unterlage für seine prophetischen Blicke und Sprüche die Ekstase war, deren Wesen die Verschliessung der äussern Sinne behufs Oeffnung des innern Sinnes ist. Dass diese Auffassung die allein richtige ist, wird vollends ausser Zweifel gesetzt, indem Bileam in der Beschreibung seiner prophetischen Ekstase fortschreitend sich als נִפֹּל bezeichnet, als einen Hinfallenden. Damit sind die krampfhaften Zuckungen und das bewusstlose Hinstürzen gemeint, welches von delphischen Pythia an bis auf die heutigen Schamanen die niedere Form der Prophetie charakterisirt. — Treffende Erläuterungen über diese Zustände giebt mit Anschluss an Steinbeck (Der Dichter ein Seher. Lpz. 1836 S. 121 ff.) Hengstenberg l. c. 137 ff.

Wir erlauben uns das Wesentliche daraus mitzuthellen. Steinbeck sagt: „Es ist natürlich, dass die Seele im geräuschvollen Strudel der Aussenwelt zu sehr zerstreut und von Betrachtung der höhern Dinge abgehalten wird. Die im Sinnenleben thätige Seele steht in directem Gegensatze mit dem Geiste, welcher durch die Thätigkeit der Sinne umdunkelt und zurückgedrängt, dann erst freithätiger hervortritt, wenn die Sinne schlafen oder unbeschäftigt sind. Darum wenn wir über etwas scharf nachdenken wollen, ziehen wir uns in die Einsamkeit zurück, verschliessen Augen und Ohren . . . Wie beim Aufgange der Sonne die Sterne verschwinden, bei ihrem Untergange aber wieder erscheinen, so verdunkelt der wachende Geist die Auffassungen der Sinne, sein Schlaf oder Zurücksinken lässt die Sinne hervortreten, mit denen dann auch alle Affecte, die während der Herrschaft des Geistes ohnmächtig waren, ihre volle Kraft und Thätigkeit wieder erhalten und beginnen“*). Dazu bemerkt Hengstenberg (S. 138): „Bei Solchen, welche auf der höchsten Stufe innerlicher Födrung stehen, kann allerdings Eingestung stattfinden ohne ein äussres Verschliessen der Sinne; die Sinnlichkeit ist bei ihnen so geläutert, der Geist so mächtig, dass von daher kein störender Eindruck zu befürchten ist. Bei Männern aber, wie Bileam, der auf einer niedern Stufe des innern Lebens stand, und über sie nur momentan durch die Einwirkung des Geistes erhoben wurde, bildete das Verschliessen der Augen die nothwendige Grundlage des Oeffnens derselben. Der Geist konnte nur verschliessend öffnen, nur indem er ihn gewaltsam den Eindrücken der niedern Welt und ihren den Unreinen verunreinigenden Einflüssen entriss, ihn in das Gebiet der höhern Welt einführen. Wir haben uns nach dieser Stelle Bileam bei dem Aussprechen aller seiner Weissagungen mit verschlossenen Augen zu denken, ohne dass wir aber von diesem seinem Zustande aus auf einen vollkommen gleichen bei einem Jesaja schliessen dürften.“ Ueber das Hinfallen bei der Weissagung sagt Hengstenberg S. 140: „Es weist hin auf die Gewaltsamkeit der Eingestung, welche wie ein gewappneter Mann über den Seher kommt und ihn zu Boden wirft. Parallel ist 1 Sam. 19, 24, wo es von Saul heisst: Und auch er zog aus seine Kleider und fiel nackt nieder (וַיִּפֹּל עָרֹם) diesen ganzen Tag und diese ganze Nacht; darum sagt man: Ist Saul auch unter den Propheten? Uebrigens beweist das נָם הָיָה, dass ein solches Hinfallen dem Saul mit den übrigen Prophetenschülern gemeinsam war. Daraus darf man aber nicht den Schluss ziehen, dass es überhaupt bei allen Propheten stattfand. Die Eingestung nahm einen so gewaltsamen, Seele und Leib zu Boden werfenden Charakter nur da an, wo sie einen unreifen Zustand vorfand. Bei einem Samuel können wir solche gewaltsame Erscheinungen kaum denken. Je mehr das gewöhnliche Bewusstsein von dem Geiste durchdrungen ist, desto weniger braucht sich der Geist bei seinen ausserordentlichen Manifestationen in eine feindliche Stellung gegen dasselbe zu setzen; er kommt dann nur in sein Eigenes.“ Diese

*) Noch in anderer, und wie mir scheint zutreffenderer Weise, liesse sich dies schöne Bild zur Veranschaulichung jener Zustände anwenden, — nämlich wenn das nächtliche Schauen der Sterne als Analogon des Schauens der übersinnlichen Dinge mit verschlossenem Auge gefasst wird. Auch am Tage stehen die Sterne am Himmel, aber nur das bewaffnete Auge vermag es, sie am Tage zu sehen. Sobald aber die Nacht, des Tages Feind und des Sehens Verdunkelung, eintritt, bedarf das Auge keiner Bewaffnung, um sie zu sehen. So sind auch die übersinnlichen Dinge bei wachem, klarem Selbstbewusstsein nur dem mit göttlichem Scharf- und Fernblicke übernatürlich ausgerüsteten Schauen des wahren Propheten erkennbar, während die gewöhnliche (heidnische) Mantik nur in schlaf-wachem, unnatürlichem Schauen, das ein Bild oder Correlat der Nacht und des Todes ist, sie zu erkennen vermag.

Analogie der unreifen göttlichen Prophetie mit der heidnischen Mantik in der äussern Form des Auftretens ist auch für unsre Frage bedeutsam. Sie zeigt uns nämlich, dass Prophetie und Mantik trotz alles sonstigen Gegensatzes doch einen gemeinsamen natürlichen Boden haben; dass beide eine natürliche Befähigung für übersinnliches Schauen zur Voraussetzung haben; — eine Bemerkung, durch welche es uns näher gebracht wird, wie Bileam in seiner Befähigung für heidnische Magie und Mantik zugleich auch einen Anknüpfungspunct für das Uebergehen in die jehovistische Prophetie hatte. Wenn nun aber Bileam im Eingang seiner Weissagung sich eben auf dieses krampfhaft Hinfallen und Verschliessen der Augen beruft, offenbar um dadurch den übernatürlichen Charakter und die Zuverlässigkeit seiner Weissagungen zu prädiciren, — also sich dessen rühmt und darauf pocht, was doch nur ein Zeugniß des niedern, unentwickelten, unreifen Zustandes seiner prophetischen Gabe und Stellung ist, so zeigt er damit recht unzweideutig, wie wenig er noch mit seinem Bewusstsein in das Heiligthum der echten Prophetie eingegangen ist, wie tief er noch mit seinem innersten Geistesleben im alten heidnischen Wesen steckt.

4. Den Gesichtspunct, von welchem aus Balak sich an Bileam wandte, den er doch als einen Propheten Jehovah's, des Gottes Israel's, kannte, hat Hengstenberg mit Recht dahin festgestellt, dass derselbe, an der Macht seiner eigenen Götter zu helfen verzweifelnd, sich gerade deshalb an Bileam gewandt habe, weil er ein Prophet Jehovah's war. Balak, in dem heidnischen Wahne befangen, dass der Wille der Götter durch die magischen Incantationen Derer, die ihnen nahe stehen, bestimmt werden könne, habe gehofft, Bileams Fluch werde den Israeliten den Schutz und Beistand Jehovah's entziehen. Dagegen meint nun Stähelin (krit. Unterss. S. 37) bemerken zu müssen, diese Annahme sei geradezu gegen alle Analogie, und es sei undenkbar, dass Jemand habe glauben können, Israels Gott werde Israel fluchen lassen. Aber was die angebliche Undenkbarkeit betrifft, so muss behauptet werden, dass im hohen Alterthum den Leuten gar Vieles denkbar erschien, was jetzt als undenkbar gilt. Der aufgeklärte Plinius (Hist. nat. 28, 3) sagt darüber: *maximae quaestionis et semper incertae est, valeantne aliquid verba et incantamenta carminum... Sed viritim sapientissimi cujusque respuit fides. In universum vero omnibus horis credit vita, nec sentit* (d. h. die unmittelbare Praxis des Lebens hat zu allen Zeiten sich diesem Glauben hingegeben, ohne sich an die Längnung der Weisen zu kehren). Wenn aber Stähelin weiter behauptet, es sei geradezu gegen alle Analogie, so beruht dieser Ausspruch auf Unkenntniß des heidnischen Alterthums. Schon Hengstenberg hat eine Anzahl analoger Fälle angeführt, die sich ohne Zweifel noch sehr vermehren lässt. Hier möge es genügen, eine Aeusserung des Plinius mitzuthellen (l. c. 28, 4): *Verrius Flaccus auctores ponit, quibus credat, in oppugnationibus ante omnia solitum a Romanis sacerdotibus evocari deum, cujus in tutela id oppidum esset, promittique illi eundem, aut ampliorem apud Romanos cultum. Et durat in pontificum disciplina id sacrum; constatque ideo occultatum, in cujus tutela Roma esset, ne qui hostium simili modo agerent.* —

5. Balak traute den Incantationen Bileams eine **zwingende Macht** zu. Er sprach: „Ich weiss, welchen du segnest, der ist gesegnet, und welchen du verfluchest, der ist verfluchet“. Hengstenberg sagt dazu (S. 37): „Mehrere haben gemeint, es handle sich hier nicht um blossen Wahn; Bileams über Israel gesprochener Fluch würde wirklich kräftig gewesen sein, — sich darauf berufend, **sonst** könne nicht die Abwendung dieses Fluches als eine grosse Israel erzeugte Wohlthat gepriesen werden, wie dies in Deut. 23, 5; Jos. 24, 10; Mich. 6, 5; Neh. 13, 2 geschehe. Dieser Grund

aber ist von keiner Bedeutung: auch die Abwendung des an sich unkräftigen Fluches bleibt eine Wohlthat, da er durch den Aberglauben Derer, die ihn vernahmen, Israels nicht weniger als seiner heidnischen Feinde, die Bedeutung erhalten musste, die er an sich nicht hatte, auf die Feinde eine kräftigende, auf Israel eine entmuthigende Wirkung auszuüben.“ Nichts desto weniger, und wir glauben nicht ganz mit Unrecht, behauptet M. Baumgarten (I, 2 p. 349): „Es kann unsre Erzählung nur dann richtig verstanden werden, wenn festgehalten wird, dass sie selber die Macht Bileams zu segnen und zu fluchen anerkennt.“ — Jenes Argument, dass die h. Schrift wiederholt es als eine besonders denk- und dankwürdige Gnade Jehovah's preist, dass Er den Bileam nicht habe fluchen lassen, sondern vielmehr ihn zum Segnen gezwungen, kann unmöglich so leicht- hin, wie Hengstenberg thut, abgefertigt werden. War die wirksame Kraft, welche Moabs und Israels Aberglaube dem Fluche Bileams zuschrieben, eitel Wahn und Einbildung, so ohne Zweifel auch die seines Segnens. Dass dies aber die Anschauung des Verfassers nicht gewesen sein könne, liegt am Tage; und auch Hengstenberg wird, glauben wir, es nicht läugnen wollen, dass nicht nur die Abergläubigen in Israel, sondern auch der gotterleuchtete Erzähler selbst die volle Ueberzeugung hatten, von den segnenden Worten Bileams sei keins in den Wind geredet gewesen, keins werde seiner Wirkung, keins der Erfüllung ermangeln. Wäre die Ueberzeugung von der Macht seines Segnens oder Fluchens bloss Wahn- und Aberglauben gewesen, so wäre das ein höchst gefährlicher Aberglauben gewesen, dem das Gesetz auf das Entschiedenste und Nachdrücklichste hätte entgegenwirken müssen. Dass den magischen Incantationen eine Macht zu nützen oder zu schaden innewohne, war die gemeinsame und allgemeine Ueberzeugung des ganzen Alterthums, und auch in Israel hatte diese Ueberzeugung ohne Zweifel, wie selbst Hengstenberg zugesteht, ebenfalls Wurzel geschlagen. Welch eine mächtige Versuchung zu (wenn auch nur momentanem) Abfall ins Heidenthum lag aber in dieser Ueberzeugung! In Israel konnten, sollten und durften derartige Incantationen nicht stattfinden, wie gross musste da vorkommenden Falles die Versuchung sein, sich bei heidnischen Magiern zu verschaffen, was die theokratischen Priester und Propheten verweigerten! Das Gesetz begnügt sich, alle und jede Form der Magie und Mantik auf das Strengste zu verpönen, ohne irgendwo die geringste Andeutung zu geben, dass es mit all diesen Dingen nur eitel Aberglauben, Betrug und Täuscherei sei. Musste nicht nothwendig dieses Schweigen, wo sonst hätte geredet werden müssen, in den Augen des Israeliten einem Zugeständniss gleichwiegen, dass es sich dabei um reale Kräfte und Wirkungen handele? Würde, — während jetzt bei der sündigen Natur des Menschen, der das Nitimur in vetitum so tief eingewurzelt ist und die zur geistlichen Hurerei fast noch mehr geneigt ist als zur fleischlichen, das Verbot unter Umständen selbst ein Reizmittel werden konnte, — würde da nicht viel gründlicher und erfolgreicher durch eine einfache Belehrung von der Eitelkeit, Nichtigkeit und Ohnmacht solcher Dinge der Gefahr vorgebeugt worden sein, als durch ein die Realität voraussetzendes Verbot? Und, um speciell auf unsern Fall einzugehen, würde nicht die Bestürzung und Entmuthigung der Feinde Israels grösser und nachhaltiger gewesen sein, würde die Ueberzeugung von der Nichtigkeit und Ohnmacht ihrer Götter und Götzendienste, ihrer Incantationen und Zaubermittel sich ihnen und den Israeliten nicht viel kräftiger und unabweisbarer aufgedrängt haben, wenn Jehovah den Bileam wirklich seines Herzens Gelüste zufolge hätte fluchen lassen, und schon der nächste Erfolg die Ohnmacht des Fluches dargethan hätte?

Freilich bei der grundverkehrten, schrift- und geschichtswidrigen Anschauung, die sich Hengstenberg (§ 15, 1. 2) von den Göttern des Heidenthums gebildet hat, als seien

sie bloss leere, wesenlose Namen, ohne Wirkungs- und Daseinssphäre, ohne Thätigkeit und Wirksamkeit, — bei dieser Anschauung freilich muss er auch dem magischen Fluch und Segen, der in der Kraft jener Götter gesprochen wird, alle objectiv-wirksame Macht absprechen. Kommt aber, wie wir oben (§ 15, 1) als Schriftlehre erwiesen haben, den heidnischen Göttern eine reale und persönliche Existenz und mit ihr auch eine ihrer Geistermacht entsprechende Thätigkeit und Wirksamkeit zu, so wird sich das Urtheil über solchen Segen und Fluch ganz anders gestalten können und müssen.

Auch bei dieser speciellen Aeußerungsform der Magie (durch ausgesprochenen Segen und Fluch) gilt alles Das, was wir oben (§ 15, 2) von der Magie im Allgemeinen (der natürlichen, dämonischen und göttlichen) gesagt haben, und hier nicht zu wiederholen nöthig haben. Dass aber das ausgesprochene Wort als Vermittler und Träger einer durch Segen fördernden, durch Fluch hemmenden Kraft dienen könne (sei dieselbe nun ausgegangen von einer geheimen Naturkraft im eigenen Geiste des Menschen, oder stamme sie aus übernatürlicher Machtquelle), wird man nicht unbegreiflich finden können, wenn man die Bedeutung, den Werth und die Macht der menschlichen Sprache erwägt, als des nächsten und unmittelbarsten Ausdruckes des menschlichen Geistes, als des königlichen Zeichens und Scepters der ihm anerschaffenen Herrschermacht über die ganze irdische Natur.

Man meint nun freilich, es wäre unverträglich mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, unverträglich mit der göttlichen Vorsehung, ohne deren Willen kein Haar von unserm Haupte fällt, wenn die Möglichkeit vorhanden sei, dass menschliche Gunst oder Bosheit in widergöttlicher, ungerechter Weise nach reiner menschlicher (ungöttlicher) Willkühr durch Segen oder Fluch helfen und fördern oder schaden und verderben könne, und wenn Gott es zugelassen habe, dass diese Möglichkeit zur Wirklichkeit werde. Wir antworten mit einer Gegenfrage: Ist es denn nicht ebenso unverträglich mit der Weisheit, Güte und Gerechtigkeit Gottes, dass menschliche Arglist und Bosheit durch tausend andre Mittel unvorhergesehenes und unabwendbares Unheil stiften kann? Lässt Gott es zu, dass die Macht des menschlichen Armes zum Todtschlag, die Kunde der Naturkräfte zum todbringenden Giftmischen etc. missbraucht wird, und besteht dabei dennoch die göttliche Vorsehung ohne alle Störung und Beeinträchtigung, warum sollte dasselbe nicht auch von einem Missbrauche jener geheimen, verborgenen Macht des Wortes gelten? Freilich steht es dabei fest, dass die göttliche Vorsehung vor wie nach der Unthat ihr entgegengetreten, ihre Ausrichtung hemmen, ihre Wirkung paralysiren kann. Ob sie es aber thut, wann und wie sie es thut, das ist ihre Sache, und menschliche Kurzsichtigkeit hat ihr nicht drein zu reden. Wie der schon zu Mord und Todtschlag erhobene Arm noch zurückgehalten, wie das schon genossene Gift durch Gegengift unschädlich gemacht werden kann, so kann die göttliche Vorsehung ungöttlichen Segen und Fluch hemmen, dass er nicht gesprochen werde, oder ihn unschädlich machen, ihn selbst in sein Gegentheil umwandeln, auch wenn er schon gesprochen ist.

Das heidnische Alterthum schrieb den Incantationen seiner Magier eine zwingende Macht zu, der auch die Götter selbst sich nicht entziehen könnten. Dieselbe Meinung finden wir auch bei Balak. Er sieht in Jehovah weiter nichts als den Nationalgott der Israeliten, ganz so, wie Kamosch der Nationalgott seines Volkes war; er lebt daher auch der Ueberzeugung, dass Bileam als Prophet Jehovah's (ebenso wie die heidnischen Magier im Verhältniss zu den Göttern, denen sie dienen), Jehovah's Willen bestimmen und ändern, über seine Gunst und Ungunst verfügen könne. Darin irrt er sich nun freilich gewaltig, wie denn auch Bileam selbst ihm dies wiederholt (22, 13. 18. 38; 23, 8. 12.

19, 26; 24, 12) und auf das Bestimmteste vorhält; aber er irrt sich nur, weil er Jehovah den heidnischen Göttern, die Propheten Jehovah's den heidnischen Magiern gleichstellt. Auf dem Gebiete rein heidnischer Magie möchte dagegen seine Meinung berechtigt sein. Hengstenberg hat ein für unsre Anschauung wahres und bedeutsames, im Zusammenhang seiner eignen Rede aber höchst uneigentlich zu fassendes und daher fast sinnleeres, Wort gesprochen, das wir uns hier aneignen (l. c. S. 38): „Götter, von Menschen gemacht, können nie ihren Ursprung verläugnen, nie sich der Abhängigkeit von Denen völlig entziehen, die sie erzeugt haben.“ Wir fassen dies Wort in seinem eigentlichen Sinne. Der heidnische Gottesdienst ist *ἑτεροθεϊσμός*. Der Heide hat sich selbst seine Götter gewählt, und diese sind daher gewissermaassen von ihm abhängig. Er hat sich dem Dienste des wahren, einigen Gottes entzogen, des Gottes, bei dem kein Ansehen der Person gilt, dessen Macht und Wille absolut ist und bleibt, man mag Ihm dienen oder nicht. Die Götter dagegen, denen das Heidenthum sich ergeben hat, sind wenn auch reale, persönliche und relativ gewaltige, doch immer nur beschränkte, geschöpfliche und als solche den Gesetzen der Geschöpflichkeit selbst unterworfenen Mächte. Die Priester und Zaubrer, die ihnen dienen, sind in gewissem Sinne auch ihre Herren; ihnen verdanken sie ihr Ansehen und ihre Geltung als Götter; und umgekehrt verdanken Priester und Magier ihr Ansehen und ihre Geltung wiederum den übernatürlichen Kräften, die jene ihnen verleihen. So stehen die Götter und deren Diener in einem Verhältniss gegenseitiger Abhängigkeit von einander; — und schon im eigenen Interesse mussten die dämonischen Mächte, die im Heidenthume walteten, sich den Beschränkungen der Magier möglichst willfährig zeigen. Daneben mögen aber auch auf sie, die als geschöpfliche Mächte selbst den Beziehungen der Geschöpflichkeit unterthan waren, magische Incantationen von Seiten Derer, zu welchen sie in einen biotischen Rapport getreten waren, einen zwingenden Einfluss geübt haben, dem sie, selbst wenn sie gewollt hätten, sich nicht immer zu entziehen im Stande waren.

Anders liegt aber allerdings noch die Sache in unserm Falle. Denn Bileam wollte und sollte nicht im Namen eines heidnischen Gottes, sondern im Namen Jehovah's, des absoluten Gottes, fluchen. Hengstenberg ist im vollen Rechte, wenn er sagt: „Im Gebiete des Jehovahdienstes kann von Zwang und Gewalt nicht die Rede sein; Jehovah's Diener sind in Segen und Fluch unbedingt von Ihm abhängig; die Bedeutung ihrer Ansprüche ist allein dadurch bedingt, dass sie als treue Dollmetscher seinen Willen kund thun, welchen klar zu erkennen, ihre einzige Prerogative bildete. Nur in diesem Sinne verfluchte z. B. Noah den Ham, segnete Isaak den Jakob.“ — Aber die Wahrheit dieses Satzes reicht nicht so weit, um zu erweisen, dass die Abwendung des Fluches bloss eine illusorische Wohlthat gewesen sei, d. h. eine solche, die nur dem Aberglauben irriger Weise als Wohlthat erschien, es in sich aber nicht war. Wie Bileams, als eines Propheten Jehovah's, Segen nicht bloss in der Einbildung der aber- und wahngläubigen Israeliten und Moabiter, sondern auch durch die ihm innewohnende Kraft Jehovah's objectiv und real kräftig war, zu bewirken und herbeizuführen, was er verkündete, — so würde auch sicherlich ein von Bileam in gleicher Eigenschaft und Autorität verkündeter Fluch über Israel wirksam gewesen sein. Und Bileam wünschte, in dieser Weise fluchen zu können, aber Jehovah wollte es nicht, obwohl in Israels Vergangenheit und Gegenwart Grund, Ursache und Anlass genug zum Fluche vorhanden gewesen wäre, und das war die grosse von Moseh und Josua und Micha gepriesene Wohlthat. Bileams, im Namen und in der Kraft Jehovah's gesprochener Fluch wäre ebenso wirksam gewesen, wie sein Segen, aber als Prophet Jehovah's konnte Bileam nur nach Jehovah's Willen und

Rathschluss segnen wie fluchen. — Aber, fragt man vielleicht, wie nun, wenn es Bileam wirklich über sich vermocht hätte, trotz der dem Fluche wehrenden, zum Segnen treibenden, Einwirkung des Geistes Gottes, zu fluchen statt zu segnen? Hat ja doch menschliche Freiheit das Privilegium, Gottes Willen widerstreben und Widergöttliches thun zu können! — Allerdings hätte Bileam trotz Jehovah's entgegenstehender Willens-äusserung den Gelüsten seines bösen Herzens allein folgend, und gegen die Einwirkung des Geistes Gottes sich verstockend, fluchen können, — aber nur nachdem er aus der jehovistischen Berufssphäre herausgetreten und in die nackte heidnische Magierstellung zurückgefallen wäre. So lange er im Dienste Jehovah's stand, im Namen und in der Kraft Jehovah's segnen und fluchen wollte, war er, wie der Knecht von seinem Herrn, von Jehovah's Willen mit seinem Segnen und Fluchen unbedingt abhängig. Sagte er sich von Jehovah los, so hörte der Zwang auf, so konnte er fluchen, aber dann auch nur in seinem eigenen oder in eines heidnischen Gottes Namen; und damit war Balak wenig gedient, denn dazu hätte er nicht erst einen Magier vom Euphrat her zu holen nöthig gehabt; — auch in seinem eigenen Volke waren gewiss Magier genug, die ihm dazu hätten dienen können (s. Erl. 4).

§ 92. (Num. 22, 22—35.) — Von zwei Knechten und den Boten Balaks begleitet, begiebt sich Bileam auf den Weg. Unterwegs tritt ihm ein Ereigniss entgegen, das darauf berechnet und wohl geeignet war, ihn von der Verkehrtheit seines Weges zu überzeugen, und ihn, falls er sich noch zurechtweisen lassen will, davon zurückzurufen. Jehovah hat ihm zwar zuletzt die Erlaubniss gegeben, dem Rufe Balaks zu folgen, aber ihm auch deutlich genug kund gethan, dass er nicht nach Balaks, sondern nach Jehovah's Willen werde reden und thun können und daher sich auf Balaks Gold und Ehren keine Rechnung machen dürfe. Dennoch, das ist die nothwendige Voraussetzung der Erzählung, schmeichelt sich des Magiers unreine Seele, von Habsucht und Ehrgeiz beherrscht, mit der Hoffnung, dass Jehovah, der ihm so viel nachgegeben, sich auch noch zu weiterer Connivenz gegen seine Wünsche herbeilassen werde; und je näher er dem Ziele seiner Reise kommt, um so mächtiger wird sein Begehren, Sinnen und Trachten nach der versprochenen Belohnung. Darum entbrannte der Zorn Gottes, dass er hinzog, und der Engel Jehovah's stellte sich ihm mit gezücktem Schwerte in den Weg, ihm zu widerstehen. Aber des Sehers Augen sind verblendet von der Gier nach irdischem Gute, deshalb gewahrt er nichts von der drohenden Erscheinung aus der höhern Welt, die ihm entgegentritt. Die Eselin aber, auf der er ritt, sahe sie, und wich furchtsam vom Wege ab, und bei einem Engpass in den Weinbergen, wo kein Raum zum Ausweichen war, drückte sie sich an die Felsenwand und klemmte Bileams Fuss. In blindem Zorne schlägt er auf das arme, unter ihm zusammensinkende Thier los. Da öffnete Jehovah den Mund der Eselin, dass sie, deren Gebahren Bileam nicht hatte verstehen können, mit vernehmlichen Worten in menschlicher Rede

ihre Klage über die unverdienten Schläge zu seinen Ohren bringt¹⁾. Dem dadurch stutzig gemachten Seher öffnet Jehovah nun die Augen. Als er die himmlische Erscheinung in ihrer drohenden Haltung selbst gewahrte und ihre strafende Rede über die Verkehrtheit seines Weges vernommen hat, bekennt Bileam: „Ich habe gesündigt“ und fügt, sich halbherzig in Gottes Willen ergebend, hinzu: „Und nun, wenn dir mein Weg missfällt, will ich wieder umkehren“. Aber das will Jehovah nicht²⁾, Bileam soll seine Reise fortsetzen, doch nochmals wird es ihm eingeschärft: „Aber Andres nicht, als was ich dir sagen werde, sollst du reden.“

1. Keine andre Geschichte der Bibel hat so viel Zweifel, Spott und Missdeutung erfahren, wie die Geschichte von der **redenden Eselin Bileams**. Seit den Zeiten der Deisten hat wohl kein Bibelspötter sich das wohlfeile Vergnügen versagt, auf Bileams Eselin zu reiten. Um den Spott recht pikant zu machen, dazu trägt unstreitig die occidentalische Auffassung des Meister Langohr, als des Ideals aller Lächerlichkeit und Dummheit, als der Zielscheibe des Volkswitzes, ungemein viel bei. Das Reden der Schlange in der Versuchungsgeschichte ist z. B. bei Weitem nicht so sehr und so allgemein Gegenstand des Spottes geworden, ist bei Weitem nicht so lächerlich, so absurd erschienen, wie das Reden der Eselin. „Der Herr that der Eselin den Mund auf“, — „Das stumme, lastbare Thier redete mit Menschenstimme“ — wie leicht denkt dabei der Spötter (dem nicht das Bewusstsein, dass er sich hier auf heiligem Boden befindet, wo man zuvor die Schuhe ausgezogen haben muss, den Spott hat vertreiben können), wie leicht denkt er an die unmelodische Stimme des in Fabeln und Allegorien, in Schimpf und Hohn maasslos geschmähten Lastthieres? Und durch solche völlig ungehörige, weil einer andern Zeit, einer andern Anschauung, ja einer andern Naturbeschaffenheit angehörige Gedanken wird unwillkürlich der reine Eindruck der Erzählung verkehrt, und dieselbe ins maasslos Lächerliche hineingezogen. Und da macht es keinen Unterschied, ob man das Berichtete als äussere Geschichte, als Vision oder als Mythe ansieht, das Lächerliche liegt nicht in dem Sprechen des Thieres an sich, sondern viel mehr darin, dass es solch ein Thier ist, welches spricht. Nun berichtet uns aber jede Naturgeschichte, jede Reisebeschreibung, dass im Orient der Esel durchaus nicht das träge, übergeduldige Thier ist, wie im Occident. In der Anschauung des Morgenlandes und namentlich des Alterthums findet sich daher auch keine Spur des bösen Leumundes, die in unserer Anschauung an diesem Thiere haftet.

Doch lassen wir die Spötter ihre Wege gehen. — Auch die Mythenfreunde müssen wir, so lange sie an ihrer Voraussetzung von der Unmöglichkeit oder Unschicklichkeit der Wunder und an der Gleichstellung der biblischen Erzählungen mit den alten Sagen anderer Völker festhalten, in ihrem Besitzstande unangefochten lassen. Wir haben ohnehin genug zu thun, um unsre Erzählung vor den Missdeutungen Mancher von denen zu retten, die mit uns den geschichtlichen Charakter derselben behaupten. Nach Herder's Vorgang haben nämlich fast alle neuern gläubigen Theologen, die sich darüber ausgelassen, den Anstoss, den das von der h. Schrift berichtete Reden der Eselin auch für sie hat, dadurch zu beseitigen gesucht, dass sie die äussere, objective Thatsächlichkeit des Ereignisses bestreiten und dasselbe zu einem bloss innern, visionären Erlebniss umdeuten: die Eselin sprach nicht wirklich, sondern nur Bileams Seele empfang, durch göttliche Einwirkung in einen ekstatischen Zustand versetzt, den Eindruck, als ob die

Eselin die mitgetheilten Worte zu ihm rede. So namentlich noch, und am eingehendsten Tholuck und Hengstenberg. Nur de Geer, Baumgarten und O. v. Gerlach halten die Auffassung unsrer Erzählung als einer äusserlich erlebten Thatsache fest.

Hengstenberg bahnt sich zu seiner Argumentation den Weg durch die Behauptung: a) Es sei in der h. Schrift etwas ganz Gewöhnliches und häufig Vorkommendes, dass über innerliche Vorgänge in historischer Darstellung berichtet werde, ohne ausdrückliche Angabe, dass dieselben dem Gebiete des innern Lebens angehören, eine Thatsache welche sich daraus erkläre, dass der Unterschied des innerlich und äusserlich Erlebten als ein bloss formeller den h. Verff. wenig in Betracht komme, indem es ihnen von vorn herein feststehe, dass „Erscheinungen in der Vision und im Traume dieselbe Realität (?) haben, wie die im wachen Zustande.“ Aber wie handgreiflich nichtig sind doch Hengstenberg's Belege für diese Behauptung. Daraus z. B. dass Abraham sich nach Gen. 22, 3 „früh morgens“ auf den Weg nach dem drei Tagereisen weit entfernten Berge Moriah begiebt, soll — man höre und staune! — soll mit Nothwendigkeit folgen, dass er den göttlichen Befehl, seinen Sohn als Brandopfer darzubringen, nur „in nächtlichem (?) Gesichte (?)“ empfangen haben könne!!! Und wie ist es möglich, es zu verkennen, dass wenn je irgend eine göttliche Kundgebung im ganzen Gebiete der h. Geschichte zu dem Menschen, dem sie bestimmt war, in welchem Bewusstsein herangetreten ist, es gerade mit diesem Gottesbefehl ganz gewiss der Fall war und sein musste, — hier wo auch die wachste Wirklichkeit, das klarste Selbstbewusstsein an sich hätte irre werden können, ob das mit offenen Augen und Ohren, mit klarem Verstande Vernommene nicht am Ende doch Traum und Täuschung sei! Nicht viel besser steht es mit den übrigen Belegen, z. B. die Engelererscheinung zu Mahanaim, Gen. 32, 2 (vgl. Bd. I, § 80, 1), der Kampf Jakobs an der Furth Jabbok Gen. 32 (vgl. Bd. I, § 80, 4). Angesichts solcher Beweise können wir getrost vor wie nach bei der exegetischen Regel beharren, nirgends einen Traum, eine Vision, eine Ekstase in der biblischen Geschichte anzuerkennen, wo es von der Urkunde nicht deutlich und unzweideutig angezeigt ist.

Aber Hengstenberg hat den wesentlichen Unterschied zwischen äusserer, wacher Thatsächlichkeit einerseits, und visionären oder Traum-Erscheinungen andererseits auch gar nicht zu seinem Rechte kommen lassen. Es ist nicht wahr, dass in der Anschauung der Bibel „Erscheinungen im Traume und in der Vision dieselbe Realität haben, wie die im wachen Zustande.“ Als Paulus nach Act. 9, 12 im Gesichte einen Mann geschaut hatte, mit Namen Ananias, der zu ihm hineinkam und ihm die Hand auflegte, dass er sehend werde“, — da hatte diese visionäre Erscheinung durchaus nicht dieselbe Realität, wie die durch sie bloss vorgebildete äussere Thatsache in Vs. 17, 18; denn das Handauflegen der visionären Erscheinung war ohne Wirkung: Paulus blieb blind wie zuvor; während die andre dem wachen Leben angehörige Erscheinung durch ihr Handauflegen die Blindheit hinwegnahm, dass es wie Schuppen von seinen Augen fiel. Ferner als Petrus nach Act. 12 im Gefängniss lag, und ein Engel ihn aus dem Schlafe weckte, von den Ketten befreite und hinausführte, da wusste Petrus nach Vs. 9 nicht, „dass das wirklich war, was durch den Engel geschah, sondern er meinte ein Gesicht zu schauen“, und erst als er draussen zu sich gekommen war, erkannte er, dass es kein Gesicht, sondern Wirklichkeit war, und sprach: „Nun weiss ich wahrhaftig, dass der Herr seinen Engel gesendet etc.“ Unwiderleglich erhellt aus diesen Beispielen, dass auch nach biblischer Anschauung visionären Erscheinungen die Realität abgeht, dass dieselben auch nach biblischer Anschauung nur „Einbildung“ sind. Frei-

lich zwischen Einbildung und Einbildung ist noch ein grosser Unterschied, ich meine nämlich zwischen subjectiver Einbildung, wo ich mir selbst etwas einbilde, oder wo durch Fieberguth, Schwärmerei, Irrsinn oder dgl. phantastische Bilder in der Seele erzeugt werden, — und objectiver göttlicher Einbildung, wo durch göttliche Einwirkung ein Bild in die Seele hineingeprägt wird. Die Erscheinung ist in beiden Fällen nicht eine wirkliche, aber in jenem Falle ist das, was die Erscheinung zeigt, lehrt, spricht, eitel Täuscherei und Phantasterei, während in diesem Falle zwar nicht die Erscheinung selbst, wohl aber das, was sie symbolisirt, abbildet, vergegenwärtigt oder offenbart, real ist.

Lesen wir nun, wie Hengstenberg unmittelbar vorher den Unterschied zwischen visionärer und wacher Erscheinung (wenn, was sich hier von selbst versteht, beide Erscheinungen von Gott bewirkt sind) ganz richtig dahin bestimmt, dass derselbe ein bloss formeller sei, so wird es wahrscheinlich, dass er mit seinem Satze („Erscheinungen im Traum und in der Vision haben ganz dieselbe Realität wie die im wachen Zustand“) zunächst nichts anders sagen will, als was auch wir anerkennen, dass nämlich die in Traum und Vision empfangenen göttlichen Offenbarungen ihrem Inhalte nach ebenso wahr und zuverlässig sind, wie die im wachen Zustande empfangenen. Das Falsche in seinem Satze würde also bloss in der ungeschickten Wahl des Ausdrucks liegen. Aber wozu dann unsre Polemik, wenn der Gegner in der Sache Recht hat und nur der Ausdruck verfehlt ist? — Antwort: Dazu, weil der Irrthum im Ausdruck sofort zum Irrthum in der Sache wird, weil fortan immer so argumentirt wird, als wäre der Satz in seinem (von uns als irrig erwiesenen) eigentlichen, dem Wortlaut entsprechenden Sinne wahr; weil fortan auf Grund dieses Quid pro quo göttliche Visionen (d. h. göttliche Einwirkungen unmittelbar auf die Seele des Schauenden oder Hörenden ohne Vermittelung des äussern Auges oder Ohres, oder von Gott bewirkte Einbildungen) stets confundirt werden mit realen göttlichen Manifestationen, mit Versichtbarungen Gottes und göttlicher Dinge für die äussern wachen Sinne, und weil, was von den Einen gilt, auch ohne Weitres als von den Andern geltend, vorausgesetzt wird. Visionen sind bloss Bilder des Realen, Einbildungen, sie sind bloss für die Vorstellung des Visionairs da, sie setzen einen ekstatischen Zustand des Menschen, eine momentane Verschlussenheit der äussern Sinne, ein momentanes Unterdrücktsein des verständigen, reflectirenden Selbst- und Weltbewusstseins voraus. Göttliche Erscheinungen im wachen Zustande aber sind Versichtbarungen des Göttlichen für die äussern Sinne. Bei den Visionen ist die Belehrung eine abstracte, hier aber eine concrete. Als Ananias im Gesichte dem Paulus die Hand auflegte, hatte dies keine Wirkung und Wirklichkeit, als aber Nebukadnezar im Feuerofen ausser den drei Freunden Daniels noch einen vierten sah, da war das keine Vision, denn Nebukadnezar fiel nicht in Ekstase, und der göttliche Schutz, der für Nebukadnezars Auge sich in der Gestalt eines Engels versichtbarte, war wirklich und in demselben Momente da: die Kraft eines von Gott gesandten Engels hielt die verzehrenden Flammen von ihren Leibern fern (Dan. 3, 25). Als auf Elisa's Gebet Gott dem Diener desselben die Augen öffnete, und er den Berg voll feuriger Wagen und Reiter sah, da versichtbarte sich seinem leiblichen Auge der göttliche Schutz, der wirklich und wirksam da war, in solcher Weise, — von einer Ekstase weiss die Urkunde nichts (2 Kön. 6, 16 ff.). So auch wurde Elias, als Elisa ihn in feurigem Wagen gen Himmel fahren sah (2 Kön. 2, 11), wirklich von der Erde hinweggenommen. Hätte aber Petrus damals im Gefängniss, wie er anfangs meinte, bloss ein Gesicht gehabt, so würde er nach wie vor im Gefängniss und in Ketten geblieben sein, würde bloss durch solch ein

Gesicht eine göttliche Zusage bevorstehender Errettung erhalten haben. Vgl. noch Hofmann, Schriftbeweis I, 340 f.

b) S. 57 lesen wir bei Hengstenberg: „Gesichte und Träume werden in Num. 12, 6 als die ordentlichen Weisen der Kundgebung Gottes an die Propheten bezeichnet, und da Bileam zu den Propheten gehörte, und das Reden der Eselin zu den Kundgebungen Gottes, vor dem ausdrücklich gesagt wird, dass er den Mund der Eselin geöffnet, so müssen wir schon aus diesem allgemeinen Grunde, wenn nichts entgegensteht, annehmen, dass der Vorgang ein innerlicher war.“ — Dass aber sehr viel entgegensteht, wird sich unten zeigen; doch hier vorläufig auch zugegeben, es stünde nichts entgegen, — wie bodenlos ist auch dann noch die Argumentation! Freilich Bileam war ein Prophet, und Propheten empfangen nach Num. 12 in der Regel die Offenbarungen, die sie verkünden sollen, in Träumen und Gesichten, in Visionen und Ekstase. So war es auch mit Bileam, da er vor Balak als Prophet fungirte: sein Auge verschloss sich, ja er stürzte gar, der äussern Sinne beraubt, hin. Aber fungirte denn hier Bileam seiner Eselin, oder dem Engel des Herrn gegenüber als Prophet? empfing er hier Gottesoffenbarungen, die er diesem oder jener verkünden sollte? Und wie grundverkehrt ist die Auffassung, dass das Reden der Eselin eine Kundgebung Gottes für Bileam sei? dass der Inhalt ihrer Worte eine Gottesoffenbarung sei? Die Eselin sagte: „Was habe ich dir gethan, dass du mich geschlagen nun dreimal? Bin ich nicht deine Eselin, auf welcher du geritten von jeher bis auf diesen Tag? War ich je gewohnt dir so zu thun?“ Wir fragen, ist das Gottes Wort? sind das Belehrungen und Offenbarungen Gottes? sind es nicht vielmehr reine Aeusserungen thierischer Empfindung, Klagen über unverdiente Züchtigung und Misshandlung, wie sie jedes Hausthier zwar nicht „in Worten menschlicher Rede“, aber doch mit wohl verständlichen Gebehrden in ähnlichen Lagen immer kund giebt? Freilich heisst es: „Jehovah that der Eselin den Mund auf, und sie redete“. Aber bezieht sich das denn auf den Inhalt und nicht vielmehr und ohne Möglichkeit eines Zweifels nur auf die Form der Rede? nämlich darauf, dass die Eselin nicht mehr in der ihr eigenen und von Natur zuständigen Weise der Kundgebung ihrer Gefühle und Empfindungen, sondern (weil Bileam diese in seiner Verblendung nicht verstanden hatte) durch göttliche Einwirkung in Worten menschlicher Rede zu ihm redete.

c) Wir hören weiter (S. 58): „Bileam bezeichnet sich in seiner dritten und vierten Weissagung (24, 3. 4. 15. 16) als den Mann mit verschlossenem leiblichem Auge, der die Worte Gottes hört, die Gesichte des Allmächtigen sieht, dem, wenn er in der prophetischen Ekstase niederfällt, die Augen aufgethan werden. Was ein solcher Mann, ein Seher von Profession, auf seinem eigenthümlichen Gebiete sieht und hört, das hat die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich, so dass das Gegentheil durch unwiderlegliche Gründe dargethan werden muss.“ — Ja, „**wenn**“ er in der prophetischen Ekstase niederfällt! Aber, fragen wir, war denn Bileam hier in prophetischer Ekstase niedergefallen, um der Eselin Rede als ein nur mit dem innern Ohre Hörbares vernehmen zu können? — Ja, was ein „solcher“ Mann „auf seinem eigenthümlichen Gebiete“, d. h. doch wohl auf den Wegen seines Berufes, bei der Ausrichtung seines Berufs erfährt, hat die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich. Aber, fragen wir wieder, war denn hier Bileam auf den Wegen seines Berufes? war er nicht vielmehr auf entgegengesetzten Wegen? Oder hat etwa, was die Boten Balaks, was später Balak selbst zu ihm spricht, weil er, ein Seher von Profession, dies doch auch auf seinem eigenthümlichen Gebiete sieht und hört, auch die Voraussetzung der Innerlichkeit entschieden für sich?

d) „Endlich,“ heisst es S. 58, „endlich, es lässt sich nicht zweifeln, dass die dem Reden der Eselin unmittelbar vorhergehende Erscheinung des Engels einen innerlichen Charakter hatte, obgleich dies bei ihr ebenso wenig bemerkt wird, wie bei dem Reden der Eselin.“ Dies wird erwiesen erstens daraus, dass Bileam den Engel anfangs nicht sieht, denn dies sei nur denkbar, wenn die Erscheinung nicht in das grobmaterielle Gebiet hineinfiele, — und zweitens daraus, dass die Erzählung sagt: „Gott that Bileam die Augen auf“, was durchaus nur vom innern Auge verstanden werden könne. — Also, das Sehen des Engels und das Hören der Rede der Eselin sind ganz analoge Erscheinungen, — beides nämlich innerliche Erlebnisse, Wahrnehmungen bloss des innern Sinnes, das Eine ein Sehen des Geistesauges, das Andre ein Hören des Geistesohres. Wir sehen uns die Sachen näher darauf an und finden dagegen, dass sie keineswegs analog sind, auch nicht einmal in der Auffassung Hengstenberg's. Ein in der That sehr wesentlicher Unterschied, den auch unser Verfasser nicht verläugnen kann, besteht (bei der gegnerischen Auffassung) zwischen beiden, nämlich der, dass das, was Bileam als Rede der Eselin mit dem innern Ohre hört, von ihm allein, und von Niemand Anderm, nicht von seinen zwei Knappen, nicht von den begleitenden Moabiterfürsten, die nach Hengstenberg platterdings in unmittelbarer Nähe zugegen gewesen sein müssen, gehört wird, — während das, was Bileam als Engel des Herrn mit dem innern Auge sieht, nach der Urkunde auch von einem Andern, der zugegen war, nämlich von der Eselin, und zwar von ihr früher als von Bileam, gesehen wird. Die gehörte Rede ist also ein bloss Subjectives, die geschaute Erscheinung aber ein Objectives, das Objective ist ein Aeusserliches, und die Erscheinung des Engels muss also auch, trotz des anfänglichen Nichtsehens Bileams, eine äusserliche gewesen sein. Dies Sehen der Eselin hat auch Hengstenberg (s. S. 61) Noth gemacht, aber er glaubt, diese Schwierigkeit glücklich überwunden zu haben. Erstens behauptet er: die Eselin hat den Engel nicht klar und deutlich gesehen, — (aber Vs. 23 heisst es doch: „Und es sah die Eselin den Engel des Herrn im Wege stehen und sein Schwert gezückt in seiner Hand“!) — „denn sonst hätte sie auch bestimmt von ihm zu Bileam reden müssen (?)“, da sie das aber nicht thut, so hatte sie „offenbar nur das dunkle Gefühl eines vorhandenen Furchtbaren und Schrecklichen“. Also doch eines Vorhandenen, eines objectiv Vorhandenen, eines nicht bloss für Bileams innern, geistlichen Sinn, sondern auch für ihre eigenen leiblichen, äussern Sinne Vorhandenen! Doch Hengstenberg belehrt uns aus Passavant's Lebensmagnetismus S. 316 ff., dass auch Thiere an dem s. g. second sight Theil haben, — stutzen, unruhig und scheu werden, nicht weiter vorwärts wollen u. s. w., wenn ein zweites Gesicht einem dafür empfänglichen Menschen sich zeigt; er hätte aus Kerner's Magikon und (wo wir nicht irren) auch aus dessen Seherin von Prevorst eine Menge von Beispielen anführen können, wo Thiere, besonders Hausthiere, geister- oder gespensterhafte Erscheinungen ebenso gut sehen, wie die Menschen. Aber ändert das denn etwas an der Sache? Sind die angeführten Thatfachen verbürgt und zuverlässig, was wir hier nicht zu untersuchen haben, so beweisen sie eben, dass dem second sight und den Gespenstererscheinungen ebenfalls äussere, sinnliche Objectivität in irgend welchem Maasse zukommt. —

Allerdings aber muss es mit solchen Erscheinungen eine eigenthümliche Bewandniss haben, dass der Eine sie sieht, der Andre nicht, — so auch mit der Erscheinung des Maleach Jehovah an diesem Orte, den die Eselin sieht und Bileam nicht sieht, zu dessen Wahrnehmung Gott Letzterm erst die Augen öffnen muss. Mit Recht führt Hengstenberg (S. 52 f.) als erläuternde Analogien die N.-Tl. Fälle Joh. 12, 28. 29 und Act. 9, 7;

22, 9 an, aber die Anwendung, die er von diesen Stellen macht, können wir nicht billigen. Nach Joh. 12 kam als Antwort auf das Gebet Christi: „Vater, verherrliche deinen Namen“ eine Stimme vom Himmel; das Volk, das dabei stand, hörte sie und meinte, es habe gedonnert, Andre meinten, es habe ein Engel mit Jesu geredet; der Evangelist weiss aber, dass die Stimme gesprochen: „Ich habe ihn verherrlicht und will ihn ferner verherrlichen!“ Bei der Bekehrung Pauli Act. 9 und 22 sah Paulus den auferstandenen und erhöhten Herrn in seiner leiblichen Gestalt mit der Majestät seiner himmlischen Herrlichkeit und verstand die Worte, die Er zu ihm redete; seine Begleiter aber sahen nur einen Lichtglanz ohne die Umrisse einer persönlichen Gestalt und hörten nur eine Stimme ohne articulirte Worte. Da meint nun Hengstenberg: es sei klar, dass beide Erscheinungen der „Hauptsache nach dem Gebiete des innern Sinnes angehörten, und dass sie sich dem äussern Sinne nur als ein dumpfes Geräusch (oder als einen gestaltlosen Lichtschimmer) kund gaben... Nur mit ihrem äussersten Ende reichte die Erscheinung in das Gebiet des äussern Sinnes.“ Wir haben dieser Auffassung nur zwei bescheidene Fragen entgegen zu stellen: War das Berichtete ein innerliches Erlebniss bloss in der Seele Christi und Pauli, wie konnten denn die Umstehenden auch nur „das äusserste Ende“ davon sehen oder hören? oder drang etwa der Lichtschimmer, den sie sahen, von dem innern Seelenleben Pauli aus, oder das donnerartige Getöse, das sie hörten, von dem innern Seelenleben Christi in die Augen und Ohren der Umstehenden? Und wenn nur das äusserste Ende der Erscheinung dem Gebiet der sinnlichen Wahrnehmbarkeit, die Hauptsache dagegen dem Gebiete des innern Sinnes angehören soll, so fragen wir: Was ist denn hier die Hauptsache? Doch wohl das unterscheidende, selbstbewusste Verständniss des Gehörten und Gesehenen. Das Verständniss ist aber nie, auch beim bloss äussern Sehen und Hören nie Sache des äussern sinnlichen Auges und Ohres, sondern immer Sache des innern Geistesauges und -Ohres. Dann ist aber solch ein innerliches Erlebniss wesentlich nicht von einem äussern Erlebniss verschieden. — Diese Erkenntniss bringt uns das Verständniss der Sache näher. Mit Recht sagt Hengstenberg: „Nur die geistlich Entwickelten vernehmen bestimmte Worte; die weniger Geförderten merken zwar, dass gesprochen wird, aber nicht was, der grosse Haufe vernimmt bloss ein Getöse... sieht nur einen Lichtschimmer.“ So wie nur Derjenige die in fremder Sprache geredeten Worte unterscheidet und als Träger sinnvoller Gedanken in das geistige Verständniss aufnimmt, der fähig ist, diese Sprache zu verstehen; oder wie die Rede eines Philosophen nur von dem verstanden wird, der durch philosophische Bildung dazu befähigt ist, jedem Andern aber als ein sinnloses Gallimathias erscheint, — so gehört auch zur klaren, sichern Perception einer Erscheinung aus der himmlischen Welt geistliche Befähigung, himmlischer Sinn, ein Abgezogensein vom irdischen Treiben und ein Geöffnetsein der Seele für göttliche Einwirkungen; wem dies fehlt, wessen Denken und Sinnen verstrickt ist in lediglich weltlichem, gemeinem Treiben, in Habsucht, Ehrgeiz, Genussucht etc., der sieht und hört entweder gar nichts von der himmlischen Erscheinung, oder empfängt von ihr nur einen unbestimmten Eindruck. Erstes war bei Bileam der Fall; er denkt nur an Balaks Schätze, sinnt nur, wie er ihrer theilhaftig werden könne, hat für Höheres in diesem Augenblicke keinen Sinn, träumt bei wachen Augen nur von Balaks Gold und Ehren. Erst als er aus diesem Traumleben seiner Seele gewaltsam herausgerissen wird, als gewaltsam sein Sinnen und Denken vom Irdischen, in welchem es sich verstrickt hatte, abgezogen, und auf das Höhere, Himmlische hingewiesen wird, als „Gott ihm die Augen öffnete“, da erst sieht und erkennt er die himmlische Erscheinung, die schon vorher da war. Er sieht sie mit

dem äussern Auge, aber er erkennt sie mit dem Geistesauge; denn der Weg zum Geistesauge geht durch das Sinnesauge.

Das sind die Argumente, mit denen Hengstenberg seine eigene Meinung stützt; beleuchten wir nun auch die Argumente, mit welchen er gegen unsre Auffassung und deren Begründung ankämpft.

e. „Das Reden der Eselin würde, heisst es S. 62, ein vollkommen bedeutungsloses sein. Nicht auf das Dass ihres Redens kommt es an, sondern auf das Was. Nur das Letztere, nicht das Reden an sich, dient Bileam zur Beschämung. Der Inhalt der Rede aber bleibt, auch wenn der Vorgang als ein innerlicher genommen wird.“ — Hengstenberg fasst die Rede der Eselin ihrem Inhalte nach als ein Wort Gottes an Bileam. Das ist grundfalsch, wie schon oben sub lit. b. gezeigt ist. Es waren bloss thierische Gefühle, thierische Empfindungen, die sich in ihrer Rede kund gaben. Möge Hengstenberg uns doch sagen, welches denn der göttliche Inhalt dieser Rede war. Kann er das nicht, — und er kann es gewiss nicht — so muss er auch zugeben, dass es zunächst und vor Allem auf das Dass, nicht auf das Was der Rede ankam. Die Eselin hatte ganz dasselbe, was sie jetzt dem Bileam durch ihr Reden kund gab, auch schon vorher durch Gebärden kund gethan, so deutlich, dass jeder besonnene, nicht in dem Maasse wie Bileam durch andre Gedanken eingenommene Reiter aus diesen Gebärden dasselbe hätte herausdeuten können und müssen, was die Eselin jetzt, da Gott ihr den Mund öffnete, in Worten menschlicher Rede sprach. Hengstenberg hat richtig erkannt, dass es bei dem Vorfall mit der Eselin auf die Beschämung Bileams ankam (S. 60): „Der Vorfall mit der Eselin musste ihn vorher stutzig machen, beschämen, die Nebel der Leidenschaft zertheilen und sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen öffnen.“ Wäre Bileams Denken und Sinnen nicht in solchem Maasse vom fremden, ungöttlichen Streben eingenommen, sein Herz nicht von Golddurst und Ehrgeiz beherrscht und verblindet gewesen, so würde er selbst den Engel sogleich, als er sich ihm entgegenstellte, gesehen haben, und der ganze Vorfall mit der Eselin wäre gar nicht eingetreten. Aber Bileam sieht nicht, die Eselin dagegen sieht die majestätische, drohende Erscheinung. Nun hätten die Gebärden der zurückweichenden, schen werdenden und zuletzt sogar hinstürzenden Eselin ihn darauf führen können und müssen, dass solch ein widersetzliches Gebahren, das er nie vorher an ihr gesehen hatte, irgend einen objectiven Grund haben müsse; — und als Seher, in diesem Berufe, auf diesem Wege, nach solchen Antecedentien hätte er wohl ahnen, ja mit Sicherheit voraussetzen können, dass eine überirdische Kraft oder Erscheinung im Wege stehe. Dass die Eselin sah, was er, der Seher, nicht sah, das war die Beschämung für ihn, die den Nebel seiner Leidenschaft zertheilen, sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen öffnen sollte. Hätte er nun ihr Ausweichen, ihr Widerstreben, ihr Hinstürzen, ihre Gebärden beachtet, in Ueberlegung gezogen und verstanden, so hätte dies schon hingereicht, so wäre das Reden der Eselin nicht nöthig gewesen. Aber er ist zu tief in berufswidrige Gedanken versunken, zu sehr von Leidenschaft umnebelt; er muss daher stärker angefasst werden, um seine Sehergabe aus ihrem Schläfe zu erwecken, um sein Bewusstsein aus dem träumerischen Zustande, in dem es sich befand, aufzurütteln. Es müssen Wunder eintreten, da die natürlichen Weckmittel nicht mehr wirken. Darum steigert Gottes Einwirkung die klagenden Gebärden der Eselin in klagende Worte menschlicher Stimme. Dies Unerhörte, nie Erlebte, Ungeheuerliche weckt endlich den Seher, macht ihn stutzig, ruft ihn zum Selbstbewusstsein, zertheilt den Nebel der Leidenschaft, öffnet wieder sein Gemüth den Eindrücken des Göttlichen, das ihn umgiebt. —

f. „Welcher Reiter würde, sagt Tholuck l. c. S. 410, wenn sein Thier wirklich eine solche Klage begönne, ruhig darauf sitzen bleiben und sich damit begnügen, ihm bloss eine vernünftige Antwort zu geben, und nicht vielmehr sogleich hinabspringen und Zeter schreien.“ Auch Hengstenberg (S. 62) sagt: „Es hat von jeher die Vertheidiger der äusserlichen Auffassung sehr in Verlegenheit gesetzt, dass Bileam über das Reden der Eselin so gar keine Verwundrung äussert.“ — Wir können nun aber eben nicht sagen, dass uns dies in grosse Verlegenheit gesetzt habe. Denn ein *argumentum e silentio* hat, wie auch Hengstenberg zugesteht, nicht viel auf sich. Es kann Alles Das geschehen sein, ohne dass die Urkunde nöthig hatte, es zu berichten. Aber H. meint, die Verwundrung sei durch die erste Antwort Bileams in Vs. 29 ausgeschlossen (auf die Frage: Was habe ich dir gethan, dass du mich geschlagen nun dreimal? spricht Bileam: „Weil du mich so höhnest; wäre jetzt ein Schwert in meiner Hand, wahrlich, ich hätte dich erschlagen!“). Dass durch diese Antwort jedes vorangegangene oder begleitende Staunen unbedingt ausgeschlossen sei, will uns nicht einleuchten. Uebrigens machen wir noch darauf aufmerksam, dass diese Antwort ein Ausdruck leidenschaftlichen, besinnungslosen Zornes ist, der das Maass des Staunens in engere Grenzen eingeschlossen haben mag.

g. In Bileams Begleitung, sagt H. p. 62, waren seine zwei Diener Vs. 22, und ebenso die moabitischen Gesandten Vs. 20. 21. 35. Hätten wir es nun mit äusserlichen Erlebnissen zu thun, so wären auch sie Zeugen von Allem gewesen. Es ist aber merkwürdig, dass sich dagegen das Gefühl der Vertheidiger der äusserlichen Auffassung entschieden sträubt, auch ohne dass sie den Grund erkannt haben (?!), welcher diese Annahme unmöglich (!) macht, den nämlich, dass die moabitischen Gesandten von dem Vorgefallenen nichts ahnen durften. Wir entgegnen: 1) Es ist keineswegs so ausgemacht, wie H. meint, dass die moabitischen Gesandten bei diesen Vorfällen zugegen waren. Zwar, woran man zuerst denken könnte, dass sie, in der Nähe des moabitischen Gebietes angelangt, vorausgeeilt seien, um Balak die bevorstehende Ankunft des ersehnten Magiers zu verkünden, scheint, so sehr auch Vs. 36 (das Entgegenkommen Balaks bis an die Grenzen seines Gebiets) dafür sprechen möchte, durch Vs. 35 („Ziehe mit den Männern . . . Und so zog Bileam mit den Obersten“) ausgeschlossen zu sein. Aber aus Vs. 22 wird es wahrscheinlich, dass sie dennoch aus anderweitiger Veranlassung nicht zugegen waren. Denn die ausdrückliche Bemerkung, dass die beiden Knechte Bileams zugegen waren, scheint einer Bemerkung, dass sie allein zugegen waren, gleich zu wiegen. Wie leicht konnte auch Bileam mit seinen Knechten eine kleine Strecke dem Hauptzuge voraus, oder hinter demselben zurück sein, und die Strecke brauchte bei diesem Terrain (in den Weinbergen) mit Krümmungen, Eckwegen, Engpässen wahrlich nicht gross zu sein, um den Boten Balaks zu verdecken, was in Bileams unmittelbarer Nähe vorging. 2) Gesetzt aber auch, die Boten waren ebenso wie Bileams Knechte zugegen, so werden sie allerdings gehört haben, was die Eselin redete, aber in dem Inhalt ihrer Rede war auch durchaus nichts, „wovon sie nichts ahnen durften,“ und was das Sehen des Engels und das Hören seiner Rede betrifft, so kann es ihnen damit gar wohl ergangen sein, wie denen, von welchen Joh. 12, 28. 29 und Act. 9, 7; 22, 9 berichtet (s. oben sub lit. d.). — 3) Gesetzt aber endlich auch, Balaks Boten seien nicht nur zugegen gewesen, und hätten nicht nur die Rede der Eselin gehört, sondern auch die Gestalt des Engels gesehen und seine Rede vernommen, so würde auch das uns nicht im Mindesten stören. Schon bei der ersten Botschaft hatte Bileam ihnen gesagt (Vs. 13): „Ziehet in euer Land, denn Jehovah weigert sich, mir zu gestat-

ten, mit euch zu ziehen“, und trotz dem beharrt Balak bei seinem Begehren und bei seiner Hoffnung, es erfüllt zu sehen. Wäre der Grund, dass seine Gesandten nichts von dem auf dem Wege Vorgefallenen ahnen durften, stichhaltig, dann hätte Bileam auch nicht den ersten Boten sagen dürfen: Zieh hin, denn Jehovah hat sich geweigert u. s. w.; dann hätte Bileam nach seiner Ankunft im Moabiterlande zu Balak nicht so zweifelnd reden dürfen, wie Vs. 38. Denn hier sagt er dem Balak ganz dasselbe, was ihm der Engel des Herrn auf dem Wege gesagt hatte: „Ich vermag nichts Anderes zu reden, als was mir Jehovah in den Mund legen wird.“ Nicht unbedingt und ausdrücklich war ihm gesagt, dass er nur werde segnen, nicht fluchen können, sondern immer nur, dass er werde reden müssen, was Jehovah ihm heissen werde. Auf diese Unbestimmtheit in den Kundgebungen Jehovah's konnte Bileams, konnte Balaks heidnischer Sinn immer noch die Hoffnung gründen, dass es ihnen doch vielleicht noch gelingen werde mit ihren Absichten. Konnten sie doch den Fortschritt in dem Verhalten Jehovah's von dem anfänglichen Verbote des unbedingten Gehens (Vs. 12) zu der spätern Erlaubniss des bedingten Gehens (Vs. 20), und dem endlichen Gebote des (freilich noch immer bedingten, aber zweideutig bedingten) Gehens als eine immer steigende Connivenz Jehovah's deuten, die noch ein Weiteres hoffen liess! Ja man könnte sogar meinen, dass Balaks Boten selbst Zeugen sein mussten von jenen Vorfällen, sei bedeutsam und wesentlich für die Entwicklung des Drama's, bedeutsam für Bileam zur Verstärkung seiner Beschämung, bedeutsam für Balak, um ihn desto kräftiger von der Ohnmacht seines Beginns zu überzeugen, und ihn, falls er sich wolle weisen lassen, dahin zu bringen, von seinem verkehrten Streben abzulassen.

h. „Das Reden der Eselin“, lesen wir endlich S. 63, „das Reden der Eselin, in das Gebiet der äussern Wirklichkeit versetzt, scheint die ewigen Gesetze zu verrücken, welche in Gen. K. 1 zwischen der Menschen- und Thierwelt gezogen sind.“ Wir wollen nicht auf das Reden der Schlange im Paradies hinweisen, denn das wird unser Verf. auch wohl als einen innern Vorgang oder dergl. hinweg exegesiren; wir wollen auch nicht mit Baumgarten (S. 359) entgegnen: „So reden Diejenigen, welche darauf ausgehen, die Möglichkeit des Wunders überhaupt zu läugnen; denn wenn es in der Schöpfung ewig unverrückbare Grenzen giebt, so können in Ewigkeit keine Wunder geschehen“, — denn so schlimm hat es Hengstenberg gewiss nicht gemeint, und wir halten es für unbillig, ein allerdings etwas unvorsichtig gesprochenes, weil nicht hinlänglich umschriebenes und motivirtes Wort des Gegners in solcher Weise auszubeuten. Es giebt allerdings (so behaupten wir mit Hengstenberg gegen Baumgarten) durch Gen. 1 gesetzte Grenzen, die kein Wunder überschreiten wird und kann. Wir sollten meinen, auch Baumgarten wird uns zugeben, dass Ovidische Metamorphosen auf dem Boden der heiligen Geschichte auch dem festesten Wunderglauben undenkbar sind; — es muss also doch eine Grenze da sein, die selbst das Wunder nicht überschreiten kann, weil Gott, von dem die Wunderkraft kommt, und der die Grenze gesetzt hat, sie nicht überschritten wissen will. Diese Grenze lässt sich, scheint uns, leicht beschreiben. Es ist die Linie, die gezogen ist zwischen Natur und Geist, zwischen der unpersönlichen, unfreien Kreatur und der freien, persönlichen Kreatur. Gott will, wird und kann diese Linie durch sein Eingreifen nicht verrücken. Er wird z. B. nicht ein Thier in einen Menschen, nicht einen Menschen in ein Thier verwandeln wollen. Im Gebiete der Natur ist sein Eingreifen ein unbedingtes, im Gebiete des kreatürlichen Geistes aber ein bedingtes, denn er hat den Menschen zu seinem Bilde geschaffen, hat ihm Freiheit und Persönlichkeit verliehen, die den übrigen irdischen Geschöpfen versagt sind. Weil nun

Gott gewollt hat, dass der Mensch frei sei, respectirt er die Freiheit auch noch in dem gefallenen, in dem empörerischen, ja selbst in dem verstockten Menschen. Und weil Gott gewollt hat, dass das Thier ein Thier, die Pflanze eine Pflanze sei, so wird und muss Er auch wollen, dass sie bleiben, wozu er sie gemacht hat, denn sonst würde Er sich selbst widersprechen. Das Wunder also, das durch irgend ein Geschöpf vermittelt ist, wird sich in der Sphäre der Wesenhaftigkeit dieses Geschöpfes bewegen müssen, wird es nicht in die Wesenssphäre eines andern, von ihm wesentlich verschiedenen Geschöpfes versetzen können. Würde das Reden der Eselin diese Grenze überschreiten, so würden wir Hengstenberg Recht geben müssen. Das eben bestreiten wir aber. Man entgegne uns nicht: Eben die Sprache gehört ja doch zum unterscheidenden Wesen des Menschen. Denn nicht die Sprache als blosser Form, nicht die Fähigkeit, mittelst der Sprachorgane articulirte Töne, die wir Worte nennen, hervorzubringen, sondern die materiale Seite der Sprache, dass die Worte Ausdruck des Geistes, Träger des Gedankens sind, das ist das Wesenhaft-Menschliche. Die Erfahrung zeigt, dass auch manche Thiere, Papageien, Elstern etc., selbst vierfüssige Thiere durch Uebung dahin gebracht werden können, Worte menschlicher Rede auszusprechen; aber die Sprache, insofern sie den Menschen vom Thiere unterscheidet, bleibt ihnen nach wie vor gleich fern und fremd. Kommt es also bei der Beschreibung der Sprache, als der Grenze zwischen Mensch und Thier, nicht auf den Sprachlaut, sondern auf den Sprachinhalt an, so überschreitet das Wunder, welches in dem Munde eines Thieres Worte menschlicher Rede bildet, jene Grenze nicht, so lange nicht der Inhalt dieser Worte über die Sphäre des thierischen Wesens hinausgeht. Wäre Bileams Eselin, um diesen Satz auf unsern Fall anzuwenden, jene Rolle zugewiesen worden, welche gleich darauf der Engel des Herrn ausrichtet, — hätte also die Eselin dem Bileam Vorwürfe darüber gemacht, dass er aus Geld- und Ehrgeiz Gottes Willen widerstrebe, dass er hingezogen sei mit dem Wunsche fluchen zu können, wo er doch nur segnen durfte u. dgl., dann würde man, glauben wir, mit Recht sagen können, dass die von Gen. 1 gesetzten ewigen Grenzen überschritten seien. Aber davon findet sich in der Rede der Eselin keine Spur (vgl. oben sub lit. b.). Alles, was die Eselin sagt, ist nur Ausdruck der Empfindungen, die in der dem Esel durch Gen. 1 gegebenen Natur begründet sind. Auch das Thier hat eine Seele, auch das Thier hat Empfindungen und Gefühle, hat (wenigstens auf den höhern Stufen der thierischen Existenz) ein Gefühl für Recht und Unrecht innerhalb seiner Lebenssphäre; es kann diesen Gefühlen und Empfindungen, wenn auch in nur unvollkommener Weise, einen Ausdruck geben durch seine Gebehrden, durch gewisse Modulationen seiner thierischen Stimme. Was in unserm Falle die Eselin redet, ist nicht eine Offenbarung Gottes an Bileam, sondern eine Kundgebung des Thieres an ihn. Es ist durchaus nichts Pneumatisches, nur Psychisches in dieser Rede. Wenn die Eselin, als sie von Bileam in so unsinniger Weise mit Schlägen vorwärts getrieben, von dem gezückten Schwert des Engels aber zurückgehalten wurde, ihren Empfindungen, ihrer Angst, ihrem Schmerz, dem Gefühl des widerfahrenen Unrechts in Gebehrde und Stimme einen Ausdruck gab, so kam das ohne Zweifel aus eigenem, thierischem Antrieb, wenn aber nun dieser Thieresstimme diejenige Modulation gegeben wurde, durch welche sie als Worte menschlicher Rede zu Bileams Ohren gelangte, so war das eine Folge unmittelbar göttlicher Einwirkung, war ein Wunder.

Bei der Begründung der Nothwendigkeit, den Vorfall als einen äusserlich erlebten zu deuten, können wir uns nach dem Voranstehenden kürzer fassen: ■. Nirgends im Berichte ist eine Spur zu finden, dass eine Ekstase bei Bileam eingetreten sei. Dass

die Worte: Gott öffnete dem Bileam die Augen, — nicht dahin gedeutet werden dürfen, ist schon oben sub lit. d. erwiesen. Bezeichneten diese Worte aber wirklich, wie H. will, ein Öffnen des innern Auges, das ein Verschliessen des äussern Auges zur Voraussetzung hat, so würden wir dann erst recht genöthigt sein, den Vorgang mit der Eselin äusserlich zu fassen, denn dann hätten wir ein ausdrückliches Zeugniß im Bericht, dass das Reden der Eselin vor dem Eintritt der Ekstase stattfand. Oder muthet man uns etwa zu, dass wir glauben sollen, der schon zum Hören der Rede der Eselin ekstatisch gemachte Bileam habe trotzdem noch besonders zum Sehen und Hören des Engels ekstatisch gemacht werden müssen? Der äussern Sinne giebt es fünf, sie sind von einander unterschieden und geschieden, sie können daher auch vereinzelt geöffnet und geschlossen werden. Der innere Sinn aber ist nur Einer, ist er zum Hören geöffnet, so ist er es auch eo ipso zum Sehen. Und warum sagt denn der Bericht nicht vorher auch: Gott öffnete ihm die Ohren —, wie er nachher sagt: Gott öffnete ihm die Augen —?

K. Die Worte Vs. 28: „Da that Jehovah der Eselin den Mund auf“ nöthigen mit unabweisbarem Zwange zu der Auffassung, dass die göttliche Einwirkung in der Eselin ihr Object hatte, während nach H. Gott auf die Eselin gar nicht, sondern allein auf Bileams Seele eingewirkt hat. Es ist eine arge Selbsttäuschung, wenn H. meint, dies Argument durch die Bemerkung beseitigt zu haben (S. 55): „Diese Worte stellen das Reden der Eselin als ein durch die Wirksamkeit Gottes hervorgerufenes dar; wie aber dies Reden erfolgte, ob für den innern Sinn, oder für den äussern, darüber sagen sie gar nichts aus.“ Sic! — Es ist nicht von einer Einwirkung Gottes auf das Ohr Bileams (weder auf das innre, noch auf das äussere) die Rede, sondern von einer Einwirkung auf den **Mund** der Eselin. — Fast noch bestimmter und zwingender sind die Worte des Petrus II, 2, 15. 16: „Bileam, der Sohn Bosor's, liebte den Lohn der Ungerechtigkeit, empfing aber eine Zurechtweisung seiner Gottlosigkeit: das sprachlose Lastthier, mit Menschenstimme redend, wehrte der Thorheit des Propheten. — Die Zurechtweisung (Beschämung) liegt allerdings nicht zunächst in dem Reden der Eselin, sondern zunächst darin, dass sie, das unvernünftige Thier, sieht, was der hochbegabte Seher, der aber durch seine Leidenschaft unter das Niveau thierischer Begabung herabgesunken ist, nicht sieht. Aber dass die Eselin gesehen, wird dem Bileam erst durch ihre Rede zum Bewusstsein gebracht, und so ist es in der That erst das Reden der Eselin, das ihm die Beschämung bringt.

L. Wie die Eselin leibhaftig und äusserlich sichtbar gegenwärtig war, so muss auch ihr Reden äusserlich und leiblich hörbar gewesen sein. *)

*) Bileams redende Eselin ist nach Daumer (der Feuer- und Molochsdiens der alten Hebräer. Braunsch. 1842 S. 136 ff.) ein schlagender Beweis dafür, dass Bileam ein Priester des bacchisch-priapischen Eselcultus des Baal-Peor war. Wenn die Urkunde ihn aber zum Propheten des Moloch-Jehovah macht, so ist das natürlich spätre Fälschung. Dass dieser Eselcultus, der Daumer's ungetheilte Sympathie für sich hat, in Israel neben dem alt-orthodoxen, menschenfressenden Molochsdiens geherrscht habe, ergibt sich auch, meint Daumer, aus den Angaben der Klassiker (Tac. Hist. 5, 3; Plut. Symp. 4, 5), wonach die Juden in der Wüste, dem Verschmachten nahe, durch eine Heerde wilder Esel auf reiche Wasserquellen hingewiesen worden seien, weshalb sie später das Bild eines Esels in dem Tempel aufgestellt und dasselbe angeboten hätten. Aus unserer Geschichte (besonders aus C. 25 vgl. mit C. 31, 16) gehe aber hervor, dass

2. Man hat das **Benehmen Jehovah's** Bileam gegenüber in hohem Grade auffallend gefunden. „Gott der Unwandelbare, bemerkt Hartmann S. 499, verbietet heute dem Bileam mit den Leuten zu ziehen Vs. 12, — und morgen, als er sich anders bedacht, befiehlt er, die Reise in Gesellschaft derselben anzutreten Vs. 20. — Und als er nun sich auf den Weg begeben, entflammt nach Vs. 22 Jehovah's Zorn gegen ihn. Wie nun Bileam, durch diese ihm ganz unerklärliche Erscheinung bestürzt gemacht, einlenken will, erhält er in Vs. 35 plötzlich die Weissagung: Nein, du sollst mit den Leuten ziehen.“

Mit Recht entgegnet Hengstenberg: „Dass hier ein Missverständniss zu Grunde liegt, steht schon von vorn herein fest. Schon der Name Jehovah („Ich bin, der ich bin“ Ex. 3, 14) leistet Bürgschaft dafür, dass kein Israelit je auf den Gedanken kommen konnte, Gott eine so kindische Wandelbarkeit zuzutrauen. Und Bileam selbst sagt (23, 19): „Gott ist kein Mensch, dass Er lüge und kein Menschensohn, dass Ihn gereue; sollte Er sprechen und nicht thun, sollte Er reden und nicht ausführen.“ Bei der ersten Botschaft ist nur von einem Gehen behufs des Fluchens die Rede. Dies wird verboten und bleibt verboten. Bei der zweiten Botschaft wird das Gehen erlaubt, aber nur das Gehen, um zu reden, was Gott ihm befehlen wird. Das ist ein Fortschritt in dem Verhalten Jehovah's zu Bileam, der durch Bileams Verhalten bedingt ist, aber kein Widerspruch. Es war von Anfang an Gottes Wille, dass Bileam entweder gar nicht gehe, oder aber gehe, um durch seine Rede Moab zu entmuthigen, Israel zu ermuthigen, und durch Beides Israels Gott zu verherrlichen. Da aber solch ein Gehen dem Bileam nicht Vortheil und Gunst, sondern Nachtheil und Ungunst bringen muss, so fordert Gott dies nicht von ihm, untersagt ihm aber das Gehen, wie er (Bileam) es wollte, nämlich das Gehen ohne Bedingung, das Gehen um zu thun, was Balak möchte. Bei der zweiten Botschaft würde Bileam, wenn sein Herz lauter geblieben wäre, nicht

Bileam es war, der diesen Eselcultus in Israel einführte. Obwohl stets von den Anhängern des Moloch-Jehovahcultus auf das grausamste verfolgt und unterdrückt (z. B. Num. 24, 7 ff.; 31, 1 ff.) habe sich derselbe bis in die Zeit Christi erhalten, in dessen Geschichte die Sage Momente beider Culte, jedoch mit entschiedenstem Vorherrschen des menschenopfernden Molochscultus verwebt. Namentlich im Laubhüttenfeste, das ein uraltes kanaanitisches Esselfest mit bacchischen und phallischen Freuden war (p. 161), habe sich eine Reliquie desselben erhalten. Daumer weiss uns nun von diesem priapischen Eselcultus viel Liebliches zu erzählen. Er rühmt von ihm (p. 144): dass er von tiefem speculativem Gehalte sei, dass ein Geist der Milde und Humanität in ihm wehe, der ihm zur grössten Ehre gereiche, so dass sich das Christenthum gewiss nicht zu schämen habe, zu ihm in Beziehung zu stehen. „Er ist ganz harmlos, ganz mild und ohne Grausamkeit . . . Sein Gott ist ein Gott des Lichtes, des Wassers, des Weines, der bacchischen und phallischen Lust, der Vergönner und Erreger der ungebundensten Heiterkeit. Leider hat aber das Christenthum mehr aus dem finstern, feindseligen und grausamen Molochscultus herübergewonnen. Das naturfeindliche Element des Molochsdienstes herrscht vor und die Nothwendigkeit des Menschenopfers ist zum eigentlichen Centrum der christl. Religion geworden, während der schöne, sinnige, tiefspeculative und humane Eselcultus mit seiner Apotheose fleischlicher Lust fast ganz zurückgedrängt ist, und höchstens nur noch in der ächt bacchischen Handlung Christi auf dem Festgelage zu Kana Joh. 2 hervortritt.“ — Wir gratuliren dem jungen Deutschland zu seinen uralten Originen!

erst wieder um die Erlaubniss zum Gehen nachgesucht haben. Aber er thut es dennoch, denn er hätte gar zu gerne den versprochenen Lohn erlangen mögen. Nun erlaubt ihm Gott ein bedingtes Gehen, bedingt nämlich durch die Nothwendigkeit, zu reden, was Gott ihn heissen werde, und dass dies nicht Worte des Fluches, sondern Worte des Segens über Israel sein würden, hätte er sich bei unbefangener Ueberlegung wohl denken können. Mit solch bedingter Erlaubniss war Bileams sündiger Neigung freilich nicht gedient, aber er meint, wenn er nur erst die Erlaubniss zum Gehen an sich habe, werde das Uebrige sich schon finden. Und er geht mit dem Wunsche und der Absicht, zu fluchen. Darüber ergrimmt der Zorn Gottes und er tritt ihm strafend entgegen. Nun erklärt zwar Bileam, halbherzig sich fügend, dass er umkehren wolle, aber jetzt gebietet ihm Gott zu gehen, damit er segne. Bileam hat Gott als Mittel zu seinen Zwecken brauchen wollen, zur Strafe dafür soll er jetzt als Mittel zu Gottes Zwecken dienen. Noch aber ist Bileam nicht verloren zu geben. Er muss zwar als Mittel zu Gottes Zwecken dienen, aber er kann dies immer noch mit eigener freier Zustimmung; er muss zwar thun, was ihm statt Gold und Gunst nur Schimpf und Zorn bei den Moabitern einbringt, aber er kann dies noch immer so thun, dass es ihm Gunst und Ehre bei Gott einträgt. Segnen muss er jetzt, aber es kommt darauf an, ob er es mit Lust und Freude, mit Zustimmung seines Herzens und willigem Gehorsam thun wird, oder nur widerwillig und mit Zwang. (Vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 469 ff. und Bileam S. 43 f.)

Bileams Weissagen.

§ 93. (Num. 22, 36 — 23, 24.) — Balak geht, um den Seher recht hoch zu ehren, demselben bis zur Grenze seines Reiches entgegen, aber Bileam dämpft seine Freude über das Kommen doch einigermaassen durch die bestimmte Ankündigung, er werde nur reden können, was ihm Jehovah in den Mund legen werde. Er hält es nämlich für rathsam, den König auf den möglicher-, ja wahrscheinlicher Weise erwartungswidrigen Ausgang des Unternehmens vorzubereiten. Am nächsten Morgen schreiten indess beide zum Werke. Balak führt den Seher auf die Höhen Baal's (Bamot Baal), von wo aus er das ganze Lager Israels bis an sein Ende hin überschauen konnte¹). Auf Bileams Geheiss werden sieben Altäre errichtet, und auf jedem derselben opfert nicht nur Bileam selbst, sondern auch Balak je einen Stier und einen Widder, um Jehovah's Gunst sich zu erwerben und Ihn zu dem Unternehmen geneigt zu machen. Dann begiebt sich Bileam bei Seite auf einen Hügel, um nach Weise heidnischer Seher sich durch Augurien zum prophetischen Reden zu befähigen²). Von da zurückgekehrt verkündet er die Rede, die Jehovah in seinen Mund gelegt hat:

Vs. 7. Von Aram liess mich holen Balak,

Der König Moabs von den Bergen des Ostens:

„Komm, verwünsche mir Jakob,

Und komm, bedräue Israel!“

Vs. 8. Doch wie soll ich fluchen, dem Gott nicht fluchet,
Und wie bedräuen, den Jehovah nicht bedräuet?

Vs. 9. Denn von dem Gipfel der Berge sehe ich ihn
Und von den Hügeln gewahre ich ihn.
Siehe es ist ein Volk, abgesondert wohnend,
Unter die Heiden nicht sich zählend.

Vs. 10. Wer bestimmt den Staub Jakob's
Und nach der Zahl das Viertel Israel's?
Meine Seele möge sterben des Todes dieser Redlichen,
Und es sei mein Ende gleich dem seinigen³⁾.

Höchlich entrüstet über diesen Spruch, der seinen Feinden Segen statt Fluch gebracht, tröstet sich doch Balak mit der Hoffnung, dass vielleicht die Ungunst des gewählten Ortes die Schuld trage. Er führt deshalb den Seher auf das Feld der Wächter oben auf dem Pisgah, von wo aus nur ein kleiner Theil des Lagers gesehen werden konnte¹⁾. Nachdem Bileam hier dieselben Vorbereitungen getroffen, wie auf den Höhen Baals, hob er an seinen Spruch:

Vs. 18. Auf, Balak, und höre!
Horch auf mich, Sohn Zippor's!

Vs. 19. Nicht ein Mensch ist Gott, dass Er lüge,
Noch ein Menschenkind, dass Ihn gereue.
Sollte Er sprechen und es nicht thun,
Sollte Er reden und es nicht ausrichten?

Vs. 20. Siehe Worte des Segens hab ich empfangen,
Er hat gesegnet und nicht zu wenden vermag ich's.

Vs. 21. Nicht schauet Er Bosheit in Jakob,
Und nicht siehet Er Leid in Israel.
Jehovah, sein Gott, ist mit ihm,
Und Königsjubiläum unter ihm³⁾.

Vs. 22. Gott führte sie aus Aegypten,
Ihre Rüstigkeit ist wie die eines Büffels.

Vs. 23. Denn nicht Zeichendeutung ist in Jakob,
Und nicht Wahrsagung in Israel.
Zur Zeit wird zu Jakob gesagt
Und zu Israel, was Gott vollführet.

Vs. 24. Siehe das Volk, der Löwin gleich, stehet es auf,
Und gleich dem Löwen erhebt es sich:
Nicht legt er sich, bis er fresse Raub,
Und trinke Blut der Erschlagenen.

1. Ueber die Höhen Baals und das Feld der Wächter auf dem Pisgah vgl. § 88, 1. — Hier tritt uns bei der Vergleichung von Num. 22, 41 mit Kap. 23, 13 eine Schwierigkeit entgegen, die Hengstenberg (S. 103 ff.) keineswegs befriedigend gelöst, sondern nur noch vermehrt zu haben scheint. An jener Stelle nämlich heisst es, dass Bileam von den Höhen Baals aus das Ende des Volkes (קֵץ הָעָם) habe sehen können. Da nun auf diesem Standorte Bileams Spruch so sehr gegen den Wunsch und die Erwartung Balaks ausfällt, schreibt Letzterer dies der Ungunst des Ortes zu und spricht deshalb (23, 13) zu dem Seher: „Komm mit mir an einen andern Ort, von wo du es (das Volk) sehen wirst, (aber nur) das Äusserste seines Endes (אֶפְסוֹ קֵץ הָעָם) wirst du sehen, und sein Ganzes nicht wirst du sehen.“ Dass die beiden verschiedenen Orte in Betreff der Aussicht auf das Lager Israels in einem gewissen Gegensatz zu einander stehen müssen, leuchtet sofort ein. Das hat auch Hengstenberg erkannt. Da er aber von der Voraussetzung ausgeht, dass an beiden Stellen von einem Schauen nur des Endes (d. h. eines kleinen Theiles) vom Volke die Rede sei, so meint er, es bleibe nichts übrig, als anzunehmen, „das Ende“ stehe an der zweiten Stelle in einer umfassendern Bedeutung als an der ersten, wo nur das äusserste Ende gemeint sei. Diese Deutung widerspricht aber ebenso sehr den Worten wie dem Zusammenhange. Denn nicht an der ersten Stelle, sondern gerade an der zweiten ist von dem äussersten Ende die Rede, und die Worte: „Nur das Ende des Volkes wirst du sehen, aber das Ganze wirst du nicht sehen“ führen bei der unzweifelhaften Gegensätzlichkeit dessen, was von beiden Orten prädicirt wird, mit Nothwendigkeit zu der Auffassung, dass der Unterschied beider Oertlichkeiten eben darin bestehe, dass dort das ganze Volk, hier aber nicht das ganze Volk gesehen werden konnte. Das *πρῶτον ψεῦδος* der Hengstenberg'schen Auffassung liegt darin, dass er an beiden Stellen ein „nur“ supplirt. An der zweiten Stelle ist man durch den Zusammenhang unzweifelhaft dazu berechtigt, ja genöthigt; an der ersten Stelle fehlt aber alle Berechtigung, geschweige denn Nothwendigkeit dazu. Beseitigt man aber hier das irreführende „nur“, und bleibt man einfach bei den Worten des Textes: „und er sah von da aus das Ende des Volkes“, so steht, scheint uns, nichts entgegen, diesen Ausdruck in dem Sinne zu fassen: „Er übersah das ganze Volk bis an sein Ende,“ wie auch Gesenius im Thes. p. 1227 deutet: *Vidit extremum populum, i. e. universum populum usque ad extremitates ejus.* Dass קֵץ in diesem Sinne gebraucht wird, steht ausser Zweifel; man vgl. z. B. Gen. 47, 2, wo gesagt wird, Josef habe מִן קֵץ אֶרְבָּעָה מֵאוֹת fünf Männer genommen, um sie Pharaon vorzustellen, — d. h. doch wohl: aus der ganzen Anzahl, aus der Gesamtheit seiner Brüder.* Ganz ebenso ist das Wort in Ezech. 33, 2 gebraucht. Eben weil קֵץ in diesem Zusammenhange die Gesamtheit des Volkes bezeichnet, musste in Num. 23, 13, wo nur ein Bruchtheil der Gesamtheit bezeichnet werden soll, das beschränkende אֶפְסוֹ als nomen regens hinzutreten. אֶפְסוֹ heisst das Entschwinden, Aufhören, Zu-Ende-sein. אֶפְסוֹ קֵץ הָעָם kann also nur heissen: Das äusserste Ende des ganzen Volkes, das Ende der Gesamtheit des Volkes. Welch eine unerträgliche Tautologie wäre es hier auch zu sagen: das Ende des Endes vom Volke! und wie sinnwidrig vollends, wenn das „Ende des Endes“ ein grösserer, das „Ende“ allein aber ein kleinerer Theil des Ganzen sein sollte! Hengstenberg beruft sich freilich auf sein Resultat in Betreff der geographischen Lage beider Oertlichkeiten, dem zufolge die Höhen Baals viel, viel weiter vom Lager Israels entfernt lagen als der Pisgah. Allein so lange der Satz gilt, dass das Unsichre und Zweifelhafte nach dem Sichern und Unzweifelhaften — und nicht umgekehrt — normirt werden müsse, wird es auch feststehen müssen, dass sein

auf so höchst unsichern, vagen und zweifelhaften Vermuthungen und Combinationen beruhendes Resultat über die Lage der Bamot-Baal ein irriges ist, falls wirklich damit die oben erwiesene Auffassung von Num. 22, 41 unverträglich ist.

Balak ging, wie Hengstenberg ganz richtig sagt, von der Voraussetzung aus, dass Bileam nothwendig Israel vor Augen haben müsse, wenn sein Fluch wirksam sein solle. Darum eben wählte er zum ersten Standorte eine Stätte, von wo aus der Seher das ganze Volk überschauen konnte. Als aber der Ausgang sich als das Gegentheil seiner Erwartung zeigte, da meint er, der Anblick des ganzen weit ausgedehnten Lagers mit seinen Myriaden von Zelten sei der Seele des Sehers zu überwältigend gewesen. Um nun für den zweiten Versuch einer solchen Voreingenommenheit vorzubeugen, wählt er einen Ort, von wo nur ein kleiner Bruchtheil des Lagers zu sehen war. — So, und nur so erhalten seine Worte in 23, 13 Verständniss, während sie bei jeder andern Auffassung ganz sinnlos dastehen.

Nur Eins könnte unserer Auffassung Schwierigkeiten zu bereiten scheinen, dass nämlich Balak zum dritten Standorte den Berg Peor wählt, von wo, wie aus der Weissagung selbst (K. 24, 5) und aus der Beschreibung des Erzählers (23, 28; 24, 2) hervorgeht, Bileam das ganze Israel nach allen seinen Stämmen und die ganze wohlgegliederte Ordnung (Vs. 6) des Lagers und seiner Zelte vollständig und deutlich (aus der Nähe) sah. Allein allzusehr befremden kann dies doch nicht; denn gerade das Misslingen auch beim zweiten Versuche musste den Balak überzeugen, dass die vermeintliche Ursache des ersten Misslingens eine irrige war, und konnte ihn veranlassen, jetzt noch einmal einen Versuch mit einem Standorte zu machen, von wo das Lager ebenso vollständig, aber noch viel deutlicher und klarer, als beim ersten Male, überschaut werden konnte.

2. Nach verrichtetem Opfer ging Bileam auf **Augurien** (אִשְׁתָּחָזָה) (Num. 24, 1) aus. „Ich will gehen, sagt er K. 23, 3 zu Balak, vielleicht kommt mir Jehovah entgegen, und was Er mich schauen lässt, will ich dir verkünden.“ Und Jehovah „kam ihm entgegen (Vs. 4) und legte Rede in seinen Mund.“ So kehrt er geisterfüllt zu Balak zurück und verkündet seinen Spruch (אִשְׁתָּחָזָה). Ebenso bei der zweiten Weissagung K. 23, 15. 16. Bei der dritten aber und vierten unterlässt er es, — K. 24, 1: „Und da Bileam sah, dass es Jehovah gefiel, Israel zu segnen, ging er nicht, wie die beiden vorigen Male, nach Augurien aus.“ Heidnische Mantik pflegte, wenn die Augurien anfangs ungünstig ausfielen, die Anstellung derselben öfter zu wiederholen, in der Hoffnung, durch ihre Beharrlichkeit die Götter umzustimmen, und günstigere Zeichen davon zu tragen. So dachte auch Bileam; als aber zweimal seine Hoffnung ihn getäuscht, unterlässt er zum dritten- und viertenmale das Augurienwesen gänzlich und überlässt sich allein der unmittelbaren Eingestung Jehovah's.

3. In beiden Weissagungen preist Bileam (Vs. 10. 21) Israel als ein **redliches, rechtschaffenes Volk**, als ein Volk, an welchem Jehovah keinen Fehl und Makel finde, das daher auch frei von Leid und Drangsal sei. Es versteht sich von selbst, dass dies nicht von den einzelnen Individuen, von Einzelsünden und Einzelleid gilt, sondern von dem Gesamtcharakter, den Israel als Ganzes, als Volk an sich trägt. Aber auch dann noch muss diese Schildrung uns befremden, denn zu lebendig steht es uns noch vor der Seele, wie widerspenstig, ungehorsam und undankbar sich durchweg dies Volk bis dahin erwiesen, welche Noth es seinem Gotte gemacht, und mit welcher Menge von Strafen und Plagen Er es deshalb hat heimsuchen müssen. Der Hinweis auf die Thatsache, dass nun bereits das Geschlecht der Verworfenen ausgestorben, und schon ein neues Geschlecht herangewachsen sei, welches bessern und gehorsamern Herzens

war, dem daher auch zur Zeit all sein Thun gelungen ist, genügt offenbar nicht; — denn an den Verkehrtheiten des vorigen Geschlechtes, die bis in das letzte Jahr hineinreichten, hat auch das gegenwärtige Geschlecht seinen Antheil, und schon das nächstfolgende Kap. 25 zeigt, dass auch in der jungen Generation noch genug von der Verkehrtheit der alten übrig ist. Wir müssen die Sache tiefer und innerlicher fassen. Bileams prophetischer Blick und Spruch dringt, eben weil er ein wahrhaft prophetischer ist, durch die Schale der Aeusserlichkeit hindurch auf den Kern und das Wesen der Dinge. Seine Rede hat es nicht damit zu thun, was Israel seiner äussern und wandelbaren Erscheinung nach jetzt oder zu einer andern Zeit ist, sondern damit, was es seinem Berufe und seiner Bestimmung nach zu jeder Zeit ist. Zwischen Idee und Erscheinung ist in dieser sündigen Welt immer ein Contrast, der bald mehr, bald minder stark hervortritt. Auch in Israel finden wir diesen Contrast, und zu manchen Zeiten tritt er in erschreckend greller Weise hervor. Aber der unvergängliche Same der Verheissung, den der Erzeuger des geistlichen Israels in das äussre Israel hineingelegt hat, ist auch dann noch da. Ein Israel rechter Art, dem das Prädicat der Redlichkeit und Rechtschaffenheit mit Recht zukommt, ist auch in den versunkensten Zeiten noch als ein reactionskräftiges Ferment da, und wären es auch nur die Siebentaused, die ihre Kniee nicht beugen vor Baal. Auch in solchen Zeiten ist Israel seinem Berufe und seiner Bestimmung nach, die doch endlich zur Verwirklichung kommen muss, ein Volk der Redlichen und Rechtschaffenen, der יִשְׂרָאֵל. So wesentlich gehört dies zum Charakter Israels, so sehr ist der innere Beruf von der äussern Erscheinung unablässig, dass der Deuteronomist, dem doch gewiss Niemand den Vorwurf machen kann, dass er sein Volk über Gebühr verherrlicht und idealisirt habe, diese Idee in dem Worte יִשְׂרָאֵל zu einem nom. propr. für Israel verkörpert*) (vgl. Deut. 32, 15; 33, 5. 26; Jes. 44, 3). Bileam schaut Israel in seiner Besondrung von den Heiden (Vs. 9), und als solches ist und bleibt es trotz aller Verirrungen ein Volk von Jescharim, ein Jeschurun; denn seine Verirrungen sind nur momentane; von Jehovah selbst geleitet und geführt, gelehrt und gezüchtigt, findet es immer wieder Rückkehr aus der Verirrung und Aufstehen vom Falle, während der Weg der Heiden von Anfang an ein Irrweg ist und bleibt.

Auffallend ist es, dass Bileam in Vs. 10 die Sehnsucht seines Geistes (seines bessern Ich's) nach Gemeinschaft mit Israel in dem Wunsche ausspricht, nicht etwa vor Allem im Leben mit Israel vereint an seinen Vorzügen Theil nehmen zu können, sondern vielmehr eines Todes sterben zu können, wie der rechte Israelit ihn stirbt. Wir können Hengstenberg (p. 95) nicht beistimmen, wenn er diesen Wunsch aus einer Ahnung des Todes, den er wirklich starb (Num. 31, 8), nämlich durch das rächende Schwert Israels, ableitet. Indem Bileam wünscht, zu sterben, wie der Israelit stirbt, wünscht er sich etwas Mehreres und Höheres, als wenn er gewünscht hätte, wie Israel zu leben.

*) Die gangbare Deutung des Wortes Jeschurun (vgl. Gesenii thes.) sieht darin eine appellatio poetica eaque blanda et caritativa: das liebe, fromme Völkchen, das Frommchen. Dass aber die Endung —un im Hebr. überhaupt nicht, und am wenigsten bei unserm Worte, eine liebkosende Diminutivform ist, sondern nur ganz einfach zur Bildung von Nomm. propr. dient, hat Hengstenberg (Bil. S. 98) gezeigt. Dass der Name Jeschurun Israel im Gegensatze zu den Heiden als das rechtschaffene Volk bezeichnet, hat schon Kimchi erkannt: „Ita appellatur Israel, quoniam est justus inter populos.“

Erstres schliesst nämlich Letzteres ein, geht aber darüber hinaus. Denn der Tod ist das Ende des Lebens, und ein Sterben, wie Israel stirbt, setzt ein Leben, wie Israel lebt, voraus. Bileam wünscht sich die ganze, volle, unstörbare und unverlierbare Seligkeit des Israeliten, deren Abschluss und Vollendung, deren Siegel und Bewährung der Tod ist. Nur wer bis zum Tode Israelit bleibt, bis zur Todesstunde Israelitensinn unter allen Prüfungen und Versuchungen dieses Lebens bewährt und bewahrt hat, ist als ein rechter Israelit selig zu preisen.

Es fragt sich nun aber, worin nach dem Maasse der Einsicht Bileams die Todes-seligkeit Israels, die er sich selbst wünscht, bestand. Die ältern Ausleger fanden hier fast einstimmig ein deutliches Zeugniß dafür, dass der Glaube an die Vergeltung im ewigen Leben schon der Trost und die Hoffnung der Gläubigen des alten Bundes gewesen sei. Allein unsre Stelle sagt nur aus, dass der Tod eines frommen Israeliten seliger sei, als der Tod eines Heiden; wie und worin bestehend diese grössere Seligkeit zu denken sei, sagt sie nicht; das muss also aus der Analogie der dermaligen eschatologischen Erkenntniss ergänzt werden. Nun aber ist es ein heut zu Tage kaum noch angefochtenes Ergebniss unbefangener Exegese, dass bis zu den Zeiten des Exils hin die Lehre von einer jenseitigen, ewigen Vergeltung zurücktritt hinter der Vergeltung im diesseitigen Leben, und dass überhaupt die volle, klare und scharfe Ausbildung der Eschatologie erst spätern Offenbarungsstadien angehört (vgl. Bd. I, § 98, 1). Aber auch ohne die klare Erkenntniss und Erwartung einer Vergeltung im ewigen Leben bleibt in der damaligen Anschauung genug übrig, was in Bileam den Wunsch hervorrufen konnte, zu sterben, wie ein rechter Israelite stirbt. Mit seliger Befriedigung konnte der fromme Israelit in der Stunde des Todes auf sein Leben zurückblicken, das so reich war „an Spuren der segnenden, vergebenden, schützenden, rettenden, heilenden Gnade Gottes“. Selige Befriedigung gewährte ihm ferner der Blick auf Kinder und Kindeskinde, in welchen er selbst fortlebte, in denen er also selbst auch ferner Theil nahm an dem hohen Berufe seines Volkes und an der zukünftigen Erfüllung der herrlichen Verheissungen, die ihm gegeben waren. „Je mehr der Einzelne damals noch im Ganzen lebte, der Stammvater seine Nachkommenschaft als die Fortsetzung seines Daseins betrachtete, desto mehr musste die durch Gottes Zusage verbürgte segensreiche Zukunft seines Geschlechtes das Gemüth des Sterbenden beschäftigen und dem Tode seine Bitterkeit nehmen“ (Hengstb.). Und er selbst, der im Bewusstsein des Besitzes göttlicher Gnade und Liebe stirbt, weiss auch, dass er diesen Besitz als einen unverlierbaren mit hinüber nimmt wie ein Licht in das Dunkel des Scheol; er weiss, dass er dort „versammelt wird zu seinen Vätern“, — ein Gedanke, der für den mit grösster Pietät, Verehrung und Liebe auf die Väter hinblickenden Israeliten eine besonders reiche Quelle des Trostes, der Hoffnung und der Freude sein musste.

Der „Königsjubiläum“, den Bileam nach Vs. 21 in Israel schaut, ist, wie aus dem Parallelismus erhellt, der Jubel darüber, dass Jehovah selbst als König unter Israel waltet. Mit Baumgarten speciell an den Messias als zukünftigen König Israels zu denken, ist kein Grund vorhanden.

§ 94. (Num. 23, 25 — 24, 25.) — Als auch der zweite Versuch misslungen, will zwar anfangs Balak von dem Seher, der seinen Erwartungen so wenig entsprochen hat, gar nichts mehr wissen. Doch besinnt er sich bald eines Andern und fordert ihn zu einem dritten Versuche an

anderem Orte auf. So viel liegt ihm daran, seinen Zweck zu erreichen — jetzt doppelt so viel wie früher, weil der zwiefache Segen seine Sache noch verschlimmert hat. Diesmal führt er ihn auf den Gipfel des Berges Peor, der unmittelbar über der Ebene, in der Israel lagerte, emporragte, und wo das ganze Lager, wie der Inhalt eines aufgeschlagenen Buches, sich vor des Sehers Augen ausbreitete (§ 93, 1). Auch dort werden Altäre errichtet und Opfer gebracht; aber das Ausgehen auf Augurien unterlässt Bileam jetzt (§ 93, 2). Als er nun seine Augen erhob und Israel sah, gelagert nach seinen Stämmen, kam der Geist Gottes über ihn und er weissagte:

Vs. 3. So spricht Bileam, der Sohn Beor's,
Und so spricht der Mann mit verschlossenem Auge,

Vs. 4. So spricht der Hörer göttlicher Rede,
Der Gesichte des Allmächtigen schaut
Niederfallend und geöffneten Auges.

Vs. 5. Wie fein sind deine Zelte, Jakob!
Und deine Wohnungen, Israel!

Vs. 6. Gleich Thälern sind sie ausgebreitet,
Gleich Gärten am Strome,
Gleich Aloën, die Jehovah gepflanzt,
Gleich Cedern an den Wassern.

Vs. 7. Fliessen wird Wasser aus seinen Eimern,
Und sein Same wohnt an vielen Wassern,
Und erhabener sei, denn Agag, sein König!
Und es erhebe sich sein Königthum! ²⁾)

Vs. 8. Gott führet ihn aus Aegypten,
Seine Rüstigkeit ist wie die eines Büffels.
Fressen wird er Heiden, seine Widersacher,
Und ihre Gebeine zermalmen,
Und ihre Pfeile zerbrechen.

Vs. 9. Er streckt sich hin, liegt gleich einem Löwen,
Und einer Löwin gleich, wer mag ihn aufreizen!
Gesegnet seien, die dich segnen!
Und verflucht, die dir fluchen!

Da entbrennt Balaks Zorn. Mit heftigem Schelten und Drohen treibt er den Seher von sich. Dieser will auch gehen, aber vom Geiste getrieben, seine Rede zu vollenden, bezeugt er zuvor noch dem Moabiterkönige, welcher Herrlichkeit Israel, welchem Verderben die feindlichen Heidenvölker entgegengehen:

- Vs. 15. So spricht Bileam, der Sohn Beor's,
Und so spricht der Mann mit verschlossenem Auge,
- Vs. 16. So spricht der Hörer göttlicher Rede
Und der Kenner der Kunde des Höchsten;
Der Gesichte des Allmächtigen schaut
Niederfallend und geöffneten Auges.
- Vs. 17. Ich sehe ihn, doch nicht jetzt,
Ich schaue ihn, doch nicht nahe.
Hervorgeht aus Jakob ein Stern,
Und ein Scepter erhebt sich aus Israel¹⁾.
Und er zerschellet Moab rechts und links
Und verstöret alle Söhne des Trinkers (= Loth, Gen. 19, 33)
- Vs. 18. Und Edom wird eine Erobrung,
Eine Erobrung seiner Feinde wird Seir,
Und Israel schaffet Mächtiges.
- Vs. 19. Ein Herrscher tritt auf aus Jakob,
Und er vertilgt, was übrig ist, aus den Städten.
Und er sah Amalek und hob an seinen Spruch und sprach:
- Vs. 20. Der Anfang der Heiden ist Amalek,
Aber sein Ende ist Untergang.
- Und er sah die Keniter und hob an seinen Spruch und sprach:
- Vs. 21. Dauerhaft ist deine Wohnung,
Und gesetzt auf den Fels dein Nest.
- Vs. 22. Nur wird Kain zur Verwüstung, —
Wie lange, so führt dich Assur gefangen. --
- Und er hob an seinen Spruch und sprach:
- Vs. 23. Wehe! wer wird leben, wenn Gott das thut,
- Vs. 24. Und Schiffe kommen von der Seite der Kittäer,
Und drängen Assur und drängen Eber,
Und auch er eilt dem Untergang entgegen²⁾.

1. Seine vierte Weissagung leitet Bileam (Vs. 14) ein mit den Worten an Balak: „Und nun siehe, ich will dir rathen, was dies Volk deinem Volke thun wird am Ende der Tage (בְּאַחֲרֵית הַיָּמִים).“ Indem diese Weissagung den Sieg Israels über alle Heiden als das Ziel der Weltgeschichte hinstellt, ist sie wohl geeignet, Balak von der absoluten Vergeblichkeit und Verkehrtheit seiner Bestrebungen zu überzeugen, und ihn zur Besinnung und Umkehr zu bewegen, weshalb sie allerdings als ein wohlgemeinter und dankenswerther Rath sich geltend machen kann.

Die Zeit, in der das geschehen soll, was Bileam jetzt verkündet, ist das „**Ende der Tage**“ (אֲחֵרֵית הַיָּמִים), und dieser Ausdruck bezeichnet hier, wie allenthalben, die Zeit, in welcher alle Heilsverheissungen und Heilserwartungen der jedesmaligen Gegenwart sich erfüllen; er bezeichnet, wie Hävernicks treffend sagt, immer den

Horizont eines prophetischen Ausspruches (Vgl. Bd. I, § 94, 1)*). Das Ende der Tage beginnt für die jedesmalige Anschauung da, wo die in der Gegenwart noch nicht erfüllte und im Vordergrund des Hoffens, Harrens und Sehnsens stehende Heilsaussicht als Erfüllung in die Wirklichkeit einzutreten beginnt. Sein Anfang ist daher nicht für alle Zeiten und Stadien der Heilsgeschichte ein und derselbe; er rückt vielmehr, je weiter die Erfüllung fortschreitet in immer weitere Fernen. Für Jakob's Anschauung, für den der Horizont seiner Hoffnung und Weissagung durch das Wohnen seiner Nachkommen in dem verheissenen Lande begrenzt war, begann die Acharit-hajamim mit der Zeit, wo jene Hoffnung sich realisirte, also eventuell mit der Zeit Josua's (Bd. I, § 94); für die Anschauung Moseh's und Bileam's aber, wo die Erfüllung dessen, was Jakob ersehnt und gewissagt hatte, unmittelbar nahe bevorstand, ja gewissermaassen schon begonnen hatte, wo es sich aber durch die feindselige Haltung der umwohnenden Völker herausgestellt hatte, dass mit dem Besitze des verheissenen Landes die volle Ruhe noch nicht gekommen, und der Kampf zu ihrer Herstellung noch nicht beendet sein werde, — ist das „Ende der Tage“ bereits in eine weitere Ferne der Zukunft gerückt. Man kann jetzt seinen Eintritt erst erwarten mit der Zeit, wo jenes Hinderniss beseitigt, wo jene feindlichen Völker, auf deren friedlichen Anschluss man nicht mehr hoffen kann, besiegt, unterjocht und vertilgt sein werden. Eventuell begann diese Zeit mit David. Bileams Acharit-hajamim tritt also mit der Zeit Davids ein. Aber wie die Hoffnung der Ruhe, die Jakob erwartete, mit der Einnahme des verheissenen Landes sich erst vorläufig und unvollkommen erfüllte, und daher das Moment der Nichterfüllung eo ipso zu einer Weissagung von einer noch bevorstehenden, vollkommnen und abschliessenden Erfüllung wurde, — so zeigte es sich auch in Davids Zeit, dass durch seine Siege, obwohl in ihrem Kreise, d. h. relativ vollkommen, doch noch keineswegs das gesammte feindselige Heidenthum überwältigt sei. So blieb also auch nach dieser ersten und vorläufigen Erfüllung der Weissagung Bileams noch ein bedeutsames Moment in ihr, das erst in der weitem Zukunft seiner Erfüllung entgegen sah.

Gehen wir näher auf unsre Weissagung ein, so zeigt sich bald, dass ihr Mittelpunkt und Kern in Vs. 17, nämlich in der Verkündigung des **Sternes, der aus Jakob**, und des **Scepters, das aus Israel kommen soll**, vorliegt. Auch wenn der ganze Inhalt und der Zusammenhang der Weissagung nicht darauf führte, so würde doch schon die Parallelisirung des Scepters mit dem Sterne uns auf den ersten Blick überzeugen müssen, dass es sich dabei um die Beschreibung eines königlichen, ruhm- und siegreichen Herrschers handele. „Der Stern ist ein so natürliches Bild und Symbol der Herrschergrösse und des Herrscherglanzes, dass sich der Gebrauch desselben fast bei allen Völkern findet. Aus der Natürlichkeit dieses Bildes und Symbols erklärt sich der Glaube der alten Welt, dass die Geburt oder die Thronbesteigung grosser Könige durch das Erscheinen von Sternen angekündigt werde“ (Hengstenb.). Schwieriger ist aber die Frage, was es mit diesem Könige auf sich habe, ob ein einzelner, persönlicher König Israels, oder nur eine ideale Person, nämlich das personifizierte israelitische Königthum, und wenn Ersteres, ob David oder Christus damit gemeint sei. Hengsten-

*) Durch ein mir unbegreifliches Versehen ist a. a. O. (S. 318, Z. 1 v. o.) Hengstenberg in der Reihe Derer genannt, die er l. c. bekämpft. Ich erlaube mir daher hier die Bitte an den Leser, den Irrthum durch Umstellung des Namens zu heben. Allerdings hat aber Hengstenberg früher (Christol. 1 Aufl. I, 82) die richtige, jetzt von ihm selbst vertheidigte Auffassung des Ausdrucks bestritten.

berg, der in der ersten Auflage seiner Christologie (I, 78 ff.) nach dem Vorgange Verschuir's (De Orac. Bileami in dess. Diss. phil. exeg. Leovard. 1773) jede Beziehung auf den Messias bestritten hatte, hat seitdem (Bileam S. 172 ff. und Christol. 2. A. I, 104 ff.) eingelenkt und die Zulässigkeit, ja Nothwendigkeit dieser Beziehung vertheidigt, jedoch in dem Sinne, dass Stern und Scepter nicht einen einzelnen König, weder David noch den Messias ausschliesslich, sondern vielmehr das gesammte israelitische Königthum bezeichnen, dessen beide Höhepunkte, den vorbildlichen David, den urbildlichen Christus, darstellen; v. Hofmann dagegen (Weiss. u. Erf. I, 153 ff.) scheint sie ausschliesslich auf David, Baumgarten (I, 2 p. 373 f.) und Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 293 u. Genesis 2. A. II, 142) ausschliesslich auf Christum zu beziehen.

Was gegen die Zulässigkeit einer (sei es nun Allein-, sei es Mit-) Beziehung auf den Messias vorgebracht worden ist, können wir in der That nur als unbedeutend bezeichnen. Man sagt: Bileams Weissagung sei durch die Beziehung auf David vollkommen erschöpft, indem David wirklich die Moabiter und Edomiter, so wie alle andern benachbarten und der Theokratie feindlichen Völker besiegt und unterjocht habe (2 Sam. 8, 2. 11. 12. 14). Allein damit ist unsre Weissagung nicht erschöpft. Eine solche totale Vernichtung z. B. der Moabiter, wie hier verkündet wird, fand unter David nicht statt. Denn nicht nur machten sich die Moabiter wieder frei (2 Kön. 1, 1), und behaupteten siegreich ihre Freiheit (2 Kön. 3, 4 ff.; 13, 20), sondern auch viele prophetische Stellen z. B. Jes. 15. 16. 25, 10; Jer. 48; Am. 2; Zeph. 2 bezeichnen sie noch als Feinde der Theokratie und setzen ihren gänzlichen Untergang erst noch in die Zukunft. Aber darauf kommt es auch nicht einmal allein, und nicht einmal hauptsächlich an. Hengstenberg (Bil. 196) sagt mit Recht: „Gesetzt aber auch die Moabiter wären von David gänzlich vernichtet worden, so könnte doch von einer vollständigen Erfüllung der Weissagung durch ihn nicht die Rede sein. Was hier von den Moabitern gesagt wird, ist nur individuelle Anwendung der Idee; die Moabiter sind nur als Theil des grossen Ganzen der Feinde des Reiches Gottes zu betrachten. Zu meinen nun, es genüge zur Erfüllung der Verkündigung das Verschwinden der Moabiter nach ihrer historischen Individualität; es sei gleichgültig, ob die Wesenheit derselben in andern mächtigen Feinden fortexistirt habe, hiesse den Unterschied zwischen der Weissagung, die es nie bloss mit dem Kleide zu thun hat, und für die immer das mutato nomine gilt, und der Wahrsagung verkennen. Nur mit der gänzlichen und dauernden Besiegung der Feinde des Reiches Gottes überhaupt kann die Weissagung als abgethan betrachtet werden. Wo noch Feinde, da sind auch noch Moabiter, da ist das von Bileam gesprochene Wort noch immer in der Erfüllung begriffen. Mit dieser Bemerkung ist zugleich auch ein andrer Einwand gegen die messianische Beziehung beseitigt, der nämlich, die Moabiter seien zur Zeit der Erscheinung des Messias schon vom Schauplatze der Geschichte verschwunden gewesen. Es gilt dies jedenfalls von den Moabitern nur in Bezug auf den Leib, nicht in Bezug auf ihre hier allein in Betracht kommende Seele: ihre Qualität als Feind der Gemeinde Gottes. Ging die Weissagung, so lange die Moabiter im engern Sinne existirten, an ihnen nicht als Moabitern, sondern als Feinden des Volkes Gottes in Erfüllung, so kann auch die Grenze ihrer Existenz nicht die Grenze für die Erfüllung der Weissagung sein. Nur dann könnte die messianische Beziehung geläugnet werden, wenn sich nachweisen liesse, dass zur Zeit der Erscheinung des Messias die Moabiter im weitern Sinne, nämlich die Feinde des Reiches Gottes, schon abgethan waren, was Niemand behaupten wird.“ — Wenn weiter Tholuck (I, 417) gegen die Messianität unserer Weissagung noch geltend macht: „Man erwartet, dass der Blick eines solchen

Sehers, wie Bileam, sich nicht über das Bereich der irdischen Ereignisse hinaus erhoben haben werde“, — so ist zu entgegnen, dass soweit (d. h. mit Berücksichtigung von K. 24, 2: „Und es kam der Geist Gottes über ihn,“) die Voraussetzung dieses Argumentes im Rechte ist, dies Recht auch durch die messianische Auffassung unsrer Weissagung nicht beeinträchtigt wird. Bileams Blick in das Walten und Wirken des Messias ist, wie nicht nur die Voraussetzung von einem solchen Seher mit Recht erwartet, sondern wie auch der Inhalt der Weissagung selbst es thatsächlich zeigt, allerdings einseitig, sehr einseitig; er schaut nur die äussern Erfolge des messianischen Wirkens, und diese wiederum nur einseitig beschränkt auf die in ihrer Feindseligkeit gegen das Reich Gottes beharrenden und dabei dem Untergang geweihten Heidenvölker. Von den geistlichen und leiblichen Segnungen, die der Messias über Israel nicht nur, sondern auch über die Heiden verbreitet, die sich ihm willig unterwerfen, schaut und beschreibt er nichts, weil ihm dazu die subjective Befähigung und Stimmung sowohl, wie der objective Antrieb und Anlass abgeht. Dass aber seine Weissagung sie nur auslässt, nicht ausschliesst, zeigt K. 24, 9: „Gesegnet sei, der dich segnet, verflucht, der dir fluchet.“ Damit fällt denn auch ein anderes, von Hengstenberg früher geltend gemachtes Argument, das nur den andern Pol zu dem eben besprochenen bildet, nämlich dass der Messias, der bisher nur als ein Segen für alle Völker, als ein Beruhiger und Friedebringer geschildert sei, dem sich die Völker freiwillig unterwerfen, hier auf einmal den Heiden gegenüber als verderbenbringend und zerstörend auftrete, zumal ohne die geringste Andeutung seiner Wohlthaten und Segnungen, wie doch sonst immer (z. B. Ps. 2. 110 etc.), wo er als Sieger und Richter geschildert wird.

Was nun die positiven Gründe für die messianische Beziehung betrifft, so müssen wir ebenso wie Hengstenberg die bis auf Vershuir fast allgemein gültige Berufung auf das שֶׁטַח בְּנֵי in Vs. 17 fallen lassen. Man übersetzte dies nämlich: „Er wird zerstören alle Söhne Set's“, und meinte, es sei Set, der Sohn Adams, gemeint, und der Messias werde demnach als der Besieger des ganzen Menschengeschlechtes gepriesen, was natürlich von David nicht gesagt werden könne. Allein abgesehen davon, dass hier von einer gänzlichen Zerstörung und Vernichtung der Bne Schet die Rede ist, was in solcher Auffassung der messianischen Idee schnurstracks entgegenlaufen würde, — müsste zur Bezeichnung des ganzen Menschengeschlechtes nach feststehender Anschauungs- und Ausdrucksweise der ganzen h. Schrift Adam oder Noa h erwartet werden; Set tritt niemals als Stammvater des Menschengeschlechtes auf, am wenigsten kann er, der ein Ersatz des frommen Abel und der Ahnherr des zu rettenden Noa h war, als Repräsentant und Stammvater des zu vertilgenden Menschengeschlechtes aufgeführt werden. Vgl. unten Erl. 2. — Dahingegen bleibt die Berufung auf das בְּאַחֲרֵי הַיָּמִים in Vs. 14 in voller Beweiskraft, denn dieser Ausdruck bezeichnet immer die Vollendungszeit des Reiches Gottes und das ist die messianische Zeit. Der Stern aus Jakob bezeichnet offenbar das israelitische Königthum in seiner höchsten persönlichen Gipfelung, und die fand es im Messias. Sah Bileams Weissagung in David den Ausrichter ihrer Verkündigungen, so sah sie in David den Messias. Von David wird man aber bei der Beleuchtung unsrer Weissagung aus der spätern Erfüllung unmöglich absehen können; denn mit ihm begann die Besiegung der dem Reiche Gottes feindlichen Heiden nicht nur, sondern durch ihn vollendete sie sich auch gewissermaassen, insofern David wirklich alle hier speciell genannten Völker unterjochte.

Dies Resultat nun, dass Bileams Weissagung einerseits in David sich erfüllt (jedoch nur vorläufig und darum nicht erschöpfend); andererseits aber auch vom Messias (in wel-

chem sie sich vollkommen abschliessend und erschöpfend erfüllte) nicht Umgang genommen werden darf, — legt sich Hengstenberg (Bil. S. 172 f.) so zurecht, dass er den Stern aus Jakob und das Scepter aus Israel vom idealen Könige Israels, d. h. vom personificirten israelitischen Königthum deutet. Ich kann ihm darin nicht beistimmen. Eine Menge von Argumenten stehen ihm freilich dabei zu Gebote, aber bei Lichte besehen, erweisen sich dieselben sämmtlich als nichtsbeweisend. 1) „Die Beziehung auf einen einzelnen israelitischen König sei, heisst es, gegen die Analogie der übrigen Weissagungen des Pentateuches; als einzelne Person werde nur der Messias verkündet (Gen. 49, 10); das Auftreten von Königen werde zwar, aber nur in der Mehrzahl (Gen. 17, 6. 16; 35, 11), geweissagt; nach dieser Analogie müsse auch der Stern aus Jakob als Bezeichnung einer Mehrzahl von Königen, d. h. des Königthums im Allgemeinen, gefasst werden“. Dagegen bemerke ich: Kann die Weissagung überhaupt ein einzelnes Individuum, auch abgesehen vom Messias, zum Object haben, — und das wird auch Hengstenberg nicht bestreiten wollen — so lässt sich nicht absehen, warum dies vorkommenden Falls der pentateuchischen Weissagung allein versagt sein sollte; — ist der Messias im Pentateuch als einzelne Person geweissagt, so fordert ja gerade die Analogie, auch den Stern aus Jakob so zu verstehen, zumal wenn, wie Hengstenberg behauptet, Bileam ohne Zweifel mit dieser Weissagung (nämlich Gen. 49, 10) bekannt war und sie der seinigen zu Grunde legte; — und endlich welche Zumuthung an die pentateuchische Weissagung ist es, ihr gebieten zu wollen, dass sie es sich nicht anmaassen dürfe, von einem einzelnen Könige zu weissagen, weil Gen. 17, 6. 16; 35, 11 von Königen in der Mehrzahl gesprochen hat! — 2) Die Beziehung auf einen einzelnen König hat die Analogie der Weissagungen Bileams gegen sich, welche nirgends sich auf ein einzelnes Individuum beziehen“, — ein Grund, der zwar mitzählt, aber wahrlich nicht mitwiegt. — 3) Das שֶׁבֶט führe schon an und für sich nicht auf ein Individuum, wie es denn auch in Gen. 49, 10 nicht von einem Individuum stehe.“ Aber um so entschiedener führt der „Stern“ auf eine concrete, individuelle Persönlichkeit; und die Sache liegt so, dass שֶׁבֶט von einem einzelnen Könige verstanden werden kann, כֹּכַב aber so verstanden werden muss. — 4) „Die Worte in Vs. 19: יִרְדֶּה מִיַּעֲקֹב d. h. aus Jakob wird man herrschen, oder aus Jakob wird Herrschaft hervorgehen — dienen geradezu als Commentar zu dem „Scepter aus Israel“. Aber warum sollten diese Worte nicht auch bestehen können bei der Deutung: Aus Jakob wird ein Herrscher hervorgehen. 5) „Dann auch Vs. 7: Erhabener sei als Agag sein König —, wo der König Israels eine ideale Person, die Personification des Königthums ist.“ Eine „ideale“ Person ist aber auch hier der „König“ nicht, sondern eine reale, nämlich der jedesmalige individuelle König. In Vs. 17 dagegen, wo dem Stern aus Jakob bestimmte, individuelle und namhafte Thaten zugeschrieben sind, werden wir in demselben uns auch eine bestimmte, individuelle Person, die sie verrichtete, zu denken haben. — Wenn Bileam ausruft: Ich sehe einen Stern aus Jakob hervorgehen und ein Scepter aus Israel, so hat sich ohne Zweifel seinem prophetischen Auge das Bild einer concreten Erscheinung dargestellt, die wir nicht in ein Abstractum, in eine pure, haltungslose Idee zu verflüchtigen berechtigt sind.

Aber wie nun? Der Stern soll auf David und soll auch auf Christum hinweisen; er soll aber nicht David ausschliesslich und nicht Christum ausschliesslich, und er soll doch auch nicht das Königthum, als das beiden Gemeinsame, bezeichnen! Wie reimt sich das? was bleibt dann noch als Drittes oder als Viertes übrig? — Wir sind um die Antwort nicht verlegen. Bei der Deutung einer jeden Weissagung sind zwei Standpuncte

zu unterscheiden und aus einander zu halten, der Standpunct der Gegenwart, aus der die Weissagung hervorging, und in der ihre Erfüllung noch als zukünftig erwartet wird, — und der Standpunct der schon verwirklichten Erfüllung. Für unsern Fall also haben wir zu unterscheiden, einerseits was Bileam selbst und Balak, was Moseh und das Israel seiner Zeit sich bei den Worten dachte, und andererseits was der gläubige Israelit nach David und der gläubige Christ nach Christo darin geweißt findet. Hat nun Bileam, als er den Stern aus Jakob schaute, der zugleich ein Scepter ist, und somit einen königlichen Glanzpunct bezeichnen muss, einen, zwei oder gar eine Mehrheit, eine ganze Reihe von Königen geschaut? Wir antworten: Er hat nur einen König geschaut. Ob er David oder Jesus heissen werde, wusste Bileam nicht und wusste Moseh nicht. Wir aber wissen aus der Erfüllung, dass das, was Bileam von diesem einen Könige prädicirt, allerdings schon durch David verwirklicht wurde, aber nur in vorläufiger, unvollkommener, nicht erschöpfender Weise; dass es dagegen in vollendender, abschliessender Weise erst durch Christum geschieht. Deshalb müssen wir sagen, die Weissagung geht zuerst auf David; in David, der als König ein Vorbild Christi, des ewigen Königs, war, aber auch auf Christum, und Christus erfüllte sie in so viel höherm Maasse, als Christi urbildliches Königthum höher ist denn Davids vorbildliches Königthum. Bileam stand aber auf einem Standpuncte, wo er Vorbild und Urbild noch nicht unterscheiden konnte, wo das Vorbild noch das Urbild deckte, wo David noch als Christus galt. Und das war kein Irrthum, denn David war Christus nach dem Maasse seiner Zeit. Als nun David erschienen war und ausgerichtet hatte, was ihm auszurichten beschieden war, da konnte der gläubige Israelit erkennen, dass David der Stern sei, von dem Bileam geweißt hatte. Wenn er nun aber daneben auch erkannte, dass trotz der relativen Vollständigkeit der Siege Davids dennoch das dem Reiche Gottes feindselige Heidenthum nicht absolut besiegt und vertilgt sei, dass also Bileams Weissagung in David nur vorläufig nicht abschliessend erfüllt sei, — so hätte diese Betrachtung ihn allerdings an jener Weissagung irre machen können, wenn dem nicht durch die fortschreitende Weissagung vorgebeugt worden wäre. Denn gerade von da an, wo die Incongruenz der Erfüllung und der Weissagung zum Bewusstsein kam, trat die fortschreitende Weissagung in ein neues Stadium ihrer Entwicklung ein, und verkündigte, dass aus Davids Samen ein zweiter David hervorgehen werde, der Davids vorbildliche Stellung zum Heidenthum in höchster, vollkommenster, urbildlicher Weise realisiren werde.

Wir sind also mit Hengstenberg einig in dem Verständniss der Weissagung Bileams, das sie durch die Erfüllung gefunden hat; weichen aber darin von ihm ab, dass wir dieses Maass des Verständnisses nicht schon der Zeit Bileams und Moseh's zuschreiben.

Schliesslich müssen wir noch auf den Stern zurückkommen, der, über der Krippe zu Bethlehem leuchtend, den Weisen des Morgenlandes Verkünder und Wegweiser zu dem neugebornen Könige der Juden wurde. Man hat von Alters her Bileams „Stern aus Jakob“ in directe und unmittelbare Beziehung zu dem Stern der Weisen gesetzt, jenen als eine directe Weissagung von diesem angesehen. Diese Art der Beziehung können wir nicht für richtig halten. Der Stern über der Krippe war nur der Verkündiger der Ankunft Christi, der Wegweiser zur Stätte seiner Geburt. Der Stern aber, den Bileams prophetisches Auge in ferner Zukunft sah, war Christus selbst. Bileams Stern ist also nicht eine Weissagung vom Sterne der Weisen, sondern beide sind Zeugnisse vom Erscheinen Christi, jener als Weissagung für die Zukunft, dieser als Symbol für die Gegenwart.

2. Bei den **Weissagungen Bileams gegen die feindlichen**

Heidenvölker, deren letzter Ausläufer in eine Zukunftsferne reicht, wie nach dieser Seite hin selbst der Blick der spätern israelitischen Propheten bis auf Daniel sie nicht erreichte, bemerkt M. Baumgarten (I, 2 p. 377) treffend: „Weil Bileam als Heide, der vom Phrat, dem grossen Strome Assur's herkommt, von dem Standpunct der heidnischen Völkerbewegungen aus dieses Verhältniss im Geiste erschaut, so begreift sich, dass seine Aussicht in dieser Beziehung weit über den Standpunct der bisherigen und nächstkünftigen Weissagung in Israel hinausgeht und erst vollständig von Daniel, der obgleich Israelit, doch durch Wohnung, Bildung und Amtsstellung mit Bileam auf gleichen Standpunct gesetzt war, wieder aufgenommen und weiter entfaltet worden ist.“ Was Delitzsch (bibl. proph. Theol. S. 294 f.) bei dieser Gelegenheit vorsorglich gegen die Ansicht von einer unbedingten Gebundenheit der Weissagung an subjectiv-persönliche und zeitgeschichtliche Zustände, Anlässe und Motive bemerkt, soll dabei immer in seinem Rechte bleiben. Man erkenne es an, dass der Geist Gottes in den Propheten auch weiter schauen kann und häufig weiter geschaut hat, als die zeitgeschichtlichen Anlässe, Bedürfnisse und Tendenzen oder die subjectiv-persönliche Anlage, Bildung und Richtung des Organs der Weissagung es erwarten lassen, — aber man erkenne es auch an, dass die Weissagung kein Deus ex machina ist, der den zeitgeschichtlichen Bedürfnissen und Zuständen gar nicht Rechnung trägt, und die eigenthümliche Anlage und Geistesrichtung der Propheten gar nicht beachtet. So gewiss die Weissagung, die aus dem Munde des Jesaja hervorging, einen ganz andern Charakter trägt, und in einer ganz andern Richtung sich bewegt, als die des Ezechiel, und diese wiederum eine andre Tendenz verfolgt, als die des Daniel, so gewiss ist es auch, dass Jesaja's, Ezechiel's und Daniel's individuell-persönlicher Geistes- und Bildungsstand bei dieser augenfälligen Verschiedenheit in Anschlag zu bringen ist. Die Weissagung steht auch zu den zeitgeschichtlichen Zuständen immer und ohne Ausnahme in Beziehung, normirt, bestimmt und gestaltet sich nach ihren Bedürfnissen, aber — sie entfaltet sich nicht bloss aus den in der Gegenwart schon vorhandenen, durch die Geschichte gezeugten Keimen der Zukunft; sondern sie befruchtet auch die Gegenwart mit neuen Keimen, welche die Geschichte fortan zu entfalten die Aufgabe hat. Für sie ist die Gegenwart gewiss nicht das zeugende Princip, sondern nur der empfangende Mutterschooss; dennoch aber eignet sich nicht jede beliebige Gegenwart dazu, sondern nur die dazu herangereifte, gleich wie nur der reife Mutterschooss fruchtbare Keime empfangen und hegen kann.

Gehen wir nun speciell auf das ein, was Bileams Weissagung von der Zukunft der Heiden verkündet, so bietet das über Moab und Edom Gesagte an sich keine Schwierigkeit dar. Nur die Bedeutung des פְּרִי שֵׁחַ in Vs. 17 ist streitig. Die Beziehung auf Set, den Sohn Adams, ist jetzt allgemein aufgegeben (s. Erl. 1). Aber auch die von Verschuir aufgebrachte Deutung = Söhne des Getümmels, wird, so allgemein sie auch zur Zeit noch ist, doch der neuerdings von v. Hofmann (Schriftbew. II, 2 p. 482) wieder geltend gemachten Deutung = Söhne des Trinkers, = Söhne Loth's (nach Gen. 19, 33, 35) weichen müssen. Verschuir's Ansicht hat am besten Hengstenberg vertheidigt (Beitr. II, 65): „שֵׁחַ ist contrahirt aus שֵׁחָה, welches noch in Thren. 3, 47 im Parallelismus mit שֵׁחָר (= Zerbrechung) vorkommt, und gleichbedeutend mit שֵׁחָר (= Getümmel) ist. Designantur, sagt Verschuir, tumultuosi, irrequieti, quorum consuetudo est, continuis incursionibus, certaminibus et vexationibus aliis creare molestiam. Qui titulus optime convenit in Moabitis Israelitis semper molestos. Bestätigung erhält diese Erklärung dadurch, dass Jer. in K. 48, 45, wo er unsere Stelle nachahmt, im Parallelismus mit Moab statt des Bne Schet פְּרִי שֵׁחַ setzt; — ebenso durch die Anspielung auf unsre Stelle in

Amos 2, 2.* Mit Recht bemerkt aber v. Hofmann l. c.: „נִיָּה, wegen Jer. 48, 45 auf שָׁאֵר zurückzuführen, ist ebenso unnöthig, als wenn man von dort her נִרְקָן an die Stelle des Infinitivs נִרְקָן setzen wollte, während es leichter und dem Zusammenhange allein entsprechend ist, es für eine Bezeichnung Loth's zu nehmen, welche sich zu שָׁרָה verhält, wie נִרְקָן zu שָׂרָה, נִרְקָן zu שָׂרָה (so Hiller). Von Moab schreitet Bileams Rede fort zu כְּרִית־בְּנֵי־רוֹם (Ps. 83, 9).“

Amalek wird Vs. 20 als der „Anfang der Heiden“, רֵאשִׁית הַגִּיִּים, bezeichnet. Die Auffassung Ewald's, Lengerke's u. A., dass dieser Ausdruck die Amalekiter als das älteste der Völker bezeichne, das schon damals ein mächtiges, selbstständiges Volk war, als noch die übrigen hier in Betracht kommenden Völkergruppen erst in der Bildung begriffen waren, widerspricht der geschichtlichen Ueberlieferung (§ 41, 2), und hat den Sprachgebrauch wenigstens nicht für sich, denn Amos 6, 1 wird auch Israel רֵאשִׁית הַגִּיִּים genannt, womit der Prophet gewiss nicht meinte, dass Israel das älteste aller Völker sei. — Hengstenberg hatte in den Beiträgen (III, 304) den Ausdruck darauf bezogen, dass Amalek das Erste aller Heidenvölker war, welches feindlich gegen Israel auftrat (§ 41, 3). Seitdem hat er aber (Bil. S. 188 f.) diese Auffassung fallen lassen, weil גִּיִּים zwar allerdings nicht schlechthin Völker, sondern Völker im Gegensatze zu Israel, also Heidenvölker, aber doch an sich ohne feindlichen Gegensatz zu Israel, bezeichne, wie doch jene Auffassung voraussetzen würde. Er vertheidigt deshalb jetzt die Ansicht, Amalek werde der Anfang der Völker genannt, weil es das vorzüglichste, mächtigste, herrlichste derselben sei, wie auch in Amos 6, 1 Israel in gleichem Sinne so genannt sei, und wie in Amos 6, 6 רֵאשִׁית שְׂמָנִים die erste, d. h. beste, vorzüglichste der Salben bezeichne. Dass das Wort רֵאשִׁית in diesem Sinne gebraucht werden könne, unterliegt keinem Zweifel. Dennoch scheint mir Hengstenberg's frühere Deutung dem Zusammenhange und der Tendenz unserer Weissagung angemessener zu sein. Das רֵאשִׁית הַגִּיִּים steht in unverkennbarem Gegensatze zu dem אַחֲרִית הַיָּמִים in Vs. 14, welches die ganze Weissagung beherrscht. Ist nun unzweifelhaft das „Ende“ (אַחֲרִית) für den Gesichtskreis unsrer Weissagung das Aufhören aller heidnischen Feindseligkeit gegen Israel, so gewinnt dadurch auch der „Anfang“ (רֵאשִׁית) seine bestimmte Bedeutung, nämlich als Bezeichnung des ersten Auftretens jener heidnischen Feindseligkeit. Und Amalek bildete in der That diesen Anfang, denn die Feindseligkeiten Aegyptens kommen hier nicht in Betracht, weil Israel in Aegypten noch kein Volk den Völkern gegenüber war, — erst durch den Auszug wurde es ein solches. Allerdings hat das Wort גִּיִּים an sich noch nicht die Bedeutung eines feindlichen Gegensatzes gegen Israel, aber es gewinnt ihn hier, in diesem Zusammenhange, wo überhaupt die Völker nur als feindselige in Betracht kommen. Auch der Gegensatz von אַחֲרִית und רֵאשִׁית in Vs. 20 selbst kommt bei Hengstenberg's neuer Auffassung nicht zu seinem Rechte: „Der Anfang der Heiden ist Amalek, sein Ende eilt zum Untergang“ d. h. Amalek, das zuerst die Feindseligkeiten gegen Israel eröffnete, wird auch zuerst von dem Untergange, der das Ende aller Feinde Israels ist, betroffen (1 Sam. 15). — Auch in Amos 6, 1 möchte die Bezeichnung Israels durch רֵאשִׁית הַגִּיִּים nicht als das vorzüglichste der Völker, sondern vielmehr eigentlich und geschichtlich als das erste der Völker zu fassen sein. Auch ich glaube, dass Amos an dieser Stelle auf Num. 24, 20 anspielt, weiss aber einer solchen Anspielung bei der Hengstenberg'schen Auffassung keinen rechten Sinn abzugewinnen. Fassen wir aber beidemale den Ausdruck in dem Sinne geschichtlicher Priorität, so gewinnt die Anspielung durch die gleiche aber gegensätzliche Benennung eine bedeutsame Folie: Amalek und Israel sind beide „Erst-

linge der Völker“, aber während Amalek das erste Volk war, das dem Reiche Gottes feindlich entgegentrat, ist Israel das erste aller Völker, die in das Reich Gottes eingehen. In diesem Sinne ist schon Exod. 4, 22 Israel der „erstgeborne Sohn Jehovah's“ genannt, und wird auch noch in Jer. 2, 3 Israel der „Erstling seines Ertrags“ (רֵאשִׁית תְּבוּאָתוֹ) genannt. — Welche hervorragende Bedeutung übrigens allerdings damals noch, als Bileams Weissagung entstand, Amalek eingenommen haben müsse, ergibt sich aus Vs. 7, wo die Macht und Herrlichkeit des in Israel zu erwartenden Königthums in den Worten „Erhabener denn Agag sei sein König!“ gezeichnet wird (Agag war nämlich nicht nom. person. eines einzelnen amalekitischen Königs, wie 1 Sam. 15, 8, sondern nom. dignitatis aller amalekitischen Könige, vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 306 ff.; — אגג heisst nach dem Arabischen der Feurige, valde ardens, rutilans, splendens). Amalek war also, sehen wir aus dieser Weissagung, übereinstimmend mit der Geschichte (§ 41, 3), in der mosaischen Zeit das mächtigste und streitbarste unter allen Völkern, mit denen Israel in Conflict gerieth, mächtiger selbst als das mächtige Edom, denn sonst würde der Vergleich von daher genommen sein.

Bei Vs. 21. 22 fragt sich, **welch ein Volk unter den dort genannten Kenitern zu verstehen sei.** Zuerst tritt uns dieser Name in Gen. 15, 19 entgegen in der Reihe von Völkern, die als (vorkanaanitische) Ureinwohner des Landes Kanaan gehalten werden müssen (vgl. Bd. I, § 45, 1). Hengstenberg hält sie aber für ein noch zur Zeit Moseh's vorhandenes kanaanitische Volk, das von Bileam als Repräsentant aller Kanaaniter genannt werde. Dagegen spricht aber zweierlei: einmal ihr Fehlen in der Völker-tafel Gen. 10, welches einem Zeugnisse gleichwiegt, dass sie in der Zeit Moseh's nicht mehr als ein selbstständiges, bedeutendes Volk bestanden (Bd. I, § 29, 5), — und zweitens ihr Fehlen in den zahlreichen Verzeichnissen der durch Israel zu vertilgenden kanaanitischen Völker. — Ferner finden wir den Namen der Keniter in dem terachitischen Volke der Midianiter; namentlich scheint wenigstens in späterer Zeit der Zweig der Midianiter, mit dem Moseh sich verschwägte, und der vom Hauptstamme abgelöst, in einem friedlichen Schutzverhältnisse zu den Israeliten stehen blieb (Richt. 1, 16; 4, 11; 1 Sam. 15, 6; 27, 10; 30, 29), vorzugsweise diesen Namen geführt zu haben*). Vgl. § 11, 6. 7. u. § 89, 3. Da nun hier aus den angegebenen Gründen von den Kenitern in Gen. 15, 19 nicht mehr die Rede sein kann; da aber ferner der Name der Keniter sich auch unzweifelhaft im Bereiche des Midianitervolkes vorfindet, und eine Verfluchung der mit den Moabitern jetzt zum Verderben Israels verbündeten Midianiter hier völlig am Platze

*) Völlig bodenlos und aus der Luft gegriffen ist Ewald's vermeintlich auf 1 Sam. 15, 6 gegründete Conjectur, dass die Keniter in Gen. 15, 19 sowohl als in Num. 24, 21 f. eine kleinere Abzweigung der (nach ihm uralten) Amalekiter seien. Aus dieser Stelle geht nur hervor, dass der den Israeliten befreundete Zweig der Midianiter, der in den spätern Büchern den Namen der Keniter führt, zu Sauls Zeiten neben, vielleicht auch in dem Gebiete der Amalekiter wohnte. Aus dem, was 1 Sam. 15, 6 berichtet wird, dass nämlich Saul den Kenitern sagen liess: „Gehet hin, weicht und ziehet herab von den Amalekitern, dass ich euch nicht mit ihnen aufräume, denn ihr thatet Barmherzigkeit an den Kindern Israel, da sie aus Aegypten zogen“, vgl. mit Kap. 30, 29, wonach David einen Antheil seiner Beute, die er in einem Streifzuge gegen die Amalekiter gewonnen, an die befreundeten Städte der Keniter sandte, — könnte viel eher geschlossen werden, dass zwischen diesen Kenitern und den Amalekitern keine Stammverwandschaft bestanden haben könne.

ist, so tragen wir kein Bedenken, dem gegen die Keniter gerichteten Fluch als den Midianitern geltend anzusehen. Warum aber Bileam den ungewöhnlichen Namen dem gewöhnlichen vorzog, wird aus Vs. 21 deutlich: der Anblick ihrer Felsenwohnungen machte ihm die Assonanz zwischen יִן und כִּנִּי besonders willkommen. Woher aber der Kenitername (er bezeichnet s. v. a. Lanzenträger, Bewaffnete, Krieger) zu den Midianitern gekommen sei; — ob er sich bei ihnen unabhängig und selbstständig gebildet habe, oder ob er aus einer Vermischung der Midianiter mit den etwa von ihnen unterjochten Kenitern in Gen. 15, 19 herzuleiten sei (wie sich z. B. analog der Name der Avsternberg bei den Philistern findet, Jos. 13, 3) muss dahingestellt bleiben. — Was Hengstenberg für seine Auffassung, die schon oben als eine unmögliche dargethan ist, und gegen die unsrige beibringt, ist unbedeutend und wendet sich zum Theil näher besehen gegen seine eigene Ansicht um. Es wäre auffallend, sagt er, wenn Bileam unter den Feinden Israels der Kanaaniter gar nicht gedächte, um so auffallender (?!), da der Kampf mit den Kanaanitern damals keineswegs ein bloss zukünftiger war, vielmehr hatte Israel bereits den kanaanitischen König von Arad im Westjordanlande, und ebenso die kanaanitischen Könige Sihon und Og im Ostjordanlande besiegt und verbannt. Ich entgegne: Es wäre aber noch ungleich mehr auffallend, wenn Bileam unter den Feinden Israels der Midianiter gar nicht gedächte, um so auffallender, da die Midianiter jetzt gerade mit den Moabitern sich zum Untergange Israels verbündet hatten. Und waren schon der König von Arad mit seinem Volke und die Kanaaniter des Ostjordanlandes besiegt und verbannt, also bereits aus der Liste der Feinde Israels gestrichen, wozu brauchte sie Bileam dann noch zu verfluchen? Freilich waren noch Kanaaniter im Westjordanlande genug übrig, die bei der deutlich genug vorliegenden Absicht Israels, ihr Land zu erobern, nicht eben sehr freundlich gegen Israel gesinnt gewesen sein mögen. Aber sie konnte Bileams Weissagung nicht herbeiziehen, da er angekündigtermaassen nicht weissagen will, was in den nächst bevorstehenden Tagen geschehen wird, sondern nur was an dem noch ferne in der Zukunft liegenden (Vs. 17) „Ende der Tage“ (Vs. 14) geschehen solle. —

Wir nehmen demnach an, dass unsre Weissagung gegen die Israel feindseligen Midianiter gerichtet ist. Durch wen aber wird Kain der Untergang bereitet werden? Hengstenberg antwortet: Durch Israel, Bileam selbst sagt aber: „Wie lange, so wird Assur dich wegführen.“ Denn dass das Suffix nur auf Kain, von dem die Rede ist, und durchaus nicht auf Israel, dessen in der ganzen Strophe nicht gedacht ist, gehen kann, ist sonnenklar. Doch Hengstenberg beweist seine Behauptung durch drei Argumente. Prüfen wir sie. 1) „Unmittelbar vorher war von Kain in der dritten Person die Rede.“ Allerdings, aber ist denn das Umschlagen der dichterischen Rede aus der zweiten in die dritte, und aus der dritten in die zweite Person etwas so Unerhörtes? Erst redet der Dichter Kain in der zweiten Person an, dann spricht er von ihm in der dritten Person, und darauf wieder zu ihm in der zweiten. Welch eine Lebendigkeit kommt durch diesen Wechsel in die Rede! Und wie sinnvoll ist dieser Wechsel! Der Seher beginnt mit der Anrede: Dauerhaft ist deine Wohnung, o Kain! — dann wendet er sich zum Zuhörer: Und doch wird auch Kain der Verwüstung nicht entgehen, — schliesslich aber sagt er es Kain auf den Kopf: Wie lange, so wird Assur dich wegführen. — Was verschlägt gegen diese hochpoetische Lebendigkeit eine allen poetischen Hauch durch Einführung nüchternster Reflexion ertödtende Einrede, wie die: „Dass die Anrede an Israel (?) gerichtet ist, macht der Seher eben dadurch (?) bemerklich, dass er die Anrede an die Keniter, deren er sich in Vs. 21 bedient, in der ersten Hälfte

des Vs. aufgiebt, während er sie ausserdem beibehalten haben würde (!)“ Und nun höre man weiter: „Israel wird auch sonst von Bileam angeredet, namentlich zu Anfang und zu Ende der zweiten (soll heissen: dritten) Weissagung.“ Ja wirklich, dort heisst es Vs. 5: Wie fein sind deine Zelte, **Jakob!** und deine Wohnungen, **Israel!** Folglich, weil der Dichter hier Israel mit ausdrücklicher Nennung seines Namens in der zweiten Person anredet, muss in einer andern Weissagung eine Anrede in der zweiten Person, ohne Nennung seines Namens Israel, vielmehr nach vorangegangener Nennung des Namens Kain, auf Israel gehen! Heisst das beweisen? 2) „Die Hinwegführung kann schon deshalb kaum auf die Keniter bezogen werden, weil die Vertilgung das schwerere ist. Ein vertilgtes Volk kann gar nicht mehr hinweggeführt werden.“ Gewiss nicht! Von Vertilgung Kains ist aber gar nicht die Rede gewesen, und Hengstenberg selbst hat übersetzt: „Dennoch wird Kain zur Verwüstung!“ Zur Verwüstung wurde Kain eben durch die Wegführung. Aber genau genommen heisst es auch nicht „zur Verwüstung“, sondern „zur Verbrennung“ (לְבִיעַר). Also die Wohnstätte der Keniter wird verbrannt, sie selbst aber werden weggeführt werden. Reimt sich das nicht ganz vortrefflich? — 3) „Beziehen wir die Wegführung durch Assur auf die Keniter, so wissen wir mit dem Folgenden nichts anzufangen; die Beziehung, in der es auf den Grundgedanken der Weissagung steht, ist dann nicht einmal angedeutet. Die Niederlage Assur's kommt hier nur insofern in Betracht, als er Feind Israels ist. Als solcher aber ist er, wenn die Wegführung nicht auf Israel geht, gar nicht bezeichnet.“ Aber muss er denn als ein solcher ausdrücklich bezeichnet sein? Ist es der Grundgedanke der Weissagung, dass die Heidenvölker um ihrer Feindschaft willen gegen Israel untergehen müssen, so versteht es sich in diesem Zusammenhange von selbst, dass auch Assur um deswillen untergeht. Was aber Hengstenberg's Auffassung unmöglich macht, ist eben der Charakter der Weissagung. Bileam soll Israel Segen verkünden und nicht Fluch; die Wegführung Israels durch Assur ist aber ein Fluch; — feierlich hat er verkündet (K. 22, 21), dass in Israel nicht ist Fehl noch Drangsal, und doch sollte er hier demselben Israel eine Drangsal von solchem Gewichte verkünden, wie die Wegführung eines ganzen Volkes ist! — Ich bin überzeugt, Hengstenberg würde diese so augenscheinlich dem ganzen Charakter der Weissagung widersprechende, ihren ganzen Eindruck lähmende und zerstörende Auffassung selbst auf das Eifrigste bekämpft haben, wenn er nicht durch das *πρῶτον ψεῦδος* seiner Auslegung, nämlich durch die Identification der Keniter mit den Kanaanitern dazu gezwungen worden wäre; denn freilich die Kanaaniter, die schon durch Josua vertilgt wurden, können nicht erst noch durch Assur weggeführt werden. — Von einer Wegführung der Midianiter durch Assur berichtet zwar die Geschichte nichts, wie der Midianiter überhaupt seit dem Siege Gideon's über sie (Richt. 7) nur einmal noch gedacht wird (Jes. 60, 6). Eine Wegführung derselben durch die Assyryer kann daher durchaus nicht als unwahrscheinlich gelten.

Gegen unsere oben entwickelte Deutung der Keniter von den feindlichen Midianitern hat aber v. Hofmann (Schriftbew. II, 2, p. 482 f.) Protest eingelegt, behauptend, das Wort könne hier, wie sonst allenthalben, nur von den befreundeten Midianitern, d. i. von dem Stamme Chobabs, verstanden werden. Dass dies die allein zulässige Beziehung sei, „bedürfe keiner Beweisführung, sobald nur die richtige Erklärung des Spruches darthue, dass er nicht Feinden, sondern Freunden Israels gelte.“ Wir geben dies gerne zu, können aber nicht zugeben, dass v. Hofmann der selbstgestellten Bedingung genügt habe. Die gegensätzliche Zusammenstellung von Amalek und Chobab's Stamm würde an sich zwar (nach § 41, 4) vortrefflich zu der ganzen Haltung

der Weissagung passen, nicht aber das, was Vs. 22 von Kain aussagt. Den Freunden Israels kann der Seher ebenso wenig Verderben und Untergang verkündigen, wie Israel selbst. Wie würde sich das zur vorliegenden Situation reimen, wenn der Seher, der nur Segen für Israel hat, den Midianitern, die sich an Israel nicht ohne Verläugnung selbstischer Interessen angeschlossen, um an Israels Segen Theil zu haben, statt dessen nur Verwüstung und Exil verkündigen könnte? Dr. v. Hofmann sucht diesem Argumente durch eine geschickte Wendung zu entgehen, aber vergebens. Weder kommt das אֶם כִּי im ersten Gliede, noch das וְעַד מָה im zweiten bei v. Hofmanns Deutung zu seinem Rechte. Ersteres soll nämlich eine Versicherung einführen, dass Kain nicht umkommen werde, und das Zweite soll besagen, wie lange dies nicht geschehen wird, so lange nämlich, bis etwa Assur ihn gefangen wegführt. „Ein so fernliegendes und unwahrscheinliches Ereigniss muss eintreten, und keiner geringern Macht, als des gewaltigen Assur bedarf es, wenn Kain Unglück treffen soll.“ — Wahrlich, ein schlechter Trost für Chobab! Ein Lohn, dessen er sich gewiss nicht gewärtigte, als er mit seinem Stamme Alles verliess, um Israel anzuhängen! Und das וְעַד מָה schiebt, das muss jeder Unbefangene zugeben, die angedrohte Verwüstung nicht in eine ferne, ferne Zukunft, sondern stellt sie vielmehr als eine für Kain nur zu bald verstreichende Henkersfrist dar. Wie aber das אֶם כִּי eine Versicherung einleiten solle, dass Kain nicht umkommen werde, erscheint vollends unbegreiflich. Das אֶם כִּי hat hier trotz des Mangels einer vorangehenden Negation eine adversative Kraft; es drückt den Gegensatz zu der vorher als dauerhaft und felsenfest prädicirten Wohnung Kain's aus, und dem Sinne nach ist die Uebersetzung durch „dennoch“ allerdings berechtigt. Als maassgebend für die Uebersetzung des אֶם כִּי an unserer Stelle, muss der analoge Gebrauch desselben in Gen. 40, 14 und Hiob 42, 8 (wo ebenfalls keine Negation vorangeht) geltend gemacht werden. Jede von dorthier entlehnte Bedeutung lasse ich mir auch hier gefallen. Ein zweites Moment, das die v. Hofmannsche Deutung unzulässig erscheinen lässt, liefert Vs. 21. „Kain“, sagt v. Hofmann, „welches sein unnahbares Felsgebirg, den von der Wüste umschlossenen Horeb, verlassen hat, um sich einem noch erst auf der Wandrung nach einer Heimath begriffenen Volke anzuschliessen, hat eben hiernit sein Nest erst wirklich auf sichern Fels gelegt.“ Dass diese Deutung unzulässig ist, zeigt der folgende Vers, woraus sich eben ergibt, dass Kains Hoffnung und Zuversicht auf sein Felsennest eine eitele ist, denn Assur wird ihn jedenfalls, sei es über kurz oder lang, von diesem Felsenneste herunterwerfen. Das Felsennest, von dem hier die Rede ist, kann nicht ein ideales, nicht ein fernes und zukünftiges sein, es muss die eigentliche und gegenwärtige Gebirgswohnung Kain's bezeichnen.

Das letzte Heidenvolk, dem Bileam Untergang verkündet, ist **Assur**. Im Parallelismus wird ihm der Name Eber zur Seite gestellt. Dass damit nicht die Israeliten gemeint sein können (zu deren Bezeichnung Bileam stets den Namen Jakob oder Israel gebraucht), versteht sich bei einiger Einsicht in den Charakter und die Tendenz unsrer Weissagung von selbst. Eber bezeichnet die Transeuphratenser (vgl. Bd. I § 46, 4), ist also im Wesentlichen identisch mit Assur, nur weniger bestimmt. Es ist die vorderasiatische Weltmacht, bei der wegen der grossen Zukunftsferne das assyrische und babylonische Reich noch nicht unterschieden geschaut werden. Den Weheruf, mit welchem Bileam diesen letzten Ansatz seiner Weissagung beginnt, erklärt sich Hengstenberg daraus, dass ihm dies Gericht mehr zu Herzen ging, weil es die Söhne seines eigenen Volkes betraf.

Der Untergang Assur's wird herbeigeführt werden durch eine Macht, die von Westen her auf Schiffen zu den Euphratländern vordringt. Sie kommt von der Seite

von Kittim her (כִּי־תִיָּם). Dass **Kittim** ursprünglich Cypern bedeutet, ist jetzt allgemein anerkannt (cf. Gesenii thes. s. h. v.), und dass der Name sich auf Cypern allein, und nicht zugleich auch auf die westlichen Inseln und Länder im Allgemeinen bezieht, hat Hengstenberg (Bil. S. 199 ff.) gezeigt. Cypern kommt hier als die Hauptstation für die Schifffahrt im Mittelmeere, als die Vermittlerin zwischen Occident und Orient in Betracht, und nur insofern ist es Repräsentant der westlichen Länder überhaupt. Auch wird nicht gesagt, dass es kittäische Schiffe seien, die Assur den Untergang bringen würden, sondern nur, dass sie von der Seite von Kittim, also von Westen her, kommen. Dass es eine mächtige, gewaltige, weltumgestaltende Begebenheit ist, welche der Seher hier schaut, welche seine Seele um so mehr mit Schrecken und Schauer erfüllt, als es die Söhne seines eigenen Volkes trifft, spricht sich unzweideutig in dem Ausrufe aus: „Wehe, wer wird leben, wenn Gott das thut!“

Es kann für einen nur einigermaassen unbefangenen, und nicht durch dogmatische Vorurtheile geknechteten Exegeten keinen Augenblick zweifelhaft sein, dass hier die Vernichtung der vorderasiatischen Weltmacht durch Griechen und Römer (die hier ebenso wie das assyrische und babylonische Reich noch ununterschieden sind) in prophetischer Voraussicht beschrieben wird, — dass also hier — horribile dictu! eine Weissagung im eigentlichen Sinne vorliegt, eine Vorherverkündigung, welche keines Menschen Witz und Scharfsinn weder in Mose's, noch in David's, noch in Maleachi's Zeit vorhersehen oder berechnen konnte. Aber dann wären ja alle Voraussetzungen unserer rationalistischen Kritiker, die sich die Voraussetzungslosen nennen, alle dogmatischen Vorurtheile Derer, die sich als die Vorurtheilsfreien preisen, mit einemmale über den Haufen geworfen! Nein, Weissagung und Wunder sind unmöglich! das steht von vorn herein fest, und darum kann auch hier keine Weissagung zugestanden werden. Aber wie das nur anfangen, um das Dogma von der Unmöglichkeit eigentlicher Weissagung aus dieser fatalen Situation unverletzt wieder herauszubringen? Nun, man suche nur, vielleicht findet sich doch in irgend einem Winkel der Geschichte eine Nachricht von einer Landung etlicher griechischer Schiffe in Asien, auf die man unsre Weissagung als ein vaticinium post eventum, sie mag passen oder nicht, anwenden kann. Und siehe da! diese Hoffnung realisirte sich. Als nämlich die armenische Chronik des Eusebios bekannt wurde, fand sich, was man suchte, und der glückliche Finder war — Hitzig; (Begriff d. Kritik S. 54 ff.), nachdem übrigens schon Niebuhr (kl. hist. u. philol. Schriften I, 203 ff.) auf das Datum, aber ohne Rücksicht auf die Noth der biblischen Kritiker, hingewiesen hatte. Nun jubelte von Bohlen (Genesis S. CXXXV) über „die treffliche Aufklärung“ und v. Lengerke (I, 597) vermochte nicht abzusehen, was dieser Erklärung entgegenstehen könne; Hitzig selbst aber meinte: „Eine andre Beziehung sei nicht denkbar.“

Es handelt sich nämlich um die Nachricht „von einem Einfall der Griechen in Asien in der Zeit Sanherib's, über den Alexander Polyhistor, wahrscheinlich aus Berosus, also berichtet (Eus. Chron. ed. Ven. p. 21): Quum autem ille fama accepisset, Graecos in Ciliciam belli movendi causa pervenisse, ad eos contendit; aciem contra aciem instruxit, ac plurimis quidem de suo exercitu caesis, hostes tamen debellat, atque in victoriae monumentum imaginem suam in eo loco erectam reliquit, Chaldaicisque literis fortitudinem ac virtutem suam ad futuri temporis memoriam incidi jussit. Vgl. die kürzere Notiz, welche über dasselbe Ereigniss ebendaselbst S. 26 Abydenus giebt: Ad litus maris Ciliciae Graecorum classem profligatam depressit.“ —

In der That, es gehört eine starke Einbildungskraft dazu, um es „denkbar“ zu finden, dass unsre Weissagung etliche Jahre nach diesem Ereignisse aus dem Eindruck,

den es in den Gemüthern der Israeliten zurückgelassen habe, entstanden sein könne. Eine Landung etlicher griechischer Schiffe an der Küste Ciliciens, die wenn auch nicht ohne Verlust doch sogleich und vollständig zurückgeschlagen wurde, die also ohne allen Erfolg blieb, soll auf die Israeliten einen solchen Eindruck gemacht haben, dass noch nach drei oder vier Jahren ein israelitischer Dichter sie in solcher Weise darstellte! Einen Angriff auf die Küste Ciliciens soll er als ein Drängen Assur's und als ein Drängen Eber's; — eine Niederlage der Griechen, die sie zwang, sofort und völlig unverrichteter Sache zurückzukehren, soll er als ein eclatantes Strafgericht Gottes über Assur und Eber; — einen Sieg Sanherib's, dessen dieser Herrscher selbst sich auf Monumenten als einer glorreichen That rühmte, soll er als den Untergang Assur's und Eber's dargestellt haben! Ein so unbedeutendes Ereigniss, von dem weder die historischen und prophetischen Bücher der Bibel, noch die gesammte Literatur der Griechen etwas wissen, das ohne alle Nachwirkung geblieben war und das der Dichter bereits als ein spurlos vorübergegangenes hinter sich liegen hatte, soll derselbe mit dem Ausruf Wehe! wer wird am Leben bleiben, wenn Gott das thun wird! — eingeleitet haben!

Zur Vervollständigung des Gesagten entlehnen wir aus Hengstenberg's Entgegnung (Bil. S. 204 f.) noch folgende Bemerkungen: 1) „Wäre dies Ereigniss von solcher Bedeutung gewesen, wie Hitzig annimmt, und hätte es auf die Israeliten einen solchen Eindruck gemacht, dass es unsre Weissagung hervorrief, so sollte man doch Beziehungen auf dasselbe auch in andern Stellen des A. T. erwarten. Dergleichen findet sich aber gar nichts. Die Annahme einer Beziehung von Ps. 48 auf dies Ereigniss hat Hitzig selbst später zurückgenommen (hist. krit. Unters. d. Ps. 1836. S. 42 ff.) und gewiss hat er daran wohlgethan. 2) Nehmen wir auch an, dass der Bericht des Alexander Polyhistor vollkommen zuverlässig sei, und nicht in orientalischer Weise übertreibe, die Feinde furchtbarer mache, damit der Sieg über sie um so glänzender erscheine, so führt doch derselbe keineswegs auf eine solche feindliche Invasion, von der auch der Furchsamste den Ruin Asiens hätte erwarten können. Die Griechen kommen nicht über das Küstenland hinaus, und eine einzige Schlacht reicht hin zu ihrer gänzlichen Vertreibung. 3) Die Annahme einer grossartigen Expedition Griechenlands gegen Asien in der Zeit Sanherib's steht mit den geschichtlichen Verhältnissen jener Zeit in grellem Widerspruch. Diese erlauben nicht an einen Erobrungs-, sondern nur an einen Streif- oder Raubzug, oder auch einen Versuch zur Anlage einer Colonie zu denken. Dies bemerkte schon Niebuhr, der zuerst die Aufmerksamkeit auf jenes Datum hinlenkte, und sich desselben mit etwas partheiischer Vorliebe annahm (l. c. p. 205): „An eine vereinte Unternehmung, wie der troische Krieg dargestellt wird, zu denken, verbietet der damalige Zustand Griechenlands.“ Plass (Vor- u. Urgesch. d. Hellenen II, 5. 6) sagt von den griechischen Zuständen in dem Zeitraume von 1100—500 v. Chr.: „Von einem auswärtigen Feinde wurde das gesammte Volk während dieser sechs Jahrh. nicht angegriffen, und ebenso wenig vereinten sich alle, oder auch nur eine bedeutende Menge der einzelnen Theile, um auswärts irgend eine glänzende Waffenthat zu verrichten. Dafür bedarf es nicht einmal des ausdrücklichen Zeugnisses des kundigen Thucydides (I, 15); das völlige Schweigen aller Schriftsteller über dergleichen Unternehmungen muss uns genügen . . . Ein seltenes Glück genoss in diesen Jahrh. das hellenische Volk, da es gerade in der Zeit, wo es in seiner innern Ausbildung begriffen war, von aussen völlig unangefochten blieb. Selbst aber konnte es an einen Anfall auf Fremde nicht denken; denn mit sich selbst und seiner eigenen Gestaltung war es ebensowohl genügend beschäftigt, als durch Stämme und in diesen wieder durch kleine Staaten so zerstückelt,

dass ohne äussern Zwang eine Vereinigung Aller oder Vieler zu einer gemeinschaftlichen Unternehmung nicht zu Stande kommen konnte.“

Obwohl Hitzig decretirt hat: „Eine andre Beziehung ist nicht denkbar,“ hat nichts desto weniger Ewald (I, 133) eine freilich noch viel elendere Ausflucht nicht nur als „denkbar“, sondern wie alle seine Erfindungen als absolute Gewissheit, die nicht den mindesten Zweifel zulässt, aufgestellt. Die betreffenden Worte des unter Bileams Namen verborgenen Dichters, sagt er, „spielen nach ihrer Stellung gewiss auf ein Ereigniss an, welches damals das jüngste geschichtliche gewesen sein muss, und an dessen Erwähnung man offenbar am deutlichsten die wirkliche Gegenwart erkennen sollte. Eine von den Kittäern d. i. von den phönizischen Kypriern her kommende Seeräuberflotte muss (?) damals vor kurzem sowohl die hebräischen d. i. die kanaanäischen und phönizischen als auch weiter nördlich hin die assyrischen, das ist (?) die syrischen Küsten bedrängt haben. Wir haben von diesem Ereignisse, dessen Folgen nicht sehr dauerhaft gewesen sein können, sonst keine deutliche Erzählung, die sich erhalten hätte. Da indess nach den tyrischen Annalen des Menandros (bei Joseph. Arch. 9, 14, 2) der tyrische König Eluläos die Kittäer, welche sich empört hatten, besiegte und dann, offenbar, weil jene Empörung bedeutend genug gewesen war, noch Salmanassar im Kriege gegen Tyrus diese Zwietracht für sich benutzen wollte, so können wir mit Recht annehmen, die Empörung der Kittäer habe lange gedauert, ehe sie von Eluläos gestillt wurde.“ — Gegen diese armselige Auskunft gilt fast Alles, und in noch verstärktem Maasse, was die Hitzig'sche Hypothese erdrückt. Selbst Lengerke (I, 597), der sonst wo möglich gerne Ewald beifällt, muss sie weit von sich weisen, denn „einmal ist es schon ganz undenkbar, dass Eber für Phönizien oder Kenään stehen könne, da Kenään ja der Abstammung nach Chamite ist; zum andern aber wird der Name Aschur erst von spätern Juden für Syrien gebraucht, und erst von den folgenden Monarchien gilt dieser Name.“

Sieht man Bileams Weissagen als freie dichterische Erzeugnisse, als vaticinia post eventum, an, so wird man ihre Abfassung in die davidische oder unmittelbar nachdavidische Zeit versetzen müssen, denn das, was David that, ist zu augenscheinlich Kern, Mittelpunkt und Anlass derselben. Aber dieser Annahme stehen dann doch wieder zwei Momente entgegen: Einmal der Spruch über Assur, den die weissagungsfüchtige Kritik doch nimmer in dieser Zeit unterbringen kann, weshalb es auch für Lengerke von vorn herein ausgemacht ist, „dass Vs. 23. 24 ein späterer Zusatz sei.“ Aber auch Vs. 22 setzt schon eine weltgeschichtliche Bedeutung Assurs voraus, also die Zeit Jesaja's und Micha's, und in diese Zeit verlegen denn auch die meisten Kritiker die Abfassung unsrer Weissagen. — Zum Andern aber der Spruch in der dritten Weissagung Vs. 7: „Erhabener sei denn Agag sein König!“ welcher mit unausweichlichem Zwange nöthigt, die Entstehung der Weissagung wenigstens in die Zeit vor Saul zu setzen; denn nach der totalen Niederlage der Amalekiter unter Saul (1 Sam. 15), die ihre Kraft und Bedeutung für immer brach, wäre es eine Absurdität ohne Gleichen gewesen, wenn ein Dichter die Herrlichkeit und Macht des israelitischen Königthums nicht überschwänglicher preisen zu können geglaubt hätte, als durch die Behauptung, dass Israel's König herrlicher sei selbst als Amalek's König. — Selbst bei den ältern Propheten schon finden sich Anspielungen und Beziehungen auf Bileams Weissagen, vgl. z. B. 24, 21 mit Obadjah Vs. 47; — 24, 18. 19 mit Obadjah Vs. 17. — Mit Num. 23, 20 vgl. auch Hab. 23, 20 und Jer. 48, 45; — der Weissagen Bileams, freilich ohne wörtliche Beziehungen auf ihren Inhalt, wird schon Micha 6, 5 gedacht.

Israels Conflict mit den Midianitern.

§ 95. (Num. 25—31.) — Als Bileam, von Balak sich trennend, wieder seiner Heimath zuwanderte, liess er sich unterwegs bei den Midianitern, die auf der moabitischen Hochebene wohnten (§ 89, 3), zurückhalten¹⁾. Dass er der Aussicht auf den reichen „Lohn der Ungerechtigkeit“ hat den Rücken wenden müssen, vermag der goldgierige Seher, als er von der Höhe der Begeisterung, die ihn über sich selbst erhoben hatte, wieder herabgesunken ist, nicht zu verschmerzen. Sein Herz erfüllt sich mit Hass und Ingrim gegen Israel, um dessentwillen er dem reichen Lohne hat entsagen müssen. Das war die eigentliche Stunde der Entscheidung für ihn, die Stunde seiner Verstockung. Seinem Rathe (Num. 31, 16) Folge leistend, suchen die Midianiter, Freundschaft und Wohlwollen heuchelnd, das Volk Israel zur Theilnahme an dem unzünftigen Cultus ihres Gottes Baal-Peor zu verleiten. Der Plan gelingt, Israel folgt der Einladung zum Feste, und lässt sich, seines Gottes Jehovah's und seines Berufes vergessend, in abgöttische Hurerei mit den Töchtern Midians und Moabs ein²⁾. Moseh, über diesen scheusslichen Abfall empört, gebietet den Richtern Israels, mit rücksichtsloser Anwendung der Todesstrafe gegen die Schuldigen einzuschreiten. Schon bricht auch die Rache Jehovah's in einer Plage aus, welche viele Tausende dahinrafft. Aber trotz alle Dem hat ein Israelit, Namens Simri, ein Fürst aus dem Stamme Simeon, die beispiellose Frechheit, vor den Augen Moseh's und der ganzen Gemeinde, die von ihm erwählte Buhlerin, eine midianitische Fürstentochter, Namens Kosbi, in sein Zelt einzuführen, um mitten im Lager Israels, in welchem Jehovah's Heiligkeit wohnt, den abscheulichen Unzuchtscult zu üben. Da ergreift in heiligem Racheeifer über solch unerhörten Frevel Pin'chas, der Sohn Eleasars, des Sohnes Aharon's, einen Spiess, eilt den Beiden nach und durchbohrt sie mit eigener Hand, während sie noch ihrer götzendienerischen Brunst fröhnen³⁾. Für diesen wahrhaft priesterlichen Eifer wird dem Pin'chas und seinem Samen das ewige Priesterthum als ein Bund des Friedens mit Jehovah zugesprochen, und der Eifer für die Ehre Jehovah's, der mitten aus der Gemeinde in ihm aus eigenem Antrieb hervorgetreten war, kommt der ganzen Gemeinde ebenso zu gut, wie um der Frevler willen aus der Gemeinde die Plage Jehovah's als ein Bann über die ganze Gemeinde gekommen war. Von dem Augenblick an ward der Plage gewehrt, aber schon waren ihr 24,000 erlegen. Darauf erhalten die Israeliten Befehl, die heuchlerische, arglistige Freundschaft der Midianiter mit offener, rächender Feindschaft zu vergelten, „damit der thatsächliche Eifer des Pin'chas gegen die Sünde,

der die Schuld gesühnt hatte, von dem ganzen Volke angeeignet werde.“ Bevor aber Israel diesen Befehl ausrichtet, wird eine neue Volkszählung angeordnet und ausgeführt. Denn da das Volk zum heiligen Kampfe Jehovah's gegen die Midianiter geführt werden soll, muss es zuvor (weil die erste Zählung am Sinai [§ 57] durch die Verwerfung dieser Generation [§ 73] und das vollendete Aussterben aller ihr Angehörigen ungültig geworden war) als das Heer Jehovah's dargestellt werden, und das geschieht eben vermittelt der neuen Zählung durch die Hand Moseh's und Eleasars⁴⁾. Da aber diese Zählung nicht bloss zur Aufstellung eines Heeres gegen Midian dient, sondern zugleich auch als Vorbereitung für die unmittelbar nahe bevorstehende Erobrung des verheissenen Landes jenseits des Jordan's gelten soll, so knüpft sich daran passend der Befehl der Einweihung Josua's zum Nachfolger Moseh's, denn um seiner Versündigung willen am Haderwasser (§ 81) soll ja auch Moseh das Land der Verheissung nicht betreten. Und endlich, damit die Wiederanerkennung Israels als der Gemeinde des Herrn auch von dieser Seite versiegelt werde, wird die vor 38 Jahren unterbrochene Fortsetzung der Gesetzgebung durch Verordnungen über Festopfer und Gelübde wieder aufgenommen. Nach alle Dem werden 12,000 ausgewählte Streiter Israels zum rächenden Vernichtungskampfe gegen die Midianiter aufgeboten. Diese leisteten so wenig Widerstand, dass von den Israeliten auch nicht ein Mann umkam. Die fünf midianitischen Häuptlinge (Könige) mit ihrer gesamten Mannschaft wurden verbannt. Unter ihnen war auch Bileam, der nun den rechten „Lohn seiner Ungerechtigkeit“ davontrug. Die israelitischen Krieger hatten alle midianitischen Weiber am Leben gelassen, aber da gerade von ihnen die Verführung ausgegangen war, giebt Moseh den Befehl, auch sie zu tödten, und nur die Jungfrauen, die noch keinen Mann erkannt haben, am Leben zu lassen.⁵⁾

1. K. 24, 25 wird berichtet: „Bileam zog fort, und kehrte an seinen Ort (וְיָשַׁב לְמִקְוֵם) und auch Balak zog seines Weges. Während nun diese Worte auszusagen scheinen, dass Bileam in seine Heimath zurückgekehrt sei, finden wir ihn im Folgenden unter den Midianitern, denen er zum Verderben Israels Rathschläge giebt, und unter denen er auch seinen Tod findet. Aeltere Exegeten deuteten das לְמִקְוֵם nach Analogie von Act 1, 25 (εἰς τὸν τύπον τὸν ἰδίον) von der Hölle; Andre (so noch Stendel) meinten, unter dem Orte sei nicht Bileams Heimath, jenseits des Euphrats, sondern der Ort zu verstehen, an dem er sich unmittelbar vorher aufgehalten; noch Andre gaben dem Verbum inchoative Bedeutung: er fing an heimzukehren, oder meinten, Bileam sei wirklich nach seiner Vaterstadt heimgekehrt, und von dort erst wieder zu den Midianitern gekommen. Mit Recht aber sagt Hengstenberg (S. 212): Alle diese Annahmen werden durch die einfache Bemerkung beseitigt, dass das וְיָשַׁב eigentlich: sich abwenden, dann: sich zurückwenden bedeutet. Die Erreichung des Zieles liegt nie in dem Worte selbst.“ וְיָשַׁב לְמִקְוֵם ist also der Sache nach ebenso viel als: er machte

sich auf den Rückweg. Dass er aber nicht zum Ziele des Rückweges gelangte, ergibt sich aus dem Folgenden.

Aber weiter erzählt uns Hengstenberg (S. 217); „Bileams Ehrgeiz und Habsucht suchten die Befriedigung, die ihnen durch Gottes Fügung von Seiten der Moabiter versagt war, bei den Israeliten, auf deren Dankbarkeit er gerechte Ansprüche zu haben glaubte. Er begab sich zunächst in das israelitische Lager, welches in geringer Entfernung von dem Orte war, wo er sich von Balak getrennt hatte. Dort fand er aber nicht die erwartete Aufnahme. Moses, der sein Herz durchschaute, das nicht gerade war vor dem Herrn, erkannte, dass der Dank nicht ihm gebühre, der das Seinige gethan, um den Wunsch des Moabiterkönigs zu erfüllen, sondern dem Herrn, und behandelte ihn kalt, und so war es natürlich, dass die Leidenschaft, die ihn beherrschte, und die ihm immerwährend Balaks: „Ich will dich gar sehr ehren, und Alles, was du mir sagst, will ich thun“ ins Gedächtniss zurückrief, ihn trieb einen neuen Weg ihrer Befriedigung aufzusuchen.“ — Erstaunt fragen wir uns: woher weiss denn unser Ausleger das Alles? In der Urkunde steht doch kein Wort davon, nicht die mindeste Andeutung, die es irgendwie wahrscheinlich machen könnte. Doch Hengstenberg ist auch ohne das seiner Sache sicher. Er sagt: „Es ist kaum denkbar, dass Bileam eine scheinbar so treffliche Gelegenheit, Befriedigung seiner Leidenschaft zu erlangen, sollte unbenutzt haben vorübergehen lassen, — und fast ebenso stark, wie eine ausdrückliche Aussage, spricht dafür der Umstand, dass der Inhalt von Num. 22—24 nur aus Mittheilungen abgeleitet werden kann, die er den Vorstehern der Israeliten machte.“ Wir müssen aber zuvörderst bemerken, dass diese Auffassung völlig unverträglich ist mit Vs. 25: וַיֵּשֶׁב לְמִסְקָם, auch nach Hengstenbergs eigener (und richtiger) Deutung dieser Worte. Denn heisst וַיֵּשֶׁב sich zurückwenden, so kann Bileam, als er sich von Balak trennte, von der Höhe des Berges Peor nicht in die Arbot Moab gegangen sein, denn das wäre ein Vorwärtsgehen und nicht ein Zurückwenden oder Umkehren gewesen. Ausserdem müssen wir es stark bezweifeln, dass die „psychologische Wahrscheinlichkeit“, die H. nachgewiesen haben will, so zweifellos da steht, und ich glaube mit grösserm Rechte von psychologischem Gesichtspunkte aus sagen zu dürfen: Es hat sehr wenig Wahrscheinlichkeit für sich, dass Bileam nach der Vereitelung seiner Wünsche und Hoffnungen sich zu den Israeliten gewandt haben solle. Das würde kaum anders denkbar sein, als wenn Bileam sich durch das Erlebte zur Sinnesänderung und Herzensumkehr hätte treiben lassen, und wenn ihn der Zug des Glaubens in das Lager Israels geführt hätte. Dass dies aber nicht der Fall war, braucht nicht erst bewiesen zu werden. blieb aber Gold- und Ehrgeiz in ihm ungebrochen, ja steigerte sich derselbe noch durch die getäuschte Hoffnung, so musste seine Gesinnung gegen Israel als die Ursache des Misslingens sich in Hass verkehren, und sein Verhältniss zu Jehovah war für immer zerstört. Bei solchem Seelenzustande wird er sich aber wohl gehütet haben, in das Lager Israels, in dem die Heiligkeit Jehovah's wohnt, zu gehen. Er hatte von dieser Heiligkeit schon zu viel erfahren, was ihm zuwider war, als dass er hätte hoffen können, hier Gold und Ehre zu finden.

Höchlich aber hat es uns insonderheit verwundert, Hengstenberg behaupten zu sehen, Israels Kenntnissnahme des Inhaltes von Num. 22—24 sei nur unter dieser Voraussetzung möglich. Das ist ein Zugeständniss an die destructive Kritik, wie wir es von ihm am wenigsten erwartet haben würden. Denn bricht der Rohrstab seiner psychologischen Argumentation, deren Schwäche er sich doch schwerlich selbst wird verhehlen können, ihm unter den Händen entzwei, so muss er sich dieser Kritik wehrlos ergeben. —

Auch wir sind zwar nicht gesonnen, hier zu der ultima ratio der Verlegenheit unsre Zuflucht zu nehmen, dass nämlich der Berichterstatter Alles, was in K. 22—24 erzählt wird, durch unmittelbare Offenbarung Gottes erst erfahren habe. Aber giebt es denn nicht noch viele andre Mittel und Wege, durch welche die Kunde davon zu Israel gelangen konnte? Gerieth doch Bileam selbst später in die Hände Israels. Wenn denn einmal auf jene, wie uns scheint, sehr unwesentliche und unbedeutende Frage mit Möglichkeiten gediect werden soll, — ist es da nicht viel sicherer und rathsamer, darauf hinzuweisen, wie wahrscheinlich es sei, dass der gefangene und mit dem Tode bedrohte Bileam, in der Hoffnung, dadurch die Israeliten für sich zu gewinnen, und sein Leben zu retten, ihnen das Vorgefallene, das für sie so schmeichelhaft war, selbst berichtet habe? — Hundert anderer Möglichkeiten der Vermittelung durch Moabiter oder Moabiterinnen, durch Midianiter oder Midianiterinnen gar nicht zu gedenken! Ein Ereigniss, dessen Kunde wie ein Lauffeuer durch ganz Midian und Moab eilte, konnte doch auf die Dauer auch den Israeliten nicht unbekannt bleiben.

2. Die Unbefangenheit oder Unbedachtsamkeit, mit welcher Israel der hinterlistigen Einladung der Midianiter Folge leistet, macht es wahrscheinlich, dass man in der Gemeinde von alle Dem, was zwischen Balak und Bileam vorgefallen war, noch gar nichts wusste (und das wäre dann ein neues Zeugniß gegen Hengstenberg's eben widerlegte Hypothese). Denn hätte man Kenntniß gehabt von den feindseligen Gesinnungen und Absichten der mit einander zu diesem Behufe verbündeten Moabiter und Midianiter, wie sie in der Berufung Bileams einen Ausdruck fanden, so würde man wohl nicht so unbedenklich in die Falle gegangen sein; man würde gewiss, von allem Andern abgesehen, hinter der freundschaftlich entgegenkommenden Einladung irgend eine Arglist, einen feindseligen Anschlag oder dgl. vermuthet, und sich wohl gehütet haben, der Einladung Folge zu leisten. Und wenn auch Einzelne dazu unbesonnen genug, oder durch die lockende Aussicht auf Fleischeslust verblendet genug gewesen wären, so würden gewiss Moseh und Eleasar, so wie die Fürsten und Richter in Israel, deren Anhänglichkeit an Jehovah fester gegründet war, Alles, und in diesem Falle schwerlich erfolglos, aufgeboten haben, um sie von dem verderblichen Wege abzuhalten. Eben deshalb möchte es auch wahrscheinlich sein, dass die Einladung der Midianiter nicht von vorn herein schon eine ausdrückliche Einladung zur Theilnahme an einem Baal-Peorsfeste, sondern nur zu nicht näher bestimmten Festlichkeiten überhaupt werde gewesen sein. Sind sie erst einmal dabei, mochten die Midianiter denken, so wird die Macht der Sinnlichkeit schon das Ihrige thun.

3. Auf das Beispiel des Pin'chas gründeten die spätern Juden ihr s. g. Eiferrecht (*jus zelotarum*), durch welches auch selbst der nicht durch amtliche Stellung dazu Befugte das Recht hatte, in Dingen, wo es die Ehre Jehovah's galt, wo durch freche Verläugnung und Verachtung theokratischer Institute und Interessen diese selbst gefährdet waren, eigenmächtig und dem Triebe heiligen Eifers folgend rächend einzuschreiten. Nächst der That des Pin'chas wurde das *jus zelotarum* noch besonders begründet durch die gleichartigen Beispiele des Samuel (1 Sam. 15, 33) und des Mattathias (1 Makk. 2, 24). Dahin gehört aus dem N. T. auch die Steinigung des Stephanus. Vgl. Budde, *de jure Zelot.* in Oelrichs *Collectio*, T. I. Diss. 5 und Salden *otia theol.* p. 609 ff. — Was nun die sittliche Beurtheilung der That des Pin'chas betrifft, so wie die unbedingte Billigung, die ihr die h. Urkunde zollt, so ist zunächst auf das Wort Christi Luk. 9, 55 hinzuweisen, welches normativ ist für alle derartigen Fälle, wo ein im alten Testamente wohlberechtigter und preiswürdiger Eifer sich ohne das *Mutatis mutandis*, welches durch

die verschiedenartige Stellung unter dem Evangelium gefordert ist, geltend machen will. Der heilige Eifer soll zu allen Zeiten, auch im neuen Testamente, und unter allen Umständen bleiben, aber die Aeussrungsform des Eifers soll eine andre unter dem Gesetz, eine andre unter dem Evangelium sein. Auch im Eifer soll das neue Gebot der Liebe Alles beherrschend und gestaltend walten. Vor Allem aber soll freilich, und das galt im alten Testament und gilt im neuen, auch wo die Liebe sich als Rache gestalten muss, der von Gott geordneten Autorität, welcher das Schwert zur Rache über die Uebelthäter in die Hand gegeben ist, nicht eigenmächtig vorgegriffen werden. Und von dieser Seite könnte vielleicht Manchen doch die That des Pin'chas bedenklich erscheinen. Aber abgesehen davon, dass Pin'chas wirklich als Priester und designirter Nachfolger des Hohenpriesters eine amtliche Stellung einnahm, und Moseh's Befehl (Vs. 5), die Frevler zu tödten, vorangegangen war, — giebt es allerdings auch ausserordentliche Zustände dissoluter und abnormer Art, wo die Frechheit des Frevels, die Gefährdung der höchsten Güter des Lebens und die Nothwendigkeit des unverweilten Einschreitens einem Jeden, dem die Sache am Herzen liegt, momentan das Recht der Autorität und die Weihe des Berufes zur Abwendung und Hemmung des um sich greifenden Unheils selbst durch gewaltsames Einschreiten verleiht.

4. Als Resultat dieser Zählung wird ausdrücklich angegeben, dass unter allen jetzt Gemusterten auch nicht ein Einziger mehr von denen sich gefunden habe, die schon bei der Zählung am Sinai gemustert waren (26, 64). Die Gesamtzahl betrug jetzt 601,730, ist also nur um wenig geringer als damals, wo sie 603,550 betrug. Viel auffallender zum Theil ist der Unterschied bei den einzelnen Stämmen. Die Zahlen von damals und jetzt sind: bei Ruben 46,500 : 43,730, bei Simeon 59,300 : 22,000, Gad 45,600 : 40,500, Naftali 53,400 : 45,400, Efraim 40,500 : 32,500 — Judah 74,600 : 76,500, Isaschar 54,400 : 64,600, Zebulon 54,490 : 60,500, Manasseh 32,200 : 52,700, Benjamin 35,400 : 45,600, Dan 62,700 : 64,400, Asser 41,500 : 53,400, — Levi 22,000 : 23,000. Am auffallendsten ist die Differenz bei Simeon. Man hat dies zu der letzten Plage in Beziehung gestellt, und die 24,000, die in ihr fielen*), zum grossen oder grössten Theile auf Simeons Rechnung setzen zu dürfen geglaubt, muthmaassend, dass das Beispiel Simri's, eines Fürsten aus diesem Stamme, sowohl Zeugniß als Veranlassung einer allgemeineren Betheiligung dieses Stammes bei dem abgöttischen Frevel sei. —

Die bei dieser Zählung sich kundgebenden Ansprüche der Töchter Zelafechad's (K. 17, 1—11 vgl. K. 36) werden bei der Darstellung des Erbrechtes in der zweiten Abtheilung dieses Bandes näher erörtert werden.

5. Dass es sich bei diesem Berichte über die Bekämpfung und Ausrottung der Midianiter allein um die auf der Hochebene Moabs wohnenden Midianiterstämme handelt, deren Häuptlinge in Jos. 13, 21 als (vormalige) Vasallen Sichon's bezeichnet sind (vgl. § 89, 3),

*) Paulus giebt 1 Kor. 10, 8 abweichend die Zahl der Gefallenen auf 23,000 an. Da bei einer so allbekannten Sache schwerlich an einen Gedächtnissfehler zu denken sein möchte, und die Lesart an beiden Stellen feststeht, muss man wohl annehmen, dass die Verschiedenheit der Zahl eine bewusste, und wahrscheinlich in der traditionell-rabbinischen Exegese begründet war, welche vielleicht die 24,000 als die Gesamtzahl aller bei dieser Gelegenheit Umgekommenen ansah, und von ihr tausend abzog als die Zahl der Rädelsführer, die nach Num. 24, 4. 5 vor Eintritt der Plage aufgehängt wurden.

wird durch die ausdrückliche Angabe in Num. 31, 8 ausser Zweifel gesetzt. Der Hauptstamm der Midianiter scheint also bei der ganzen Geschichte gar nicht theilhaftig gewesen zu sein, weshalb ihr späteres mächtiges und feindliches Auftreten gegen Israel (Richt. 6—8) gar kein Bedenken erregen kann. Dass es sich hier nur um Bekämpfung eines geringen und schwachen Feindes handelt, wird auch dadurch bezeugt, dass nur 12,000 Israeliten (aus jedem Stamme tausend) gegen sie ausgesandt werden. — Wem es etwa als etwas Unwahrscheinliches oder gar Unmögliches erscheinen sollte, dass, wie nach Num. 31, 49 sich aus der Mustrung der zurückgekehrten Sieger ergab, auch nicht ein einziger Mann von ihnen vermisst worden sei, — den bitten wir zu berücksichtigen, dass bei einem unvorhergesehenen Ueberfall solch ein Sieg nicht als etwas an sich Unmögliches gelten kann. Auch ergibt sich aus den in § 89, 3 angeführten Daten, dass diese Midianiter nichts weniger als muthige, kriegerische Stämme gewesen sein können. (Vgl. ähnliche Beispiele aus der Profangeschichte bei Rosenmüller ad h. l. und bei Hävernicks Einl. I, 2 p. 513.) — Das Gebot Moseh's auch alle midianitischen Weiber, die schon einen Mann erkannt hatten, zu tödten, steht in Beziehung zu der abgöttischen Vermischung Israels mit denselben. Die Beute, welche die Sieger heimbringen, war ausserordentlich reich, besonders an Vieh, woraus zu schliessen ist, dass diese Midianiter Viehzucht treibende Stämme waren. Uebrigens war gerade diese Art der Beute für Israel, dessen Viehbestand während des Wüstenzugs gewiss beträchtlich heruntergebracht war, ein doppelt schätzbarer Gewinn. Die Menge der erbeuteten goldenen Kleinodien und Schmucksachen passt ganz gut zu dem unkriegerischen, üppigen Wesen, das wir bei den Midianitern voraussetzen müssen. — Eigenthümlich ist die Vertheilung der Beute, die Moseh und Eleasar anordnen. Die ganze Beute (675,000 Schafe, 72,000 Rinder, 61,000 Esel, 32,000 Menschenseelen) wird nämlich in zwei gleiche Theile vertheilt, von denen der eine den Siegern, der andere den nicht mit in den Krieg Geschickten zu Theil wird. Denn da die dazu auserwählten 12,000 Krieger nicht auf eigene Hand den Krieg unternommen haben, sondern als Repräsentanten der ganzen Gemeinde, so ist es billig, dass auch die ganze Gemeinde an der Beute Theil habe; da aber jene 12,000 dabei allein alle Mühen und Strapazen gehabt haben, so ist es ebenso sehr billig, dass ihnen ein ungleich grösserer Antheil zugetheilt wird. Und weil ferner der Krieg ein Krieg Jehovah's war, dessen Beistand und Hülfe den israelitischen Kriegern Sieg und Erfolg gegeben hat, und somit die Beute eigentlich Jehovah gehörte, soll behufs Anerkennung dieser Thatsache wenigstens eine Quote der Beute den Priestern und Leviten als Dienern und Stellvertretern Jehovah's zu Theil werden; — und zwar sollen die Priester aus dem Antheil der Krieger zwei vom Tausend, die Leviten aus dem Antheil der Gemeinde zwei vom Hundert erhalten. „Es ist also das Verhältniss des Antheils der Priester zu dem der Leviten 1 : 10, und demnach nahezu dem Verhältniss in der Vertheilung des gewöhnlichen Zehnten zu vergleichen, vgl. Num. 18, 26“ (Baumg.). Die aus der Mustrung der zurückgekehrten Krieger sich ergebende Thatsache, dass kein einziger von ihnen fehlt, treibt aber die Obersten noch zu einer übrigen und freiwilligen Dankesäusserung gegen Jehovah, nämlich zu einer Darbringung von den erbeuteten Kleinodien, „zur Versöhnung ihrer Seelen“ wie sie sagen, — wozu Baumgarten treffend bemerkt: „Es hat sie nämlich die augenfällige und wunderbare Bewahrung Jehovah's zur Erkenntniss ihrer Unwürdigkeit gebracht, nach welcher sie sich, anstatt solcher Verschonung würdig zu sein, vielmehr vor Jehovah des Todes schuldig bekennen müssen.“ — Um das ganze Unternehmen als einen heiligen Krieg, als einen Krieg Jehovah's zu kennzeichnen, war auch Pin'chas, der Sohn des Hohenpriesters mit den heiligen Geräthen

mitgezogen (Vs. 6). Die Mitbetheiligung des Pin'chas beim Kriegszuge war auch noch insonderheit dadurch bedeutsam, weil er es gewesen war, der durch seinen heiligen Eifer zur Rache an den israelitischen Frevlern der Plage Einhalt gethan hatte. „Diesem vorleuchtenden Beispiele, durch welches der Zorn Jehovah's über Israel versöhnt wurde, sollen die Israeliten nachfolgen . . . Dass ein Priester mit ins Feld zieht, weist schon hin auf die Beziehung des Krieges zu Jehovah. Nun ist es aber hier noch eben der Priester, der durch sein blosses Erscheinen schon überall das innere Verhältniss zwischen Israel und Midian ins Bewusstsein ruft.“ (Baumg.) Auch das ist beachtungswerth, dass (nach Vs. 19—24) hier das Gesetz über die Reinigung der durch Todesgemeinschaft Verunreinigten (Num. 19) in seiner ganzen Ausdehnung an den Zurückkehrenden, die sämmtlich durch die Erschlagenen verunreinigt waren, angewandt wird.

Vertheilung des Ostjordanlandes und Bestimmungen über die Erobrung des Westjordanlandes.

§ 96. (Num. 32—36.) — Die Stämme Ruben und Gad, die besonders reich an Viehbesitz waren, stellten an Moseh und Eleasar die Bitte, man möge das bereits eroberte und zur Viehzucht ganz besonders geeignete ostjordanische Land ihnen zutheilen. Entrüstet über diese, wie es schien, so selbstsüchtige Forderung, deren Erfüllung den übrigen Stämmen die Freudigkeit zum Kampfe um das Westjordanland stören und den Zorn Jehovah's über die Gemeinde von Neuem hervorrufen werde, straffte Moseh mit ernstern Worten den Mangel an Gemeinsinn und die Gleichgültigkeit gegen ihre Brüder, die sich in dieser Bitte kund zu geben schienen. Als aber die beiden Stämme feierlich erklärten, dass sie bereit seien, ihre kriegsrüstige Mannschaft mit hinüberziehen und nicht eher heimkehren zu lassen, bis das Westjordanland, ebenso wie das Ostjordanland, durch gemeinsame Anstrengung erobert sei, trug Moseh kein weiteres Bedenken, ihrem Wunsche zu willfahren ¹⁾, jedoch mit der Modification, dass auch dem halben Stamme Manasseh, der bei der Erobrung des Landes ganz besonders eifrig und thätig gewesen war ²⁾, sein Erbtheil daselbst angewiesen wurde. Die genauern Bestimmungen der spätern Generalvertheilung überlassend, theilten sich diese $2\frac{1}{2}$ Stämme nun dergestalt in das Ostland, dass Ruben den südlichsten, Gad den mittlern und Manasseh den nördlichen Theil des Landes einnahmen. Ihre nächste Sorge war nun, eine Anzahl der zerstörten Städte zum sichern Aufenthalte ihrer zurückbleibenden Familien und Heerden wieder auszubauen und zu befestigen ³⁾. — Da Moseh nun schon wiederholt daran erinnert ist, dass sein Ende nahe sei, trifft er, von Jehovah noch besonders dazu beauftragt, die nöthigen Anordnungen über die bevorstehende Erobrung und Vertheilung des Westlandes: Alle Einwohner

des Landes sollen vertrieben, ihre Götzen und Höhen vertilgt, das Land gleichmässig von Josua und Eleasar unter Mitwirkung der zwölf Stammfürsten durch das Loos vertheilt und dem Stamme Levi 48 Städte, darunter 6 Asylstädte, im ganzen Lande zerstreut, diesseits wie jenseits des Jordans, angewiesen werden *).

1. Man versteht die **Forderung der Rubeniten und Gaditen** meist so, als sei es von vorn herein ihre Absicht gewesen, nur Familien und Heerden jenseits des Jordans zu lassen, so dass Moseh's scharfer Tadel ihrer Forderung nur auf einem Missverständnisse beruht habe. Allein man wird es jedenfalls an sich schon unwahrscheinlich finden müssen, dass ein so besonnener, umsichtiger und erfahrener Führer wie Moseh sich einer solchen unbedachtsamen Uebereilung schuldig gemacht haben sollte. Ausserdem aber wird seine Auffassung ihrer Bitte auch in der That durch K. 32, 5 ausdrücklich gerechtfertigt. Sie sagen nämlich: Gieb uns dieses Land und „lass uns nicht über den Jordan gehen.“ Jedenfalls wird man zugeben müssen, dass diese Worte zunächst nicht anders verstanden werden konnten, als wie Moseh sie verstanden hat. Allerdings zeigt aber der Fortgang der Verhandlung, dass ihre Herzen besser waren, als ihre Worte erwarten liessen, denn sobald das Ungeziemende und Unzulässige ihrer Bitte ihnen durch Moseh's Rüge zum Bewusstsein gebracht ist, erklären sie sich sofort von ganzem Herzen willig und bereit, den gerechten Forderungen, welche die übrigen Stämme an sie zu machen hatten, in ihrem ganzen Umfange nachzukommen.

2. Der **halbe Stamm Manasseh** hatte sich nicht um den Besitz des ihm zugewiesenen Landes beworben; vielmehr theilte Moseh ihm dasselbe aus eigenem Antrieb zu, und zwar um einer Forderung der Gerechtigkeit zu genügen. Das zu Grunde liegende Factum, das in der frühern summarischen Geschichtsdarstellung (Num. 21, 33 ff.) übergangen war, musste hier zum Verständniss der Anordnung Moseh's nachträglich berichtet werden und dies geschieht in Num. 32, 39—42. Die angeblichen Widersprüche dieser Darstellung mit andern Bibelstellen (Deut. 3, 4. 13—15; Richt. 10, 3—5; 1 Chron. 2, 21 ff.), welche die Kritik zur Verunglimpfung des Pentateuchs geltend gemacht hat, sind nachdem schon Kanne (Untersuch. II, 109 ff.), Rosenmüller (Alterth. II, 1 p. 282 f.) und Hävernick (Einleit. I, 2 p. 514 ff.) Mehreres zu ihrer Lösung beigebracht, besonders gründlich und überzeugend von Hengstenberg (Beitr. III, 227 ff.) erörtert und beseitigt worden. Auf seiner Forschung ruhen die Erörterungen von Welte (Nachmosaisches S. 172 ff.), Keil (zu d. Königen S. 50 ff.; zum Josua S. 352 f.) und v. Lengerke (I, 604 ff.).

In Num. 32, 39 ff. wird berichtet: „Die Söhne Machirs, des Sohnes Manasseh's, vertrieben die Amoriter aus Gilead (also die Unterthanen Sichon's) und Moseh gab ihnen Gilead. Und Jair, der Sohn Manasseh's, zog hin und nahm ihre (der Amoriter) Wohnstätten (חֵירוֹת*) und nannte sie **Chavvot-Jair**. Und Nobach zog hin und nahm Kenat und ihre Töchter und nannte sie Nobach nach seinem Namen.“ Zu nä-

*) Schon Kanne erinnert bei dem auf den ersten Blick auffallenden Namen Chavvot (von חָיָה = vixit) als Bezeichnung von Wohnsitzen an die völlig entsprechende Ausdruckweise der Deutschen bei Benennung mancher Städte und Dörfer, und übersetzt passend: Jairsleben, Jairsheim, Jairsweiler, Jairsruh.

herer Erläuterung dieser Stelle dient Deut. 3, 12—15: „Die Hälfte des Gebirges Gilead gab ich den Rubenitern und Gaditern, und das übrige Gilead und ganz Basan, das Königreich Og's, gab ich dem halben Stamm Manasseh, die ganze Landschaft Argob, ganz Basan, d. i. das Land der Refaim. Jair, der Sohn Manasseh's, nahm die ganze Landschaft Argob, bis zur Grenze der Geschuriter und Maachatiter und nannte sie, d. i. Basan, nach seinem Namen Chavvot-Jair. Und dem Machir gab ich Gilead.“ Hieraus wird klar: 1) Das südliche Gilead erhielten Ruben und Gad, — 2) das nördliche Gilead mit ganz Basan (oder Argob) erhielt der halbe Stamm Manasseh, und zwar deshalb, weil diesem allein oder doch vorzugsweise die Erobrung dieses Landes zu verdanken war, — 3) der ganze Antheil von Halbmanasseh hatte zwei Hauptbesitzer Machir und Jair. Machir bekam den nördlichsten Theil von Gilead, Jair ganz Basan oder Argob. So weit ist Alles klar. Nun aber bleibt noch die Schwierigkeit, dass in Deut. 3, 14 Jair allein als Erobrer und Besitzer von Basan genannt wird, während nach Num. 32, 41. 42 neben Jair noch Nobach in gleicher Eigenschaft genannt ist. Dazu kommt noch, dass Deut. 3, 4 die Anzahl der Chavvot-Jair auf 60 angegeben ist, während in 1 Chron. 2, 22 f. berichtet wird: „Jair bekam 23 Städte im Lande Gilead (nach spätem Sprachgebrauch umfasste nämlich der Name Gilead auch das Land Basan). Und es nahmen Geschur und Aram ihnen (den Nachkommen Jairs) die Chavvot-Jair weg, und (ausserdem) Kenat und ihre Töchter, 60 Städte (d. h. im Ganzen).“ Mit Recht sagt Hengstenberg: Die Stelle hat entweder diesen Sinn, oder keinen. Die Totalsumme betrug also auch nach ihr 60, von diesen aber 23 im engern Sinne Chavvot-Jair; die übrigen 37, nämlich Kenat mit ihren Töchtern, gehörten zwar zu demselben Complex, waren aber doch auch wieder in einer gewissen Beziehung von ihnen geschieden. Die 23 Städte Jairs in 1 Chron. 2, 22 sind diejenigen, welche Jair selbst eingenommen hat, die 60 in Deut. 3, 4 und 1 Chron. 2, 23 dagegen alle, die unter Jairs Oberhoheit standen, mit Inbegriff der 37, die unter ihm Nobach besass. Statt also, dass, wie die Kritik will, 1 Chron. 2, 22. 23 einen Widerspruch mit Deut. 3, 4 begründen sollte, dient es vielmehr dazu, die Verschiedenheit in Deut. 3, 14 einerseits und Num. 32, 41. 42 andererseits auszugleichen, und eine vollkommene Congruenz zwischen allen vier Stellen herzustellen.

Aber noch in andrer Beziehung ist diese Stelle der Chronik für uns wichtig. Sie löst ein ohne sie unlösbares Räthsel, das in Jos. 19, 34 beschlossen ist, und giebt dadurch uns nähere Kunde, in welchem Theile Basans die 23 Städte lagen, welche im engern Sinne Chavvot-Jair hießen. In jener Stelle des Josua wird nämlich bei der Beschreibung der Grenzen des Stammes Naftali gesagt, dass derselbe gen Osten „an das Judah des Jordans“ (בְּיַהוּדָה הַיְיָרֵן) stosse. Wo liegt denn, haben hier die Ausleger von Alters her sich verwundert gefragt, ein Judah am Jordan, und vollends Naftali gegenüber im äussersten Norden Palästina's, während Judah doch im äussersten Süden wohnte? Es war dem glücklichen Scharfsinne K. v. Raumers (in Tholuck's Anzeiger 1836, auch in s. Palästina, 3. Aufl. S. 405 ff.) vorbehalten, diesen Knoten, an dessen Beseitigung alle Ausleger vor ihm sich vergebens abgemüht hatten, in befriedigendster Weise mittelst 1 Chron. 2, 21. 22 zu lösen. Hier erfahren wir nämlich, dass der Judait Hezron in ausserehelichem Umgange mit einer Tochter Machir's, des Sohnes Manasseh's, den Segub, den Vater Jair's zeugte. So war also Jair der väterlichen Abstammung nach Judait, der mütterlichen nach Manassit; letztere wog gegen die sonstige Praxis (Num. 36, 7) bei der Aufnahme in die Geschlechtsregister vor, weil sein Vater als Bastard im Hause seiner Mutter blieb; erstere machte sich aber dennoch in der

Benennung des Erbtheils seiner Familie als „Judah am Jordan“ geltend*). Wir ersehen also hieraus, dass das Gebiet Jair's, d. h. die 23 Chavvot-Jair, den nördlichsten Theil von Basan (von den Quellen des Jordans an längs des linken Ufers bis zum See Gennezaret) umfasste. Für das Gebiet Nobach's bleibt also das südliche Basan übrig. Damit stimmt auch die Lage der nach ihm genannten Stadt Nobach (= Kenat), welche Burckhardt (S. 443) im heutigen Dscholan (= Gaulanitis) in ungefähr gleicher Breite mit dem Nordende des See's aufgefunden hat.

Aus Richt. 10, 3—5, wonach der Gileadite Jair 22 Jahre über Israel richtete, und seine 30 Söhne ebenso viel Chavvot-Jair besaßen, — hat man den Vorwurf begründen wollen, dass der Pentateuch Begebenheiten und Zustände aus der Richterzeit in die Zeit Moseh's versetzt habe. So Vater u. A., wogegen Studer ad h. l. den Pentateuch von solcher Schuld frei spricht, und sie umgekehrt dem Buche der Richter aufbürdet. Lengerke l. c. und Bertheau (ad h. l.) haben bereits anerkannt, dass sowohl in der mosaischen, wie in der Richterzeit ein Jair gelebt haben könne. Erstes erweist sich aus der schon besprochenen Stelle 1 Chron. 2, 21 ff., wonach Zelachefad, der während des Wüstenzuges starb (Num. 27, 3), ein Zeitgenosse Jair's war, vgl. auch Jos. 13, 30, 31. Letzteres erklärt sich aus der bei den Israeliten nachweisbaren Sitte, die Namen berühmter Ahnen in der Familie öfter wiederkehren zu lassen. Dennoch beharrt Winer bei der Behauptung, dass entweder der Verf. des Pentateuches oder der des Richterbuches sich eines Anachronismus schuldig gemacht haben müsse (Reallex. I, 534), weil nach der Angabe der Name Chavvot-Jair schon in der Zeit Moseh's, nach der andern erst in der Richterzeit aufgekommen sei; denn in Richt. 10, 4 nöthige der Ausdruck: „Jair's 30 Söhne hatten 30 Städte, die man Chavvot-Jair nennt bis auf den heutigen Tag“ zu dieser Auffassung. Man kann indess zugeben, dass in dieser Stelle der Name zum zweiten Jair in Beziehung gestellt sei, ohne aber zugeben zu müssen, dass er deshalb früher nicht existirt haben könne. Schon der Umstand, dass in Richt. 10, 3 ff. nicht von 60 Jairsweilern die Rede ist, sondern nur von 30, macht es wahrscheinlich, dass der ganze Landstrich in den Wirren der Richterzeit verloren gegangen war, vom zweiten Jair aber wenigstens zur Hälfte wiedergewonnen worden sei. Dann aber ist es sehr begreiflich, dass durch ihn oder zum Gedächtniss seines Ruhmes der alte bereits verdrängte Name wieder aufkam. — Jene Vermuthung hat aber auch eine ausdrückliche Bestätigung in 1 Chron. 2, 23, wonach die Geschuriten und Aramiten den Nachkommen Jair's den ganzen Landstrich mit seinen 60 Städten wegnahmen.

3. Es könnte Befremden erregen, wie man scheinbar so sorglos Heerden, Kinder und Weiber ohne männlichen Schutz im Ostjordanlande habe zurücklassen können, da dasselbe doch nach allen Seiten von feindlich gesinnten oder wenigstens missgünstigen Völkern (Geschuriten, Aramiten, Ammoniter, Moabiter, Midianiter, Edomiter, Amalekiter) umringt war. Allein die Forderung Moseh's in 32, 21: Wer gerüstet (מְלִיטָה) ist unter euch, ziehe mit über den Jordan — ist gewiss nicht so zu verstehen, dass alle kampf- und vertheidigungsfähige Mannschaft mitziehen solle, sondern nur die in der Blüthe der Mannesjahre befindliche. Alle Mannschaft von jüngern und schon vorgerücktem Alter, die zur Vertheidigung fester Städte hinreichte, blieb gewiss zurück.

*) Erst in der Geschichte Josua's können wir diesen Gegenstand eingehender behandeln. Dort wird auch Ewald's Bestreitung der Raumer'schen Auffassung (Gesch. Isr. II, 294 und Jahrb. d. bibl. Wissensch. III, 183 f.) ihre Würdigung finden.

4. Näheres über die Leviten-, Priester- und Asylstädte vgl. bei der Gesetzgebung in der 2. Abth. dieses Bandes.

Wiederholung und Einschärfung des Gesetzes.

§ 97. (Deut. 1—30.) — Moseh hat nun sein eigentliches Tagewerk vollbracht, und die Stunde, wo auch er versammelt werden soll zu den Vätern seines Volkes, ist nahe herbeigekommen. An den Ufern des Jordans steht das Volk und ist bereit hinüberzugehen in das Land der Pilgrimschaft seiner Väter, das ihm verheissen ist zum ewigen Besitz. Moseh weiss aber, dass sein Fuss dies Land nicht betreten soll, und noch vor Kurzem (Num. 27, 12) hat Jehovah ihn daran gemahnt. Aber wie ihm vergönnt ist, von der Höhe des Gebirges Abarim mit leiblichem Auge das Land zu überschauen, in welches sein Volk jetzt einziehen soll, so schaut er auch in prophetischer Erleuchtung mit den Augen des Geistes in die Zukunft seines Volkes, die sich in diesem Lande entfalten wird, sieht die Versuchungen, Gefahren und Verirrungen, denen es hier ausgesetzt sein wird. Er weiss es, dass für Israel allein Heil und Gedeihen ist in dem treuen, unwandelbaren Festhalten an dem Gesetze Gottes, dessen Mittler und Verkünder er geworden, und dass sich doch in Israel's noch ungebrochenem Naturgrunde eine starke Unlust an diesem Gesetze findet, und ein mächtiger Zug zum Heidenthum hin, dem es durch die Gnade des Berufes entrissen ist. Das bekümmert seine Seele, und drängt ihn, dem neuen Geschlechte, das nun herangewachsen ist, nochmals Jehovah's Gnadenwege mit ihren Vätern, deren Frucht sie jetzt ärnten sollen, vorzuhalten, ihnen das Gesetz nochmals vor die Seele zu führen und einzuschärfen. Mit den Gefühlen und Empfindungen, mit welchen ein sterbender Vater die Söhne um sich versammelt zur letzten väterlichen Mahnung und Warnung, so versammelt Moseh in der Voraussicht seines baldigen Endes sein Volk um sich, das er bisher mit der Treue eines Vaters geführt und erzogen, mit der Zärtlichkeit einer Mutter gehegt und gepflegt hat, und das von nun an ohne ihn, ohne die Fortdauer seiner treuen Führung und Zucht, einer grossen, reichen, aber auch gefahrvollen Zukunft entgegengehen soll. Er beginnt nun seine letzten Reden an dies Volk mit einem geschichtlichen Ueberblick über die vierzig Jahre des Wüstenzuges, in welchen sich die Gnade und Treue Jehovah's um so herrlicher entfaltet hat, je grösser die Verkehrtheit derer war, an denen sie sich bewährte (K. 1—4, 13). Dann recapitulirt er (K. 4, 44—26, 19) unter den dringlichsten Mahnungen mit einzelnen Erweiterungen und Modificationen, die durch die Klarheit seines prophetischen Blickes in die Bedürfnisse der Zukunft be-

dingt sind, das ganze Gesetz nach seinen Hauptmomenten mit Uebergang dessen, was mehr den Priestern und Leviten insbesondere als dem ganzen Volke im Allgemeinen gilt¹⁾. Daran knüpft sich das Gebot, nach der Ankunft im gelobten Lande auf dem Berge Ebal dieses Gesetz auf grosse mit Kalk überzogene Steine zu schreiben und dabei den Segen und Fluch, der ihm innewohnt, feierlich zu verkünden²⁾. Ströme des Segens an Weib und Kind, in Haus und Hof, in Garten und Feld verkündet er dem Volke, so es treulich wandelt im Gesetze des Herrn; entsetzliche Schrecken des Fluches, den Abfall und Uebertretung nach sich ziehen; Erbarmen und gnadenvolle Wiederannahme, wenn es sich von seinen gottlosen Wegen bekehrt (K. 27—30). — Moseh weiss, was er durch die Gnade Gottes seinem Volke gewesen ist; was das Volk, nicht ihm, sondern seinem Berufe und Amte zu verdanken hat; was aus dem Volke geworden wäre ohne das Mittleramt, dessen Träger er gewesen ist; wie es ohne ihn eine Beute heidnischer Magie und Theurgie geworden wäre. Mit ihm selbst tritt aber auch dies Amt, wenigstens in dem Umfang, in der Kraft und Stärke, in der allumfassenden Begabung vom Schauplatz der Geschichte ab; denn zu keinem andern Propheten seines Volkes thut sich Jehovah also nahe herzu, wie zu ihm; keiner ist, wie er, mit dem ganzen Hause Jehovah's betraut (Num. 12, 6—8), weshalb denn auch ein Epigone des grossen Mannes bezeugen muss: „Es stand hinfort kein Prophet auf in Israel wie Moseh“ (Deut. 34, 10). Dieser Gedanke hätte seine Seele noch in der Sterbestunde bekümmern und ängstigen können, aber Jehovah hatte ihm die tröstliche Verheissung gegeben (Deut. 18, 18): „Einen Propheten will ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du bist“³⁾. Auch diese Botschaft verkündet er dem Volke, und auf sie gründet er seine Warnung vor den Gräueln heidnischer Magie und Mantik. —

Diese Wiederholung und erneuerte Einschärfung des Gesetzes in den Arbot Moab, mit neuen Verheissungen und Drohungen, mit Vorhaltung des Fluches und Segens und der Aufforderung zu wählen zwischen Beidem, ist eine Erneuerung der Gesetzgebung und somit auch der Bundschliessung am Sinai und wird daher bezeichnet als der Bund mit den Kindern Israels im Lande Moab (Deut. 29, 1)⁴⁾. „Siehe“, so schliesst Moseh seine eindringlichen Reden, „siehe, ich habe dir heute vorgelegt das Leben und das Gute und den Tod und das Uebel, da ich dir heute gebiete, Jehovah deinen Gott zu lieben, in seinen Wegen zu wandeln und seine Gebote zu halten, dass du lebest und dich mehrest, und Jehovah, dein Gott, dich segne in dem Lande, welches du einnimmst. Wenn sich aber dein Herz wendet und du gehorchest nicht..., so verkündige ich euch

heute, dass ihr umkommen und nicht lange bleiben werdet im Lande, dahin du über den Jordan gehest, es einzunehmen. Ich rufe zu Zeugen gegen euch heute Himmel und Erde. Das Leben und den Tod habe ich euch vorgelegt, den Segen und den Fluch. So wähle nun das Leben etc.“

1. Näheres über den eigenthümlichen und unterscheidenden Charakter dieser Gesetzeswiederholung müssen wir der zweiten Abtheilung dieses Bandes vorbehalten. — Der Name Deuteronomium ist dem Alexandriner (und der Vulgata) entlehnt, welcher das מִשְׁנֵה דְּהַתּוֹרָה in Deut. 17, 18 (und Jos. 8, 32) durch τὸ δευτερονόμιον τοῦτο wiedergibt. Demnach erklärt auch Delitzsch (Gen. I, 25) u. A. „Das Wiederholte dieses Gesetzes, d. i. dieses wiederholte Gesetz.“ Diese Deutung scheint aber keineswegs völlig zweifellos oder gesichert zu sein. Der Chaldäer und der Syrer, deren Autorität in solchem Falle gewiss ebenso viel und wohl mehr gilt, als die der LXX und Vulg., übersetzen מִשְׁנֵה durch פְּהִשְׁתָּן d. i. Abschrift, Copie (vgl. Esth. 4, 8; 3, 14). Da beide Bedeutungen gleich gut aus der Grundbedeutung des Wortes entwickelt werden können, so hängt die Entscheidung zunächst davon ab, welche von beiden im damaligen Sprachgebrauche sich festgesetzt hatte, und um dies mit Sicherheit zu bestimmen, fehlen uns die nöthigen Data. Für die Uebersetzung des Chaldäers spricht aber nicht nur die vorauszusetzende genauere Bekanntschaft desselben mit dem hebräischen Sprachgebrauche, sondern, wie mir scheint, auch noch insonderheit der Umstand, dass unser מִשְׁנֵה דְּהַתּוֹרָה nur zweimal und zwar nur da vorkommt, wo unzweifelhaft von einer Abschriftnahme dieses Gesetzes die Rede ist, während an andern Stellen, wo von demselben Gesetze an sich oder im Original die Rede ist, das Mischneh fehlt (z. B. Deut. 4, 44; 31, 9 u. ö.).

2. Ueber die Art und Weise, wie das Gebot, dieses Gesetz auf Steine zu schreiben, ausgeführt werden konnte und sollte, werden wir bei Jos. 8, 30 ff. näher eingehen. Dagegen müssen wir hier schon die Frage besprechen, was unter „diesem Gesetze“ zu verstehen sei, ob das deuteronomische Gesetz allein, oder das ganze pentateuchische Gesetz, oder gar der ganze Pentateuch auch mit Einschluss seiner geschichtlichen Partien. Vater, Hengstenberg (Beitr. II, 461 f.), Keil (Jos. S. 152, Einleit. S. 129) und Delitzsch (Genesis I, 26) antworten einstimmig und gewiss richtig: Nur das Deuteronomium, oder vielmehr nur dessen gesetzlicher Kern. Als sichern Beweis für diese Auffassung können wir (nach Erläut. 1) nicht (mit Delitzsch) das מִשְׁנֵה דְּהַתּוֹרָה in Jos. 8, 32 gelten lassen, wohl aber ergibt es sich mit Sicherheit aus dem Contexte des Deuteronomiums. Schon das הַתּוֹרָה הַזֶּה in Deut. 27, 3 bezeuget es, denn der Ausdruck הַתּוֹרָה הַזֶּה kann von Deut. 4, 44 an durch alle deuteronomischen Reden Mose's hindurch nur von der Torah, um die es sich jetzt gerade handelt, nämlich von der deuteronomischen Torah verstanden werden, und für unsern Fall wird es noch besonders bezeugt durch Deut. 27, 1: „Beobachtet dies ganze Gebot, welche ich euch heute gebiete.“ Dies ist so deutlich, dass wir vorläufig (bis auf Jos. 8, 32) von andern, der Sache zu entnehmenden, Gründen absehen können. Vgl. noch § 99, 5.

3. Die Verheissung von dem **Propheten wie Moseh** lautet vollständig (Deut. 18, 13—19): „Ganz sollst du an Jehovah, deinem Gotte, halten. Denn diese Völker, welche du vertreibest, hören auf Zaubrer und Wahrsager. Dir aber, dir gestattet nicht also Jehovah, dein Gott. Einen Propheten aus deiner Mitte, aus deinen Brüdern, wie ich bin, wird dir Jehovah, dein Gott, erwecken, auf ihn

sollt ihr hören. (Vs. 16:) So wie du von Jehovah, deinem Gotte, erbatest, am Choreb, am Tage der Versammlung, da du sprachest: „Nicht weiter will ich die Stimme Jehovah's, meines Gottes, hören, und dies grosse Feuer will ich nicht mehr sehen, dass ich nicht sterbe. Und Jehovah sprach zu mir: Sie haben wohl geredet. Einen Propheten will Ich ihnen erwecken aus ihren Brüdern, wie du bist, und will meine Worte in seinen Mund legen, und er soll zu ihnen reden Alles, was Ich ihm gebiete. Und wer nicht höret auf meine Worte, die er redet in meinem Namen, von dem will Ich's fordern.“ — Es fragt sich nun zuvörderst, ob das נביא individuell oder collectivisch, persönlich oder ideal zu fassen ist, ob es von einem einzelnen Propheten, d. h. vom Messias allein, oder vom israelitischen Prophetenstande im Allgemeinen, sei es mit oder ohne Einschluss der Vollendung des Prophetenthums im Messias, zu verstehen ist. — Dr. v. Hofmann (Weiss. u. Erf. I, 253 f.; Schriftbew. II, 1 p. 83 ff.) vertheidigt die collectivische Fassung und ist nicht „im Stande, die Person des einen Mittlers Christus durchschimmern zu sehen“. Er sieht nur, „dass Mose nicht weiss, ob es vieler oder weniger Mittler göttlicher Wortoffenbarung bedürfen wird, oder nur eines einzigen, ehe Jehova zu seinem Volke kommt, um in der Herrlichkeit seines ewigen Königthums Wohnung bei ihm zu machen“. Hävernicks und Hengstenbergs bestreiten dagegen die collectivische Fassung, halten aber nichts desto weniger die Beziehung auf eine Mehrzahl von Propheten fest. Hävernicks nämlich (Einleit. II, 2 p. 9 f.) meinte: „Der Schriftsteller denkt sich die einzelnen Fälle, wo das Volk jedesmal eines Propheten bedürftig sein werde, und verkündigt demgemäss für einen solchen Fall immer die Erweckung eines Propheten. Einen Propheten erwecke ich — nämlich dann jedesmal, in solchen Umständen, da es von Nöthen sein wird.“ Hengstenberg (Christol. 2. Aufl. I, 124) findet auch hier wiederum jenes Ueberall-und-Nirgends, das er eine ideale Person nennt: „Der Prophet ist hier die ideale Person, die Alles unter sich befasst, was von Moses bis auf Christum, diesen eingeschlossen, von wahren Propheten auftrat. Moses redet nicht von einem Collectivum der Propheten, zu dem am Ende wie zufällig auch Christus gehörte, sondern die Vielheit der Propheten wird nur deshalb von Mose in eine ideale Einheit zusammengefasst, weil er auf Grund von Gen. 49, 10 und durch die Erleuchtung des h. Geistes erkannte, dass das Prophetenthum dereinst in einer wirklichen Person, in Christo, gipfeln werde.“ In dieser Auffassung hat auch Hävernicks zuletzt (A. Th. Theol. S. 131) Beruhigung gefunden. Wo wir uns auch bei den Theologen der Gegenwart umgesehen haben, nirgends fanden wir jene Auffassung wieder, welche von jeher in der Synagoge und in der Kirche bis auf die Neuzeit die herrschende gewesen ist, nämlich die von einer expressen und reinen Weissagung auf Christum. Nur M. Baumgarten (I, 2 p. 483) lenkt wieder dazu um, ohne sich jedoch von dem collectivischen Bann ganz los machen zu können. Er sagt: „Mose redet von dem Propheten so, dass er sich wohl mehrere Propheten denken kann, nämlich so viele, als eben Israel zu seiner Leitung bedürfen wird. Wenn wir uns aber vergegenwärtigen, dass Mose den Zustand eines vollständigen Ungehorsams und einer allgemeinen Zerrüttung in Israel voraussieht, so wird er sich doch vornehmlich einen Propheten denken müssen, für welchen die Aehnlichkeit mit sich selbst im strengsten Sinne gelte, dass derselbe nämlich gleich wie er selbst eine ganz neue Ordnung der Dinge in Israel in Kraft des Wortes gründen werde. Weil aber die Geschichte Israels, im Geiste angeschaut, in ihrem ganzen Verlaufe als Fortschreitung zu ihrem endlichen Ziele erscheinen und Mose selbst auch die künftige Bekehrung Israels von seinem bevorstehenden allgemeinen Abfall als die vollkommene Reinheit des

Sinnes und Herzens voraussieht und vorhersagt (4, 24), so wird er auch jenen Propheten noch über sich selbst haben setzen müssen.“

Ich muss mich unbedingt für die ausschliessliche Beziehung auf eine einzelne, bestimmte Person, d. h. auf den Messias entscheiden, und freue mich, mir die Hengstenberg'sche Argumentation gegen die collectivische Fassung und die Ausschliessung des Messias grösstentheils aneignen zu können, um so mehr, da ich seine eigene Fassung und deren Begründung werde bekämpfen müssen.

„Dass Moses, sagt Hengstenberg S. 117, durch מֹשֶׁה, den Propheten, nicht schlechthin ein Collectivum bezeichnen wollte, sondern dass er wenigstens vorzugsweise (?) ein Individuum vor Augen hatte, dafür spricht schon der constante Gebrauch des Singulars sowohl in dem Worte selbst, als auch in den darauf sich beziehenden Suffixis, während bei Collectivis der Singular mit dem Plural abzuwechseln pflegt. Das Gewicht dieses Grundes geht schon daraus hervor, dass selbst nicht wenige nichtmessianische Ausleger sich dadurch bewogen gefunden haben, an ein einzelnes Individuum (namentlich an Josua) zu denken. Man muss aber um so mehr Bedenken tragen, der Annahme beizutreten, da weder dies Wort ausserdem als Collectivum je vorkommt, noch überhaupt der Prophetenstand als Collectivum erscheint.“ Das Wort מֹשֶׁה ist in der That durchaus nicht, weder der Form noch der Bedeutung nach, darauf angelegt, collectivisch gebraucht zu werden. Warum sollte, wenn Moseh wirklich von vielen Propheten hätte reden wollen, er nicht auch den so geläufigen Plural des Wortes gebraucht haben? Ich wenigstens vermag keine Antwort auf diese Frage zu finden. — v. Hofmann namentlich hätte doch nicht ein so verfehltes Argument für seine Auffassung vorbringen sollen, wie das: „Der Gebrauch des Singulars מֹשֶׁה unterscheidet sich in nichts von dem Gebrauch des Singulars מֹשֶׁה in Deut. 17, 14—20.“ Schon Hengstenberg hat ihm darauf entgegnet: „Dort ist der König kein Collectivum; es ist durchgängig von dem Individuum die Rede, welches in Zukunft zuerst zu der königlichen Würde gelangen wird. Dies tritt besonders deutlich in Vs. 20 hervor, wo von ihm und seinen Söhnen geredet wird. An dem ersten Könige wird exemplificirt, was für das Königthum überhaupt galt. Dagegen aber ist es von Bedeutung für unsre Auffassung, dass von den Priestern im unmittelbar Vorhergehenden zuerst nur vorwiegend im Plural geredet wird, obgleich doch der Priesterstand weit mehr einen einseitigen (? collectivischen) Charakter hatte, als der Prophetenstand.“

Weiter widerstrebt das מֹשֶׁה und מֹשֶׁה der collectivischen Fassung. Allerdings bezieht sich die Gleichstellung mit Moseh nicht zunächst „auf den Inhalt dessen, was Gott durch Mose oder den künftigen Mittler redet, auch nicht auf die wesentliche Identität des Inhaltes, wie Hävernick (Alttest. Theol. S. 90) will“, wenigstens nicht in dem Sinne, dass der verheissene Prophet nichts Andres verkünden werde, als was Moseh verkündet hat, denn dann würde nicht nur die Beziehung auf Christum, sondern auch die auf den alttestamentlichen Prophetenstand unmöglich sein, weil alle Propheten, wenigstens diejenigen, deren Schriften uns vorliegen, nach dieser Seite hin wesentlich über Moseh hinausgegangen sind; — aber das so absichtlich stark betonte „ein Prophet wie du, wie ich“ kann doch auch unmöglich damit abgefunden werden, dass es nichts weiter von dem verheissenen Propheten prädiciren solle, als was zum Charakter des Prophetenthums überhaupt gehört, was einem jeden Propheten als solchem schon zukommt, — etwa „die menschliche Vermittelung der Gottesoffenbarung im Gegensatze zu der Machterscheinung Gottes selbst“ (v. Hofm.). Wenn Jehovah, oder wenn Moseh es als etwas Besondres hervorhebt, dass ein Prophet oder mehrere Propheten wie Moseh auftreten würden, so liegt darin ausgesprochen, dass es auch Propheten geben könne, die nicht wie Moseh, und

doch Propheten sind, so muss das Prophetenthum Moseh's etwas Eigenthümliches an sich gehabt haben, was wir nicht bei allen Propheten suchen dürfen. Worin diese auszeichnende Eigenthümlichkeit aber bestehe, darüber giebt uns der Pentateuch selbst authentische und klare Kunde, vgl. Num. 12, 6—8. Einmal besteht es in der Form der göttlichen Mittheilung: Mit Moseh redete Jehovah von Mund zu Mund, und die Temunah Jehovah's schaute er, während die übrigen Propheten Jehovah in Chidot schauen und in Traum oder Gesicht Jehovah's Offenbarungen empfangen (vgl. § 71, 4), — dann aber zweitens und hauptsächlich darin, dass Moseh betraut war mit dem ganzen Hause Jehovah's. Moseh war zu seiner Zeit Ein und Alles im Hause Jehovah's, Mittler zwischen Jehovah und dem Volke nach allen Seiten und Beziehungen hin; er war Heerführer, Erlöser, Gesetzgeber, Priester, Lehrer, Züchtiger, Richter des Volkes; es gab keine Function, keine Seite der Stellvertretung Gottes und der Vermittelung göttlicher Worte und Thaten, die er nicht in höchster (menschlicher) Instanz geübt hätte, oder zu üben berechtigt gewesen sei. Und in Alle dem, zu Alle dem war er Prophet, d. h. seine Prophetengabe beherrschte, durchdrang, beseelte und normirte alle diese Functionen, er war Prophet in der Führung Israels, Prophet in der Versöhnung Israels, Prophet in der Belehrung Israels u. s. w. Ein David musste den Propheten Nathan zur Seite haben, um sein Königsamt in rechter Weise führen zu können, Moseh aber hatte als Führer Israels seinen Nathan in sich, er war Beides, war Alles in einer Person. Stellt nun der Pentateuch selbst dieses als das Eigenthümliche, Unterscheidende und Auszeichnende in der prophetischen Stellung Moseh's klar und unzweideutig, mit solchem Accente, wie es in Num. 12 geschieht, dar, — so müssen wir mit unabwieslicher Nothwendigkeit darauf beharren, dass der Pentateuch, wenn er Propheten wie Moseh verheisst, von diesen Propheten auch Alles das erwarten lässt, was er als das Eigenthümliche und Unterscheidende bei Moseh dargestellt hat. Nun aber fragen wir: Findet sich in der ganzen Reihe der Propheten von Moseh an bis auf Maleachi ein Einziger, der dieser Erwartung auch nur halbwegs entspricht? geschweige denn, dass sie Alle in Bausch und Bogen ihr entsprochen haben sollten. So kommen wir zu dem Dilemma: Entweder verheisst die Weissagung in Deut. 18 etwas, was an Denen, die sie meint, nicht erfüllt ist, oder aber sie meint nicht die Propheten von Moseh bis auf Maleachi in Bausch und Bogen, sondern einen Propheten, der in allen Diesen noch nicht erschienen ist, der also noch ausser ihren Reihen gesucht, noch nach ihnen erwartet werden muss. —

Doch wir haben noch ein anderes ausdrückliches und authentisches Zeugniß darüber, was der Pentateuch selbst sich unter einem Propheten wie Moseh gedacht hat. Denn also beschliesst der Pentateuch selbst seinen Bericht über das Leben und Wirken des grossen Gottesmannes (Deut. 34, 10): „Und es stand hinfort kein Prophet wie Moseh in Israel auf etc.“ Der schliessliche Redactor des Pentateuchs, denn von diesem stammt ohne Zweifel das letzte Kapitel des Pentateuchs, hat, das muss auch der Befangenste zugeben, das כמני und כמך in Deut. 18 ganz anders verstanden, als v. Hofmann. Er würde sonst in den ausdrücklichsten und unversöhnlichsten Widerspruch mit Deut. 18 sich gesetzt haben. Es macht dabei keinen wesentlichen Unterschied, ob man diesen Redactor sich in der Zeit Esra's, Josia's oder Josua's lebend denkt; denn jedenfalls hat er auch Propheten nach Moseh gekannt. Wenn er sagt: es stand hinfort kein Prophet wie Moseh auf, so will er damit gewiss nicht sagen: Es trat überhaupt kein Prophet mehr auf —, sondern ohne Zweifel: Es traten wohl noch Propheten auf, aber keiner unter ihnen war wie Moseh.

Von allem Andern auch abgesehen, zeugt also der Pentateuch selbst schon ausdrücklich und unzweideutig gegen die collectivische und für die persönlich-individuelle Fassung unsrer Weissagung, — für die Beziehung auf den Messias und gegen die Beziehung auf den gesammten Prophetenstand des alten Testaments. Betrachten wir nun, ehe unsre Beweisführung weiter schreitet, noch den zeitgeschichtlichen Boden, aus dem unsre Weissagung hervorgewachsen ist, oder vielmehr in den sie, als in einen empfänglichen und durch die Geschichte dazu bereiteten Boden, von der Hand des Geistes der Weissagung gepflanzt ist, gleich wie ein fruchtbares Samenkorn in fruchtbaren Boden gepflanzt wird.

Wir müssen hier anknüpfen an das, was in Bd. I § 94, 3 über den Fortschritt der messianischen Verheissung und deren zeitgeschichtliche Unterlage in der patriarchalischen Zeit gesagt ist. Sehen wir ab von der Weissagung Bileams über den Stern aus Jakob (§ 94, 1), die übrigens ja mit der unsrigen derselben Zeit angehört, so ist Moseh's Botschaft von dem Propheten wie Moseh die nächste express messianische Weissagung seit dem Segen Jakobs über seine Söhne und insonderheit über Judah (Gen. 49, 8—12). Hengstenberg, der beide Weissagungen falsch erklärt, spielt umgekehrte Welt und beharrt mit eiserner Hartnäckigkeit darauf, dass es so sein müsse und sei: erst nämlich volle Klarheit, scharfe Begrenzung, concrete Persönlichkeit, dann im weitem Fortschritte Nebelhaftigkeit, Verschwommenheit, Unklarheit; — erst tritt die Weissagung als ein völlig ausgewachsener Mann auf, dann in dem mächtigen Stück Geschichte, das dazwischen liegt, ist sie herangereift zum — Kinde; — Jakob schaut den Messias als eine concrete, einheitliche Person, mit einer Klarheit und Sicherheit wie nur einer der spätesten Propheten; Moseh dagegen, der Jakobs Weissagung nicht nur kannte, sondern dessen messianisches Bewusstsein auf ihr ruhte, schaut ihn als ein dissolving view, als ein Nebelbild, das sich, je nachdem man es wendet, bald in eine Schaar von Propheten auflöst, bald wieder in eine einzelne Person zusammenrinnt; — Jakob weiss es, dass der persönliche einheitliche Messias aus dem Stamme Judah hervorgehen wird, Moseh hat den Fortschritt gemacht zu der schon durch Jakob überwundenen Unbestimmtheit und Allgemeinheit, denn wie es vor Jakob hiess: „aus deinem Samen“, so sagt Moseh wieder: „aus deinen Brüdern, aus deiner Mitte“ wird der Messias hervorgehen. — Diese Anschauung ist allerdings nicht Naturalismus, sondern — Unnatur. Auch ich sehe in der Weissagung gewiss mehr als Natur, aber Uebernatur, nicht Widernatur, und nennt man das Naturalismus, so habe ich nichts dagegen, ein Naturalist zu heissen (Christol. 2. A. I, 80).

Die Weissagung Jakobs in Gen. 49 schaut in das „Ende der Tage“, sie sieht die zum klaren Bewusstsein gekommenen Hoffnungen und Erwartungen der patriarchalischen Zeit erfüllt, ihre Bedürfnisse befriedigt, ihre Mängel ergänzt, ihr Streben erreicht, ihre Arbeit zur Ruhe gekommen. Als Vorbedingungen der Heilsmanifestation kannte die patriarchalische Zeit nur Zweierlei, worauf alle bisherigen göttlichen Verheissungen hingewiesen hatten, nämlich Entfaltung der Familie zum grossen Volke und ruhiger, ungestörter Besitz des verheissenen Landes; — sie kannte daher auch keine andern Hemmnisse der Heilsentfaltung als die Mängel der damaligen Gegenwart, nämlich die Gebundenheit des erwählten Samens in der Beschränktheit einer einzelnen Familie und die Unruhe des unstäten, nomadischen Umherirrens in fremdem Lande. In der Zeit aber, in welche unsre Weissagung fällt, sind diese Bedingungen erfüllt und diese Hemmnisse beseitigt, wenigstens steht die Vollendung beider Momente so unmittelbar nahe bevor, dass sie nicht mehr der fernen Zukunft, sondern schon der Gegenwart angehört. Aber unterdessen sind in und mit dem Fortschreiten der geschichtlichen Entwicklung andre Bedürfnisse und Mängel

zum Bewusstsein gekommen und neue Hoffnungen und Erwartungen in den Vordergrund getreten. Die Einheit der Familie hat sich zur Vielheit volkreicher Stämme entfaltet, — aber es hat sich auch gezeigt, dass die aus der Einheit hervorgegangene Vielheit sich wieder in einer Einheit concentriren, die breite Basis in eine Spitze auslaufen, die Glieder des Leibes unter einem Haupte sich organisch gliedern müssen. Was würde aus dem Volke geworden sein, trotz seiner Menge und Stärke, wenn es in Moseh nicht ein einiges Haupt, einen einigen Führer, Erzieher und Lehrer gehabt hätte? Und wie ferne war auch noch Moseh davon, Alles erreicht, dargestellt und vollendet zu haben, was in der idealen Aufgabe des Hauptes Israels beschlossen war? — So war andererseits auch das verheissene Land zum Theil schon wirklich in Besitz genommen, und die Besitznahme des übrigen Theils als unmittelbar nahe bevorstehend verbürgt. Aber dass der errungene und in den nächsten Tagen zu erringende Besitz nicht auch sofort schon das sein werde, was Jakob geschaut und verkündet hatte, nämlich ein ruhiger, ungestörter, ungefährdeter Besitz, hatte sich auch schon gezeigt. Denn ringsumher war das verheissene Land von Völkern feindseliger Gesinnung umgeben, die nur auf Verderben für Israel sann. Wie weit stand also diese vorläufige Erfüllung noch hinter der absoluten Erfüllung zurück? Wie weit also noch war wiederum die Zeit in die Ferne gerückt, wo vor dem Scepter Judah's alle Völker willig sich beugen, und an den Segnungen desselben Theil nehmen, wo alle Völker gesegnet werden sollten in dem Samen Abrahams, Isaaks und Jakobs? Es hatte sich jetzt bereits herausgestellt, dass Israels Sieg über die Völker nicht ohne Kampf errungen werden könnte, dass feindseliges Widerstreben der Völker dem willigen Gehorsam vorangehen und ihn begleiten würde, dass die Ströme des Segens, die von Israel aus über die Völker sich ergiessen sollen, auch furchtbare Manifestationen der Rache, des Zornes, der Vernichtung zur dunkeln Folie haben würden.

In diesen Boden senkte nun der Geist der Weissagung neue Saaten der Weissagung, durch welche den Bedürfnissen und Mängeln der Gegenwart Erfüllung und Sättigung verheissen und ihren Hoffnungen göttliche Berechtigung, bestimmte Richtung, fester Halt, klare Aussicht, wahrer Inhalt verliehen wurde. Es geschieht durch Bileams Weissagung über den Stern aus Jakob und durch Moseh's Weissagung über den Propheten wie Moseh. In beiden ist die Schranke durchbrochen, welche bis dahin die messianische Erwartung im Kreise der Allgemeinheit gehalten hatte, in beiden verdichtet sich die bis dahin an der Gesamtheit des Samens Abrahams haftende Heilsaussicht zu dem klaren Bewusstsein von einem einheitlichen, persönlichen Heilsbringer aus Jakobs Samen, aus der Mitte Israels. Bileam verkündet ihn als einen König, der die Feindschaft rächen, den Widerstand brechen werde, Moseh als einen Propheten, der sein eigenes Werk fortsetzen und vollenden werde. Ob nun das damalige Israel es schon gleich erkannt oder geahnt habe, dass der Stern aus Jakob und der Prophet wie Moseh eine und dieselbe Person, nur nach zwei verschiedenen Seiten ihrer Wirksamkeit, bezeichne, muss dahin gestellt bleiben. Für unmöglich kann ich wenigstens dies Verständniss nicht halten, denn auch in Moseh bildete ja schon der Heerführer als Vorbild des Königs und der Prophet als Vorbild des Propheten eine Person.

Weiter wird nun aber auch die Beziehung unsrer Weissagung auf den persönlichen Messias als die richtige durch die älteste, einstimmige Tradition bezeugt. Das Zeugniss dieser Tradition ist aber hier von dem höchsten und von entscheidendem Gewicht, weil es in die Bezeugung dieser Auffassung durch Christum und seine Apostel ausläuft. Als das erste und älteste Glied in der Kette dieser Tradition haben wir bereits oben Deut. 34, 10 erkannt. Das spätere Prophetenthum selbst „verbittet sich die Ehre, der Prophet

gleich Moseh zu sein. Auf unsrer Stelle ruhen die Verkündigungen des Jesaias in K. 42, 49; 50, 61; in denen der Messias als der Prophet schlechthin erscheint. Diesem wird die Mission zugetheilt, Jakob herzustellen und das Heil des Herrn zu sein bis an der Welt Ende“ (Hengstb.). In der nachexilischen Zeit häufen sich die Zeugnisse für unsre Auffassung. Zwar können wir dahin nicht, wie öfter geschehen ist, 1 Makk. 14, 41 ziehen, wo der Hasmonäer Simon zum *ηγούμενος καὶ ἀρχιερεὺς εἰς τὸν αἰῶνα* installiert wird, *ἕως τοῦ ἀναστῆναι προφήτην πιστόν*. Hengstenberg (S. 112) hat gewiss Recht, wenn er dagegen bemerkt: „Dass man unter dem zuverlässigen, d. h. durch Wunder oder erfüllte Weissagungen hinreichend beglaubigten Propheten nicht den Messias, den von Moses verheissenen Propheten, verstehen dürfe, geht theils aus dem Fehlen des Artikels, theils auch daraus hervor, dass von einem zuverlässigen Propheten die Rede ist. Der Sinn ist vielmehr, Simon und seine Familie solle die oberste Würde behalten, bis Gott selbst durch einen Propheten eine andre Bestimmung treffen, und diesem auf der einen Seite dem Gesetz, auf der andern Seite der Verheissung widersprechenden Zustande ein Ende machen werde, in den man durch die Gewalt der Umstände hineingerathen war und der jedenfalls nur ein provisorischer sein konnte. Die Erwartung eines Propheten dort ruht nicht auf unsrer Stelle, sondern auf Mal. 3, 1. 23, wo ein Prophet als Vorläufer des Messias angekündigt wird.“

Nichts desto weniger aber können wir zuversichtlich behaupten, dass die Auffassung unsrer Stelle vom Messias in den nachexilischen Zeiten die entschieden vorherrschende und wahrscheinlich einzige war (denn Joh. 1, 21 und 7, 40 bezieht sich auf Mal. 3, 23 [4, 5]), schon deshalb, weil das, womit das Deuteronomium (34, 10) abschliesst: Und es stand hinfort kein Prophet mehr auf wie Moseh“, gewiss die gemeinsame Ueberzeugung aller nachexilischen Schriftgelehrten war. Und diese Auffassung ist bis auf die neuern Zeiten, wo man aus polemischen Rücksichten von der althergebrachten Deutung abzuweichen für erspriesslich hielt, in der Synagoge die fast ausschliesslich herrschende geblieben. Dass auch die Samaritaner ihr zugethan waren, lässt sich unzweifelhaft aus dem neuen Testament erweisen. „Das samaritanische Weib sagt in Joh. 4, 25: *οἶδα ὅτι Μεσσίας ἔρχεται, ὁ λεγόμενος Χριστός· ὅταν ἔλθῃ ἐκεῖνος ἀναγγελεῖ ἡμῖν πάντα*. Da die Samaritaner nur den Pentateuch annehmen, so kann die hier ausgesprochene Vorstellung vom Messias als einem göttlich erleuchteten Lehrer aus keiner andern als aus unserer Stelle geflossen sein. Die letzten Worte stimmen mit Vs. 18 („und er redet zu ihnen Alles, was Ich ihm gebieten werde“) auffallend überein.“ (Hengst.) — Wenn ferner Philippus in Joh. 1, 45 zu Nathanael sagt: „Wir haben Den gefunden, von welchem Moses im Gesetz geschrieben hat“, so kann er dabei nur an unsre Weissagung gedacht haben, denn der ganze Pentateuch hat nur noch eine persönlich-messianische Weissagung, nämlich die vom Stern und Scepter aus Jakob, deren Prädicate aber wenig geeignet waren, den Philippus zu der hier ausgesprochenen Ueberzeugung zu führen. Dasselbe gilt auch von der Schilohstelle Gen. 49, 10, wenn etwa Philippus diese persönlich gedeutet haben sollte. Ueberdem nöthigen die Worte des Philippus, an eine Weissagung zu denken, die von Moseh selbst ausgegangen ist. — Ebenso führt Joh. 6, 14, wo das Volk nach der Speisung der Fünftausend sagt: „Das ist wahrhaftig der Prophet, der in die Welt kommen soll“, auf unsre Stelle. Christus selbst hat sie ohne Zweifel im Auge, wenn er Joh. 5, 45 — 46 sagt: *μὴ δοκεῖτε ὅτι ἐγὼ κατηγορήσω ὑμῶν πρὸς τὸν πατέρα· ἔστιν ὁ κατηγορῶν ὑμῶν Μωϋσῆς, εἰς ὃν ὑμεῖς ἠλείπτεαι. εἰ γὰρ ἐπιστεύετε Μωϋσῇ, ἐπιστεύετε ἂν ἐμοί. περὶ γὰρ ἐμοῦ ἐκεῖνος ἔγραψεν*. „Der Herr muss hier eine bestimmte Stelle des Pentateuchs, einen klaren

und runden Ausspruch Mose's im Auge haben. Handelt es sich aber um einen einzelnen Ausspruch, eine directe messianische Verkündigung, so kann nur unsre Stelle gemeint sein. Denn sie ist die einzige Weissagung auf Christum, die Moses, dessen Persönlichkeit hier so stark hervorgehoben wird, in seinem Namen ausgesprochen hat, die einzige, in der den Verächtern des Messias die göttlichen Gerichte gedroht werden (Hengstenberg). Wenn Lücke meint, Jesus habe diese Stelle nach damaliger Auslegung auf sich bezogen, so hat das seine Richtigkeit; aber wir sehen daraus auch, dass Jesus diese Auslegung als die richtige anerkannt und legitimirt hat. — Nicht minder deutlich und unverkennbar weist das Wort Christi in Joh. 12, 48—50 auf Deut. 18, 18. 19 hin. — Unmöglich ist es ferner, die Beziehung der Worte: *Οὗτός ἐστι ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ἐδόξασα· αὐτοῦ ἀκούετε* auf Vs. 15: *וְהָיָה כִּי שְׁמַעְתֶּם* zu verkennen, und es läugnen zu wollen, dass die Stimme vom Himmel dadurch Jesus als Den bezeichnen will, den Moseh dort geweißt hat. — Auch Stephanus sah die Weissagung vom „Propheten wie Moseh“ in Christo erfüllt (Act. 7, 37), eben so Petrus (Act. 3, 22. 23). Was v. Hofmann (Schriftbew. I, 2 p. 85) anführt („Petrus sagt nicht, dass Jesus ein Prophet gewesen, auf welchen Israel hätte hören sollen, sondern lässt die Juden daraus, dass einerseits Mose Glaubensgehorsam gegen Prophetenwort zur Pflicht gemacht, und dass andererseits aller Propheten Wort auf das in Christo Geschehene weissagt, den Schluss ziehen, welches Verhalten gegen Christus und die Predigt der Apostel ihnen geziemt hätte und noch zieme“), erscheint nur als eine Ausflucht. Die collectivische Fassung des Wortes *προφήτης* als Bezeichnung „aller Propheten“, an und für sich schon unzulässig, wird vollends unmöglich gemacht, durch das: *ἀκούειν τοῦ προφήτου ἐκείνου* in Vs. 23, wodurch es ausser alle Möglichkeit eines Zweifels gesetzt wird, dass Petrus eine bestimmte, einzelne Person unter dem von Moseh geweißagten Propheten wie Moseh sich gedacht habe, und zwar, wie der Zusammenhang zeigt, Den, von welchem Gott geredet hat durch den Mund aller seiner heiligen Propheten von Alters her.

Doch die Allgemeinheit und Zuversichtlichkeit, mit welcher die neuere Theologie auf der collectivischen Fassung des *נָבִיא* beharrt, und der Umstand, dass selbst ein Theologe, wie Hengstenberg, der die Unzulässigkeit der collectivischen Fassung so klar erkannt und überzeugend dargethan hat, doch am Ende (in einer Fassung freilich, die noch verkehrter ist, als die collectivische) wieder die ganze Schaar der alttestamentlichen Propheten hineinziehen zu müssen glaubt, — lässt es erwarten, dass auch Momente da sein müssen, welche ihnen die Beziehung auf eine Mehrheit von Propheten nahe gelegt haben. Hengstenberg häuft eine Menge Argumente auf, durch welche die Mitbeziehung auf die Propheten als nothwendig erwiesen werden soll. Wir beginnen ihre Beleuchtung mit den schwächsten: (5.) „Es fehlt nicht an einer leisen, neutestamentlichen Hindeutung, dass die Beziehung auf Christum keine ausschliessliche ist. Sie findet sich in Luc. 11, 50. 51.“ Diese Stelle lautet: *ἵνα ἐκζητηθῇ τὸ αἷμα πάντων τῶν προφητῶν, τὸ ἐκχυρόμενον ἀπὸ καταβολῆς κόσμου, ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης, ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἀβελ ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου . . . ναί, λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης.* Jedermann sieht, dass diese Stelle trotz der Uebereinstimmung des *ἐκζητεῖν* mit dem *וְהָיָה* in Deut. 18, 19 vielmehr auf Gen. 4, 9 ff. (besonders Vs. 10 vgl. auch Hebr. 11, 5) ruht. Denn von dem Nicht-hören-wollen, das in Deut. 18 Hauptsache, ist hier nicht die Rede, und von dem nach Rache schreienden Blute, das hier die Hauptsache, ist nicht in Deut. 18, wohl aber in Gen. 4 die Rede; wobei auf das ausdrückliche *ἀπὸ καταβολῆς κόσμου* und *ἀπὸ αἵματος Ἀβελ* kaum

hingewiesen zu werden braucht. — (4.) „Bezieht man die Stelle auf Christum allein, so würde dem Prophetenthum die gesetzliche Legitimation fehlen. Dass aber eine so wichtige Institution derselben entbehren werde, ist nach dem ganzen grundlegenden Charakter der mosaischen Gesetzgebung nicht denkbar. Zudem hat die ganze geschichtliche Erscheinung des Prophetenthums eine solche Basis zu ihrer nothwendigen Voraussetzung.“ Wir antworten: Nein, umgekehrt, das Gesetz hat die Prophetie zur Voraussetzung, das Gesetz bedarf der Legitimation durch die Prophetie, nicht die Prophetie durch das Gesetz. Die Prophetie bestand schon vor dem Gesetze, von Abrahams Zeiten her (Gen. 20, 7), ja nach dem eben angeführten Ausspruch Christi schon von Abels Zeiten an, und ἀπὸ καταβολῆς τοῦ κόσμου. Auch die Ehe entbehrt der förmlichen Einsetzung und Legitimation im Gesetze, sie bedarf dessen auch nicht, weil sie schon vor dem Gesetze eingesetzt und legitimirt war, — ebenso die Beschneidung, und ebenso auch die Prophetie. Aber die Gesetzgebung bedurfte der Legitimation durch die Prophetie; dadurch dass Moseh als göttlicher Prophet legitimirt war, waren auch seine Gesetze legitimirt. — Gewichtiger sind nun allerdings die folgenden Argumente: (1) Der weitre Zusammenhang spricht gegen die Ausschliessung der Propheten des A. T. Das Deuteronomium trägt vorzugsweise für die Zeit nach dem bald bevorstehenden Abscheiden Mose's Sorge. Von K. 17, 8 an werden nun dem Volke die obrigkeitlichen Gewalten, die Respectspersonen vor Augen gestellt, deren Autorität es sich im Weltlichen und Geistlichen unterwerfen soll. Zuerst die bürgerlichen Obern in K. 17, 8—20, dann die geistlichen Obern in K. 18, Priester und Propheten. In diesem Zusammenhange ist nicht wahrscheinlich, dass der Prophet nur ein Individuum sein sollte. — (2.) Dagegen spricht ferner der nähere Zusammenhang (innerhalb des Abschnittes vom Propheten). Moses untersagt Israel den Gebrauch aller der Mittel, durch welche die Heiden die Grenzen der menschlichen Erkenntniss zu überschreiten suchen (Wahrsagerei, Zeichen deuterei, Beschwörung, Todtenbefragung etc.). Du sollst, sagt er, nicht also thun. Denn was jene auf diese sündliche Weise vergeblich (!? wo steht das? s. § 15, 1. 2; 91, 5) suchen, das wird dir von deinem Gott wirklich (? muss heissen: in rechter göttlicher Weise) gewährt. Und das geschah doch durch die Propheten. Ferner: Moses hatte, wie er selbst bezeugt, diese Weissagung am Sinai empfangen, bei der Gelegenheit, wo das Volk ergriffen von der furchtbaren Majestät Gottes, gebeten hatte, dass Gott ferner nicht mehr unmittelbar, sondern durch einen Mittler mit ihm reden solle. Demnach müssen wir eine Beziehung auf die fortlaufenden göttlichen Offenbarungen durch die alttest. Propheten erwarten. (3.) Vs. 20—22 werden die Kennzeichen eines falschen Propheten angegeben. Hat nun die Weissagung vom Propheten wie Moses gar keine Beziehung auf die wahren Propheten in Israel, sondern nur und ausschliesslich auf den Messias, so lässt sich kaum eine passende Gedankenverbindung angeben.

So Hengstenberg. Bereitwillig erkennt er an, dass bei allen diesen Momenten des Zusammenhangs auch die Beziehung auf den Messias, wenn überhaupt Moseh etwas von einem Messias wusste, nicht nur höchst passend war, sondern auch mit Nothwendigkeit erwartet werden musste. Wir acceptiren dies Zugeständniss, und geben unsrerseits willig zu, dass, wenn der Ausdruck „ein Prophet wie Moseh“ sprachlich die Deutung auf eine Mehrheit von Propheten und sachlich die Beziehung auf die Propheten vor Christo zuliesse (was aber Beides, wie oben gezeigt wurde, nicht der Fall ist), dass dann diese Auffassung sehr passend und dem Zusammenhang vollkommen angemessen wäre; — ja noch mehr, auch das müssen wir zugeben, dass, wenn wir den Zusammenhang nicht vom Standpuncte der Weissagung, sondern vom Standpuncte der Erfüllung

aus beurtheilen, derselbe allerdings lückenhaft erscheint, insofern dann nämlich zwischen Moseh und dem Propheten wie Moseh eine grosse unausgefüllte Zeitkluft liegt, während doch der Zusammenhang nach den drei von Hengstenberg geltend gemachten Momenten den Hinweis auf eine stetige prophetische Mittlerthätigkeit erwarten lässt.

Soll uns dies nun aber nöthigen, mit Hengstenberg zu dem Nebelbilde einer idealen Person unsre Zuflucht zu nehmen? Mit Nichten! Denn es ist für uns ein völlig unvollziehbarer Gedanke: eine einheitliche Person, die sich in eine Menge von Personen auflöst, ein concreter Begriff, der ein Abstractum ist, eine Person, die nur Idee und eine Idee, die doch wieder Person sein soll!

Wir haben die Lösung des Räthselns schon angedeutet. Die Schwierigkeit fällt von selbst weg, wenn wir im Vaticinium und nicht im Eventus unsern Standpunct nehmen. Als sich am Sinai die Nothwendigkeit einer Mittlerschaft zwischen Jehovah und dem Volke durch Moseh herausstellte, und Jehovah diese Mittlerschaft nicht nur billigte und anerkannte, sondern auch eine Erneuerung dieses Verhältnisses in der Zukunft verhies, da mochte sich Moseh die Erfüllung dieser Verheissung als bald nach seinem Abscheiden eintretend denken. Und als er nun sein Volk von den heidnischen Wahrsagern und Zeichendeutern so wie von den falschen Propheten weg zu den wahrhaften göttlichen Offenbarungen hinwenden wollte, da stand das Bild des ihm verkündeten grossen Propheten, dessen Stellung zu Jehovah der seinigen gleich, so sehr im Vordergrund seiner in die Zukunft schauenden Seele, dass er das Volk nur auf ihn hinwies. Wenn er sich nun aber die Zukunft dieses Propheten viel näher dachte, als der Erfolg auswies, so befand er sich in demselben Falle, wie die Apostel, die den Tag des Herrn, den sie im Geiste geschaut, als nahe verkündeten.

Aber ein gewisses Maass von Wahrheit liegt der Hengstenberg'schen Darstellung allerdings zu Grunde; nämlich dies, dass alle Propheten nach Moseh Vorläufer und Vortboten des zu erwartenden grossen Propheten wie Moseh waren, sich als solche kundgaben und vom gläubigen Volke als solche angesehen wurden, dass derselbe Geist (der Geist Christi 1 Petr. 1, 11) aus ihnen redete, der in absoluter Fülle in Christo wohnte. So lange also er selbst nicht erschien, musste und konnte der Glaube des Volkes sich an seine Vorläufer halten, — und die Mahnung Moseh's, die das Volk von heidnischer Mantik und falscher Prophetie weg auf den zukünftigen Messias als Mittler göttlicher Offenbarung hinwies, stand nicht leer und vergeblich da. Denn so sehr auch die Propheten des A. T. unter dem Messias standen, so bildeten sie doch zur heidnischen Mantik und zu den Pseudopropheten in Israel ganz denselben Gegensatz, wie er selbst.

Noch auf Eins haben wir schliesslich aufmerksam zu machen. Eigenthümlich ist es bei der Bezeichnung „ein Prophet wie Moseh“ und wohl zu beachten, dass dieselbe, indem sie einerseits dem Wortlaute nach eine vollkommne Gleichstellung des verheissenen Propheten mit Moseh aussagt, doch andererseits, wenn diese Gleichstellung nach allen Seiten hin vollzogen wird, zugleich auch eine Gegenüberstellung beider involvirt, ähnlich wie die Parallele zwischen dem ersten und zweiten Adam auch einen Gegensatz zwischen beiden in sich birgt. Betrachten wir in unserm Falle die Parallele bloss von der formalen Seite, die allerdings, wie der Zusammenhang und die Vergleichung mit Num. 12, 6—8 zeigt, zunächst und hauptsächlich in Betracht kommt, — so bleibt die Gleichstellung eine reine: wie Moseh betraut mit dem ganzen Hause Jehovah's, wie Moseh verkehrend mit dem Herrn von Angesicht zu Angesicht. Ziehen wir sie aber auch nach ihrem Inhalte in Betracht, so entwickelt sich bald aus der Gleichstellung

ein Gegensatz. Ein Prophet, der in eben so einziger Weise wie Moseh zu seiner Zeit, mit dem Herrn verkehrt, der, wie nur Moseh, mit dem ganzen Hause Jehovah's be-
traut ist, muss diese ausserordentliche Begabung und einzigartige Stellung auch zu einem
ebenso ausserordentlichen und einzigartigen Zwecke wie Moseh empfangen haben: er
muss wie Moseh ein Erlöser des Volkes, ein Gründer und Ausrichter eines neuen Bun-
des mit Jehovah sein, und weil ein neuer Bund besser sein muss als der vorangegan-
gene, so muss auch der Prophet wie Moseh ein solcher sein, der eben dadurch grösser
ist als Moseh. Es liegt aber im Wesen und Begriff der Weissagung als des in die Ge-
schichte versenkten göttlichen Wissens von der Zukunft, dass das menschliche Verständ-
niss derselben mit der fortschreitenden Geschichte, d. h. mit der fortschreitenden An-
näherung zur Erfüllung, immer klarer, tiefer und umfassender wird. So lange der
Bund, den Jehovah durch Moseh's Mittlerschaft gegründet, noch neu war, so lange der
Glaube des Volkes an ihm noch volle Genüge hatte und das Bewusstsein von der Noth-
wendigkeit eines noch bessern und höhern Bundes sich noch nicht Bahn gebrochen hatte,
blieb gewiss das Verständniss unsrer Weissagung an ihrer formalen Seite haften. So-
bald aber auf Grund der vorangeschrittenen geschichtlichen Entwicklung durch Ver-
mittlung der spätern Prophetie die Unzulänglichkeit dieses Bundes zur vollen und ab-
soluten Darstellung des Heils zum Bewusstsein gekommen war, konnte und musste auch
das Verständniss unsrer Weissagung von der Form auf den Inhalt, von der Schaafe auf
den Kern dringen, und ein Zeugniss dafür, dass es geschehen ist, giebt die Auffassung
unsrer Weissagung in der jüdischen Theologie der nachexilischen Zeit. Was die spätern
Propheten von einem neuen Bunde, den Jehovah mit seinem Volke schliessen werde,
und von dem Mittler dieses Bundes, dem מְלִאֲכֵי הַבְּרִית (Mal. 3, 1), verkündet hatten,
das ruht auf unsrer Weissagung, ist eine weitere Entfaltung ihres Verständnisses.

4. Der Bund im Lande Moab's ruht auf dem Bunde am Sinai, und hat
denselben zur Voraussetzung. Die Erneuerung des Bundes in den Arbot Moab hat ihren
Grund darin, dass das ganze Geschlecht, welches am Sinai desselben theilhaftig ge-
worden, sich zu Kadesch ausserhalb desselben gesetzt hat, in Folge dessen verworfen
wurde und nun ausgestorben ist. Aber wenn auch das Geschlecht der Wüste ver-
worfen wurde, so ist damit nicht zugleich auch der Bund der Wüste verworfen wor-
den; vielmehr hat der Bund auch während der 38 Jahre der Verwerfung bestanden.
Die Israeliten in den Arbot Moab sind ein neues Geschlecht, ein erneuertes Israel, daher
die Erneuerung des Bundes; aber sie sind doch auch die Kinder und Erben Derer, die
am Sinai in die Pflichten und Rechte des Bundes mit Jehovah eingegangen sind, und
da dieser Bund auf Kinder und Kindeskinde, auf alle künftigen Geschlechter Israels,
angelegt war, so bedarf es nur einer Erneuerung desselben bloss durch das Wort, ohne
Bundesopfer und Bundesmahl. Was Moseh jetzt in den Arbot Moab mit Israel verhan-
delte, ist in demselben Sinne eine Erneuerung des Bundes, wie Samuels Verhandlungen
zu Mizpah (1 Sam. 7), und wie jede Erneuerung nach allgemeinem Abfall eine Erneue-
rung des Bundes genannt werden kann. — Der Fortschritt aber, den dieser Bund im
Verhältniss zum sinaitischen Bunde bezeichnet, besteht theils in dem engeren Anschluss
des deuteronomischen Gesetzes an die Bedürfnisse des Wohnens im heiligen Lande, theils
in dem Fortschritt der Weissagung von der Zukunft dieses Wohnens. In dieser Bezie-
hung bildet namentlich der Segen und Fluch, den Moseh dem Volke zur Wahl vorlegt,
das neue Moment des Fortschrittes.

Moseh's Abschied und Tod.

§ 98. (Deut. 31—34.) — Nachdem Moseh das deuteronomische Gesetz mit seinem Segen und Fluch aufgeschrieben hatte, übergab er dasselbe den Priestern und Aeltesten mit der Verpflichtung, es zur Seite der Bundeslade ins Allerheiligste zu legen, damit es daselbst als Urkunde des erneuerten Bundes ein Zeuge sei gegen Israel; — und befiehlt ihnen, es alle sieben Jahre am Feste der Laubhütten dem versammelten Volke vorzulesen. — Schon früher (Num. 27, 22 f.) hatte Moseh den Josua durch Handauflegung zu seinem Nachfolger in der Führung Israels geweiht und ihn als solchen der ganzen Gemeinde vorgestellt. Nun da er seine Ver-mahnung an das Volk geendet hat, wandte er sich nochmals an ihn und gebot ihm im Namen Jehovah's: „Sei fest und stark, denn du sollst die Kinder Israel bringen in das Land, das Ich ihnen geschworen und Ich will mit dir sein.“ Diese Mahnung und Verheissung an seinen Nachfolger gab demselben der scheidende Führer in der Stiftshütte, wohin er ihn zu diesem Zwecke beschieden hatte, im Angesichte Jehovah's, dessen Gegenwart das Hervortreten der Wolkensäule bezeugt. Dort nun verkündigt Jehovah dem Moseh auch auf das Bestimmteste, was derselbe bisher nur in dunkeler Ahnung befürchtet hatte, — den zukünftigen schweren Abfall Israels und gebietet ihm, darüber ein Lied zu schreiben und dasselbe dem Gedächtnisse des Volkes einzuprägen, damit wenn der angedrohte Fluch über sie kommt, dieses Lied vor ihnen spreche als ein Zeuge (31, 21). Und noch an demselben Tage kam Moseh diesem Gebote nach und schrieb aus der Fülle des Geistes, die in ihm wohnte, ein Lied eben so majestätisch schön in der Form, wie furchtbar ernst und erschütternd seinem Inhalte nach (K. 32) ¹⁾. Nochmals an sein Ende gemahnt, spricht er dann, wie einst Jakob auf dem Sterbette, seinen Segen über die Stämme Israels ²⁾ und begiebt sich auf den Berg Nebo, wo ihm noch ein umfassender Blick in das Land der Verheissung vergönnt ist ³⁾. Dort starb Moseh, der Knecht Jehovah's, 120 Jahr alt, und Jehovah selbst begrub ihn, dass kein Mensch sein Grab je zu erkunden vermocht hat ⁴⁾.

1. Das **Lied Moseh's** ist besonders commentirt von Camp. Vitringa (Opus posth. ed. H. Venema. Harling. 1734), J. A. Dathe (Lps. 1768, auch in d. Opuscul. ad crisin et interpret. V. T. spectantibus Lps. 1796) und v. C. W. Justi (Nationalgesänge der Hebräer II, 100 ff.), vgl. auch Lowth, de s. Hebr. poësi. Praelect. XV p. 156 ff. ed. Lips. Der Versicherung de Wette's: „Die Unächtheit dieses Liedes ist längst anerkannt“ (Krit. d. isr. Gesch. p. 393) stellt Rosenmüller in d. Scholien die bescheidene Bemerkung gegenüber: Vellem, nominasset Vir doctissimus unum alterumve hominum eruditum, qui ante ipsum Mosi hoc carmen abjudicassent, aut abjudicandum esse idoneis ar-

gumentis demonstrassent. Ueber den dichterischen Werth des Liedes sagt Rosenmüller: cui adhortationum vi et gravitate, sententiarum praestantia imaginumque sublimitate haud facile simile inveniris.

2. Ueber den **Segen Moseh's** vgl. J. F. Gaab, *Explic. nova* C. 33 Deuteron., in d. von Velthuisen, Kuinoel und Ruperti herausgegebenen *Commentt. theol.* IV, 374 ff., Herder's Briefe ü. d. Stud. d. Theol. 6. Brief, *Justi, Nationalgesänge* III, 1 ff., A. Th. Hoffmann, *Observv. in difficiliora* V. T. loca. Part. I, Jen. 1823, Bleek in Rosenmüllers *bibl. Repert.* I, 25 ff., L. Diestel, *der Segen Jakobs*. Braunsch. 1853, S. 114 ff. — Bei der Betrachtung dieses Segens fällt uns zunächst auf, dass der Stamm Simeon unerwähnt geblieben ist. M. Baumgarten bemerkt dazu: „Dass Simeon übergangen wird, kann nicht den Sinn haben, dass er als ungesegnet gedacht werden soll. Denn er ist jedenfalls in dem allgemeinen Segen (Vs. 1. 29) eingeschlossen, so wie selbst die Söhne Jakobs, welche von dem Vater nur drohende Worte empfangen, dennoch gesegnet heissen. Dass aber Mose Simeons nicht namentlich gedenkt, um auch in Beziehung auf ihn wie bei Ruben und Levi das harte Wort des Patriarchen ausdrücklich zu mildern, hat schon Ephraim mit richtiger Einsicht darauf zurückgeführt, dass das über Simeon durch Jakob verhängte Urtheil der Zerstreuung, nach welchem er eben nicht etwas für sich sondern nur in den Grenzen der Andern ist, nicht wie im Stamme Levi durch eine That des Glaubens und Gehorsams aufgehoben oder ermässigt, sondern im Gegentheil durch die Frechheit seines Fürsten Simri (Num. 25, 14), von welcher wir auch in der auffallend geringen Zahl Simeons (Num. 26, 14) eine Folge zu erkennen glaubten, noch mehr befestigt worden sei.“ (Aehnlich Hengstenberg, *Offbr. Joh.* I, 556.) Damit möchte wohl das Beste gesagt sein, was sich über diese Schwierigkeit sagen lässt, falls man sich nicht zu der Annahme entschliessen kann, dass der Segen nicht in seiner vollen Integrität auf uns gekommen sei (Diestel.). — Ferner fällt es auf, dass der Segen Moseh's aller speciellen messianischen Beziehungen entbehrt, während doch schon der Segen Jakobs solche sehr deutlich hervortreten liess, und seitdem die messianische Erwartung durch die Weissagung über den Stern aus Jakob und den Propheten wie Moseh, eine so bedeutende Ausbildung erfahren hat. Aber gerade daraus erklärt sich vielleicht das Zurücktreten derselben an diesem Orte. Seit Jakobs Zeiten hatte die messianische Erwartung den grossen Fortschritt zur Erkenntniss eines einheitlichen persönlichen Messias gemacht, aber zu der klaren und sichern Erkenntniss, aus welchem der Stämme oder Geschlechter der persönliche Messias hervorgehen werde, war sie noch nicht vorgedrungen. Bileams wie Moseh's Weissagung hatten ihn noch ganz allgemein aus Jakobs Nachkommenschaft, aus der Mitte Israels hervorgehen lassen. Zwar war schon in Gen. 49 der Stamm Judah vor den übrigen Stämmen ausgezeichnet worden als derjenige, dem der Principat unter den Stämmen zugedacht war, — aber noch war die Auszeichnung dieses Stammes zu sehr in unbestimmter Allgemeinheit verblieben, als dass schon jetzt die Erwartung des persönlichen Messias in ihr fest und sicher hätte Wurzel fassen können, — das geschah erst in Davids Zeit. Ja man wird sagen können, die Auszeichnung, welche der Segen Jakobs dem Stamme Judah verliehen hatte, war seitdem eher noch mehr in den Hintergrund getreten, denn weder Moseh, noch Aharon, noch Josua gehörten diesem Stamme an. — War es nun einerseits Moseh schon klar geworden, dass das Heil der Völker von einem einheitlichen, persönlichen Heilsbringer ausgehen solle, war es ihm aber auch andererseits noch nicht offenbar geworden, aus welchem der Stämme Israels dieser Heilsbringer hervorgehen solle, so musste er diesen Segenssprüchen, wo es darauf ankam, die Zukunft der einzelnen Stämme durch Hervorhebung des beson-

dem Segens, der in einem jeden sich entfalten solle, Umgang nehmen. — Was die Authentie des Segens Moseh's betrifft, so ist dieselbe noch neuerlich von Diestel l. c. in überzeugender Weise vertheidigt worden. In der That enthalten die einzelnen Segensprüche auch nicht das Mindeste, was nur von ferne dazu berechtigen könnte, an ein Vaticinium post eventum zu denken. Nur die allgemein gehaltenen Eingangs- und Schlussworte glaubt der ebengenannte Kritiker als spätere Zusätze ansehen zu müssen. Was aber die Schlussworte zunächst betrifft, so sehe ich durchaus nicht ein, mit welchem Grunde man sie dem Moseh absprechen könnte. Etwas anders freilich steht es mit den Eingangsworten, insofern hier wenigstens eine Stelle sich findet, die der Annahme Diestel's günstig erscheint, nämlich Vs. 4: „Das Gesetz hat uns Moseh geboten.“ Man muss gestehen, dass diese Worte im Munde Moseh's befremden. In ansprechender Weise sucht Baumgarten diese Schwierigkeit zu beseitigen: „Mit diesem Worte, sagt er, tritt Mose ganz in das Volk hinein, und Mose, der Vermittler des Gesetzes, der Mann Gottes, ist ihm eine objective Person, gleichwie David sich in das Gemeingefühl des Volkes versetzt und von dem Könige Israels redet (Ps. 20 und 21).“ Aber die beiderseitige Ausdrucksweise ist doch nicht ganz analog. Stände an unsrer Stelle: Moseh hat euch das Gesetz gegeben, so würde sie durchaus nichts Auffälliges enthalten. Berücksichtigen wir, dass Moseh diesen Segen nicht, wie das Lied und das deuteronomische Gesetz, selbst aufgezeichnet hat, vielmehr denselben kurz (vielleicht unmittelbar) vor seinem Hingange auf den Berg Nebo zum Volke gesprochen hat, und derselbe daher wahrscheinlich erst vom schliesslichen Redactor des Pentateuchs aufgenommen worden ist, so kann die Annahme nicht besonders verfänglich erscheinen, dass dieser die etwa von einem andern gottbegeisterten Sänger hinzugedichteten Eingangs- (vielleicht auch Schluss-) Worte mit aufgenommen habe.

3. Dass der Blick Moseh's in das gelobte Land von der Höhe des Nebo ein Blick mit den leiblichen Augen war, nicht aber ein Blick des innern Auges, nicht ein ekstatisches Schauen, sondern ein Schauen des wachen Bewusstseins, ergiebt sich gleich sehr aus der Sache, wie aus dem Ausdruck. Von einer Ekstase ist hier mit keinem Worte die Rede. Der Gegensatz, der darin liegt, dass er das gelobte Land nicht mit seinem Fusse betreten, wohl aber mit seinen Augen schauen soll, nöthigt, an das leibliche Auge zu denken. Man lese nur das Wort Jehovah's in K. 34, 4: „Ich lasse es dich schauen mit deinen Augen, aber hinüber sollst du nicht kommen“, und wie gleich darauf Vs. 7 gerühmt wird, dass Moseh's Auge, als er 120 Jahr alt starb, nicht blöde geworden sei. Nichts desto weniger sind wir aber genöthigt, besonders wegen der genauen und umfassenden Angabe dessen, was er sah (in Vs. 1—3), und wegen des Ausdrucks „Jehovah liess ihn das Land schauen“ eine wunderbare Erhöhung seiner natürlichen Sehkraft anzunehmen. — Die ziemlich unnütze Frage, woher der Verfasser von Deut. 34 das Alles so genau habe erfahren können, findet darin ihre Beantwortung, dass er die desfallsigen Befehle und Verheissungen Jehovah's in Num. 27, 12 f. und Deut. 32, 49 ff. kannte und dass der Geist Gottes, unter dessen Erleuchtung er schrieb, ihm als thatsächlich geschehen vergewisserte, was in jenen Worten angekündigt war.

4. Moseh starb daselbst, sagt die Urkunde יְהוָה יְהוָה (Vs. 5) „nach dem Munde, d. h. nach dem Worte Gottes“ (die Rabbinen deuten: „am Munde Gottes“ und nennen den Tod Moseh's einen Tod des Kusses, vgl. Eisenmenger, Entdeckt. Judenth. I, 857 ff.). Unmittelbar daran schliesst sich die Aussage: Und er begrub ihn in dem Thale im Lande Moab. Wenn es auch grammatisch zulässig wäre, das Verbum impersonell zu fassen („man begrub ihn,“ LXX: ἔθαψαν αὐτόν) oder dem Verb das Subject zu entneh-

men: „er begrub ihn,“ d. h. derjenige, der ihn eben begrub (so Rosenmüller: *et sepelivit eum*, scil. *sepeliens*), so würde doch der Zusammenhang dem entgegen sein und dazu nöthigen, Jehovah aus dem Vorigen als Subject herüberzunehmen; denn der Zusatz: „und kein Mensch weiss sein Grab bis auf diesen Tag“ führt unabweisbar auf eine ganz besondere Art des Begräbnisses. Das Thal, in welchem Moseh begraben wurde, muss ein Hochthal im Gebirge Pisgah sein; wenigstens darf keinesfalls an die Arbot Moab gedacht werden.

Auf die Frage, warum denn Jehovah selbst Moseh'n begraben habe, hat man schon von den Zeiten der Kirchenväter her ziemlich allgemein geantwortet, es habe dadurch einer abergläubischen oder abgöttischen Verehrung seines Grabes oder seiner Gebeine vorgebeugt werden sollen. Aber eine solche Verirrung stand damals bei aller Pietät und Verehrung des Volkes gegen den grössten aller Propheten des alten Bundes in der That wenig zu befürchten. Die Anschauung von dem verunreinigenden Einflusse der Gräber und Todtengebeine, die die Gesetzgebung gewiss nicht erst geschaffen, sondern nur adoptirt, legitimirt und geregelt hat, war stark genug, um eine solche Gefahr abzuwenden. Abrahams Grab war jedermannlich bekannt, es ist aber nie einem Israeliten im alten Bunde eingefallen, demselben abgöttische oder auch nur abergläubische Verehrung zu zollen, so gross auch, und bis an Aberglauben und Abgötterei grenzend, die Verehrung der Person Abrahams bei den spätern Juden war. Auch Jakobs und Josef's Gebeine waren nach Palästina gebracht und dort beigesetzt worden, aber nirgends finden wir eine Spur davon, dass denselben ein abergläubischer Cult gewidmet worden sei. — Wenn also Jehovah selbst die Bestattung Moseh's sich vorbehielt, so kann der Grund nur darin liegen, dass ihm eine Bestattung zugedacht war, wie Menschen sie nicht auszurichten vermögen. Dass es um das Begräbniss Moseh's eine ganz eigene Bewandniss gehabt haben müsse, ersehen wir schon aus unsrer Stelle und es bestätigt sich uns dies in einer sehr merkwürdigen Weise durch die neutestamentliche Verklärungsgeschichte Jesu (Matth. 17), wo Moseh und Elias den in der Verklärungsglorie leuchtenden Erlöser umstanden. Wir sehen hier deutlich, was wir aus der alttest. Darstellung nur muthmaassen oder ahnen können, dass es mit dem Begräbniss Moseh's durch die Hand Jehovah's sein Absehen darauf gehabt haben müsse, ihn mit Henoch und Elias in gleiche Kategorie zu stellen, ihn nicht gleicherweise wie die übrigen Adamskinder in die Grube fahren zu lassen, sondern ihm nach Leib und Seele einen Zustand zu bereiten, wie er jenen beiden Gottesmännern zu Theil wurde. Zwar dem Tode selbst wurde Moseh nicht in der Weise wie Henoch und Elias entnommen, er starb wirklich und sein Leichnam wurde wirklich begraben, — das sagen die Worte der Urkunde ausdrücklich; — aber mit grösster Wahrscheinlichkeit dürfen wir annehmen, dass er wie sie der Verwesung entnommen worden ist. Menschen bestatten den Leichnam zur Verwesung; wenn nun Jehovah den Leichnam Moseh's nicht durch Menschen bestatten liess, so liegt es nahe, den Grund darin zu suchen, dass Er ihn nicht der Verwesung überlassen wissen wollte, sondern in der Bestattung durch seine eigene Hand eine Kraft dazu that, die ihn der Verwesung entnahm und ihm den Uebergang zu derselben Existenzform bahnte, zu der Henoch und Elias ohne Tod und Begräbniss geführt wurden. Um der einen Sünde willen am Haderwasser zu Kadesch war Moseh nach dem rücksichtslosen Ernste der göttlichen Gerechtigkeit demselben Todesbann verfallen, wie das ganze Geschlecht Derer, die zu Kadesch den Bund und die Verheissung verachteten. Wie sie soll er sterben, ohne das verheissene Land betreten zu haben, so viel geringer auch seine Sünde war, als die ihrige; weil das Gericht Gottes am Hause Gottes beginnt und das Maass seiner Strenge

sich nach dem Maasse des Berufes und der Gnade misst. Das fordert die Gerechtigkeit, aber sobald der Gerechtigkeit Genüge geschehen ist, tritt, wie nach rücksichtslos zürnendem Ungewitter die Sonne der Gnade um so herrlicher und wohlthuender über Diejenigen hervor, die der Zorn der Gerechtigkeit hat züchtigen, nicht aber hat verderben müssen. Diese den Zorn durchbrechende Gnade Jehovah's zeigt sich zunächst darin, dass Moseh zwar gleich den Andern das Land der Verheissung nicht betreten soll, aber doch es, was Jenen verwehrt blieb, mit leiblichem, wunderbar dazu gestärktem Auge schauen soll, ehe er stirbt; sie zeigt sich ferner darin, dass er zwar stirbt, wie die Uebrigen, aber nicht begraben wird, wie die Uebrigen. Vor den Augen des Volkes trifft den Führer und Gesetzgeber des Volkes eine Strafe, die es von der Unnachsichtigkeit des göttlichen Straferntes kräftiger überzeugt, als die kräftigste Mahnung es vermocht hätte; aber dann wird auch „dem Gestraften wieder gebührend Ehre zu Theil vor demselben Volke“, damit auch das Volk den die Wetter der Gerichte Gottes hindurchbrechenden Sonnenblick der Gnade erkennen könne. Um ein Exempel der Gerechtigkeit zu statuiren, liess Jehovah ihn sterben vor der Einführung in das Land der Ruhe und der Verheissung, und um ein Exempel und Vorbild der Gnade zu statuiren, bahnte Er selbst ihm den Weg zur Einführung in ein andres noch nicht gekanntes und geschautes Land der Ruhe und der Verheissung.

Die Existenzform des jenseitigen Lebens, der Moseh durch das Begräbniss von der Hand Jehovah's zugeführt wurde, möchte wohl wesentlich dieselbe sein, der Henoch durch seine Hinwegnahme und Elias durch seine Himmelfahrt zugeführt wurde, obwohl der Weg dazu für ihn ein anderer war als für jene. Wie dieselbe zu denken und zu beschreiben sei, das wissen wir nicht. Wir wissen nicht, was sie war, höchstens können wir vermuthen, was sie nicht war: nämlich nicht ein Zustand absoluter Verklärung und Vollendung, dessen Erstling Christus sein musste (1 Cor. 15, 20. 23), aber auch nicht der Zustand des dunkeln Scheollebens aller übrigen Adamskinder, sondern ein Mittleres zwischen Beidem, für welches wir noch keine Anschauung und keine Begriffe haben.

Für die Richtigkeit unsrer Auffassung scheint auch das apostolische Datum im Briefe Judä Vs. 9 Zeugniß abzulegen. Dort ist nämlich von einem Streit und Wortwechsel des Erzengels Michael mit dem Teufel über den Leichnam Moseh's die Rede, der jedenfalls zu unsrer Stelle in Beziehung steht. Die Worte lauten: „Ὅτε Μιχαὴλ ὁ ἀρχάγγελος τότε τῷ Διαβόλῳ διακρινόμενος διελέγετο περὶ τοῦ Μωϋσέως σώματος, οὗκ ἐτόλμησεν κρίσιν ἐπενεγκεῖν βλασφημίας, ἀλλ' εἶπεν Ἐπιτιμήσαι σοι Κύριος. — Wir haben es hier natürlich nur mit dem von Judas berichteten Factum an sich, nicht mit der Bedeutung und Stellung, die es in seiner Argumentation einnimmt, zu thun. Da fragt es sich denn zunächst: Wie kam Judas zu dieser Nachricht, von der sich nirgends sonst im ganzen Bereiche der kanonischen Schriften alten und neuen Testaments eine Kunde findet, und die er doch so anführt, als wäre sie seinen Lesern nicht nur längst bekannt, sondern auch als habe sie unbestritten und unbestreitbar die Geltung eines zuversichtlichen, völlig beglaubigten Factums?

Die Alexandriner Clemens (Adumbratt. in ep. Jud. Opp. ed. Potter II, 100S), Origenes (de princ. III, 2, 1) und Didymus (Enarr. in ep. Jud.) kennen ein jüdisches Apokryphon unter dem Titel der Auffahrt Moseh's (ἀνάβασις s. ἀνάληψις Μωϋσέως), in welchem ebenfalls von diesem Streite Michaels mit Satan die Rede war. Clemens (?) sagt bei Erörterung der betreffenden Stelle aus dem Briefe Judä: Hic confirmat assumptionem Moysis; — Origenes sagt, von der Verführung der Eva durch die Schlange handelnd: De quo in Ascensione Moysis, cujus libelli meminit in epistola sua apostolus

Judas, Michael Archangelus cum Diabolo disputans de corpore Moysis ait, a Diabolo inspiratam serpentem causam exstitisse praevaricationis Adam et Evae; — Didymus sagt, dass die Manichäer sowohl die Auffahrt Mosis als auch den Brief Judä wegen des in beiden berichteten Streites zwischen Michael und Satan verwerfen. Wenn man nun aus diesen Aeusserungen folgert, Judas habe das Datum aus jenem Apokryph entnommen, oder bloss auf diese Autorität hin es sich angeeignet, so ist das offenbar ein sehr vortheilhafter Schluss. Niemand wird auf Grund jener patristischen Zeugnisse behaupten dürfen, dass zur Zeit, als Judas schrieb, die Auffahrt Mosis schon vorhanden war, — oder wenn sie vorhanden war, dass Judas sie gekannt und benutzt habe, — oder wenn er sie gekannt, dass er bloss auf ihre Autorität hin das Factum anerkannt habe. Beide Verfasser, des Briefes Judä und der Auffahrt Mosis, können gar wohl völlig unabhängig von einander aus derselben Quelle, nämlich aus der Tradition, geschöpft haben. Dies wird sogar sehr wahrscheinlich dadurch, dass die Auffahrt Mosis allem Anscheine nach ein Product jüdisch-alexandrinischer Pseudepigraphie war, mit deren Erzeugnissen wir schwerlich bei Judas nähere Bekanntschaft voraussetzen berechtigt sind. Dass aber die Sage von dem Streite Michaels mit Satan über den Leib Moseh's auch im rabbinisch-jüdischen Sagenkreise vorhanden und anerkannt war, ergibt sich aus den häufigen Erwähnungen desselben bei den Rabbinen (cf. Lightfoot Opp. I, 353 u. Wetstein ad ep. Jud. 9), und gewiss liegt die Annahme, dass Judas aus dieser Quelle geschöpft habe, ungleich näher.

Die weitere Frage ist nun, ob das jedenfalls traditionelle Datum durch die Anerkennung des Judas apostolische Beglaubigung erhalten habe und deshalb als historisches Factum anzusehen sei? Denn dass der Verfasser des Briefes es als solches angesehen und geltend gemacht habe, bedarf keines Beweises. Es wird also die Beantwortung unserer Frage davon abhängen, 1) wie man zu der schon in der ältesten Kirche angezweifelte Kanonicität des Briefes steht, und 2) wie man, bei Anerkennung der Kanonicität, zu dem mit dem Kanonicitätsbegriff correlaten Inspirationsbegriff steht. Die Verhandlungen über diese beiden Fragen sind aber so weitschichtig, dass man an diesem Orte nicht ein näheres Eingehen in dieselben erwarten wird. Wir können daher nur einfach die Behauptung hinstellen ad 1), dass der Brief uns als kanonisch und somit auch als unter dem Beistande des h. Geistes abgefasst gilt, — und ad 2) dass die Anerkennung und Anwendung jener Ueberlieferung in einem kanonischen Briefe uns als apostolische Beglaubigung derselben gilt, und zwar deshalb weil sie heilsgeschichtlichen Inhaltes ist. So wenig wir auch apostolischen Allegationen aus der rabbinischen Tradition oder Forschung in chronologischen, geographischen oder bloss äusserlich geschichtlichen Daten eine unter allen Umständen zwingende Autorität zuzuschreiben uns genöthigt sehen, so sehr müssen wir daran festhalten, dass denselben, wenn sie heilsgeschichtlichen oder dogmatischen Charakter haben, apostolische d. h. durch den Geist Gottes beglaubigte, Autorität zukomme.

Wie, wann und durch wessen Vermittelung die Kunde von jenem Ereignisse aus der übersinnlichen Welt entstanden sei, muss dahin gestellt bleiben. Dass es sich thatsächlich an den Tod Moseh's anschloss, scheint keinem Zweifel unterliegen zu können; zugleich ist aber auch alle Wahrscheinlichkeit dafür, dass die Kenntnissnahme von demselben auf dem Bericht des Deuteronomisten vom Tode Moseh's ruht, da dieselbe bei näherer Betrachtung sich als eine Entfaltung und Erweiterung der dort vorliegenden Kunde darstellt. Die Vermittelung des beiderseitigen Berichtes zur Einheit des Factums und Datums liegt darin, dass Jehovah Alles, was Er im, am und zum Bunde mit Israel thut,

durch den Maleach-Jehovah thut, der ihn persönlich repräsentirt (§ 28, 3; 47, 2; 51, 3; Bd. I, § 50, 2), wobei die Urkunde den Ausrichter bald genauer als Maleach-Jehovah, bald ungenauer als Jehovah schlechthin bezeichnet, — und zweitens darin, dass die spätere jüdische Theologie seit Daniels Zeiten den Maleach-Jehovah als Engelfürst, oder Erzengel Michael bezeichnet (Bd. I, § 50, 2 S. 153). Auf Grund dieser nachweisbaren und bereits nachgewiesenen Thatsachen können wir die Worte in Deut. 34, 6: „Und er begrub ihn“ so fassen, als stände da: der Maleach-Jehovah d. i. Michael begrub ihn. Dieser Michael ist nun hier, wie bei Daniel und in der Apokalypse, jene eminente, der überirdischen Welt angehörige Persönlichkeit, die „als der grosse Fürst Israels für die Söhne dieses Volkes steht (Dan. 10, 13. 21; 12, 1) und in Folge dessen auch als Fürst des neuen Israel für die Söhne des neuen Bundesvolkes streitet“ (Apoc. 12, 7). Das läugnet auch Hengstenberg (Beitr. I, 165 ff. Offenb. Joh. I, 611 ff.) nicht, vielmehr behauptet er es, aber wie den Maleach-Jehovah, so sieht er auch den mit ihm identischen Michael nicht als Repräsentanten der Person Jehovah's, sondern als diese selbst, als den unerschaffenen Logos an. Diese Auffassung erweist sich an jeder einzelnen Stelle, wo Michael genannt wird, schon beim ersten Blicke als eine unmögliche, weshalb auch selbst Ausleger wie Stier, die mit Hengstenberg an der Wesens-Identität des Maleach-Jehovah mit dem Logos festhalten (Pseudo-Jes. S. 758), doch nicht umhin können, die Identität des Engelfürsten Michael mit dem Logos weit von sich zu weisen (Brief Judä S. 53), wobei dann diese Ausleger freilich mit dem Maleach-Jehovah in die Brüche kommen müssen. So sagt Stier (Brief Judä I. c.): „Michael wird eben in Gottes Auftrag der Bestatter gewesen sein“, gewiss richtig, aber damit fällt auch die scheinbarste Stütze für die Ansicht, dass der Maleach-Jehovah mit Jehovah dem Wesen nach Eins sei, nämlich dass der Engel Jehovah's auch gradezu als Jehovah bezeichnet wird.

Ist nun bei Deut. 34, 6 an sich schon die Vermuthung naheliegend und berechtigt, dass die Bestattung Moseh's, nicht durch Menschen, sondern durch Jehovah selbst oder seinen persönlichen Repräsentanten, darauf abgesehen war, um eine andre Thüre zum Eingang in das jenseitige Dasein zu öffnen, als diejenige ist, durch welche die übrigen Menschenkinder hindurchgehen, ihm einen andern Weg zum ewigen Leben zu bahnen als den der Verwesung des Leibes und des dunkeln Schattenlebens im Scheol; und wird uns diese Vermuthung fast bis zur Gewissheit durch die Geschichte der Verklärung Christi (Matth. 17) bestätigt, so können wir nun auch den Streit Michaels mit Satan um den Leib Moseh's unter einem Gesichtspuncte erkennen, von wo dies Datum uns „nicht als apokryphischer Aberwitz, sondern als apostolische Weisheit“ (Baumg.) erscheint. Ist Satan der Urheber des Todes in der Menschenwelt und darum auch der Herrscher des Todes, *ὁ τὸ κατὰ τὸν θάνατον*, wie der Hebräerbrief sagt (2, 14), so ist er allerdings dabei interessirt, wenn Gottes Gnade den Leib Moseh's dem allgemeinen Geschick und Gericht der sündigen Menschenkinder entziehen will, um so mehr als Moseh's Tod nicht bloss Sold der allgemeinen Sünde, der Sündhaftigkeit, sondern die Strafe für eine besondere Sünde und zudem für eine Sünde im heilsgeschichtlichen Gebiete ist. Er starb ja nicht sowohl, wie alle andere Menschen, in der Eigenschaft eines sündigen Adamskindes, sondern in der Eigenschaft des Gesetzgebers und Bundesmittlers, weil und insofern er dieses Amt gebrochen und verletzt hatte. Bei der hohen heilsgeschichtlichen Stellung, die Moseh einnahm, hatte Satan ein ganz besonderes Interesse dabei, dass Moseh den Sold seiner Sünde in seiner ganzen auch accidentellen Ausdehnung schmecke, denn diese Sünde und der Tod, mit dem sie bestraft wurde, war gewissermaassen ein Zeugniss von der Unzulänglichkeit und unvollkommenen, ungenügenden Ausrichtung seines Mittleramtes, warf also einen dun-

keln Schatten auf den Bund selbst, den er gegründet hatte. Aber gerade darum liess auch Gott, nachdem der Zorn in ausserordentlicher Weise Gericht geübt hatte, die Gnade in ausserordentlicher Weise wirken. Satan, ὁ κατηγοροῦς τῶν ἀδελφῶν ἡμῶν, ὁ κατηγορῶν αἰτιῶν ἐνώπιον τοῦ Θεοῦ ἡμῶν ἡμέρας καὶ νυκτός (Apoc. 12, 10), der da weiss, dass Gott auch gegen ihn gerecht sein will und muss, trotzt und pocht auf sein Recht, — aber Michael, der erhabene Geisterfürst, der eigentliche Fürst und Vertreter Israels in der Geisterwelt des Himmels, der in jedem Streite für die Söhne Israels steht (Dan. 12, 1), verrichtet trotz Satans Einsprache das ihm aufgetragene Werk, nicht durch Schelten, Pochen und Lästrung ihn zum Schweigen bringend (Judä 9), sondern durch ruhige, heilige, ernste Abwehr und Bedrängung.

Im Lichte dieses Verständnisses gewinnt jener auf den ersten Blick so seltsame Streit der beiden Geisterfürsten über den Leib Moseh's eine hochbedeutsame heilsgeschichtliche Wichtigkeit, und das Factum selbst, dass Jehovah trotz Satans Einsprache den Leib Moseh's dem allgemeinen Schicksal der sündigen Menschenkinder entnahm, wird zu einem Vorbilde und Vorspiel zukünftiger unendlich grösserer und herrlicherer Dinge. Dass der Gründer des alten Bundes sterben musste um seiner Sünde willen, ist ein Zeugniß dafür, dass er noch nicht der rechte Mittler, und der durch ihn vermittelte Bund noch nicht vollkommen ist, dass derselbe, obwohl לְדָוִד עוֹלָם gegründet, doch noch einer Vervollkommnung durch einen zweiten Mittler, der ewiglich lebt, bedarf. Der Tod Moseh's war nicht wie der Tod des ersten Adam, der in die Verwesung mündet; er war aber auch nicht wie der Tod des zweiten Adam, der in die Auferstehung mündet; er war vielmehr ein Mittleres zwischen beiden Todesgestalten, wie Moseh selbst und sein Amt eine mittlere Stellung einnimmt zwischen dem ersten und zweiten Adam, zwischen dem Haupte der sündigen, sterbenden Menschheit und dem Haupte der von Sünde und Tod erlösten Menschheit. Indem Moseh's Tod zwar ein wirklicher, aber doch ein in seinem natürlichen Verlaufe gehemmter ist, und sein Zustand daher ein unvollendeter, schwebender ist, der eine Vollendung fordert und erwartet, wird er selbst zur Weissagung auf diese Vollendung. Und wenn Moseh, obschon mit dem ganzen Hause Gottes betraut, doch die Organisation des Hauses Gottes nicht zu ihrer absoluten Vollendung führen konnte, und daher die Verheissung eines zweiten Propheten und Mittlers empfangt, so werden wir auch berechtigt sein, in der eigenthümlichen, einzigartigen Weise seines Todes und Begräbnisses ein denkwürdiges Vorbild vom Tod und Begräbniss dieses zukünftigen Propheten wie Moseh zu sehen.

Die Abfassung des Pentateuchs.

§ 99. Der eigentliche Kern des Pentateuchs ist ohne Zweifel die Gesetzgebung. Die geschichtlichen Relationen, die er voran oder zwischenein stellt, stehen in einem dienenden Verhältniss zu ihr und ihre Aufzeichnung ist hervorgegangen aus dem Bedürfniss, der Gesetzgebung einen geschichtlichen Boden und einen geschichtlichen Rahmen zu geben, ihre geschichtlichen Voraussetzungen, Unterlagen und Umgebungen zum Bewusstsein zu bringen, damit sie nicht wie ein Deus ex machina dastehe, sondern mit Leib und Leben angethan, mit Fleisch und Bein bekleidet,

dem Leser entgentrete und auf ihn wirke. Bei einer Untersuchung über Ursprung und Abfassung des Pentateuchs wird man also von der Gesetzgebung ausgehen müssen. Vor allem Andern muss aber zuerst das Factum der Gesetzgebung an sich constatirt werden, ob wirklich eine solche stattgefunden habe, ob zu der Zeit, in der Weise, an dem Orte und durch die Person, denen der Pentateuch sie zuschreibt. Auch die zweifelsüchtigste Kritik wird dies bejahen müssen¹⁾. Steht es nun aber fest, dass wirklich in der Zeit unmittelbar nach dem Auszuge aus Aegypten, am Sinai und in der Wüste, durch Moseh's Vermittlung eine Gesetzgebung stattgefunden hat, so muss gefragt werden, ob dieselbe sogleich oder vielleicht erst später aufgezeichnet worden sei, und ob im Pentateuch eine authentische Aufzeichnung derselben vorliege.

Die Natur und Bestimmung einer Gesetzgebung fordert so gebieterisch die baldigste Aufzeichnung, dass eine Unterlassung derselben nur dann begreiflich und denkbar ist, wenn die Mittel und die Bedingungen der Aufzeichnung, namentlich die gehörige Bekanntschaft und Uebung in der Schreibekunst, oder die Schreibmaterialien, oder Zeit und Musse dazu, fehlen. Nun wird aber Niemand behaupten dürfen, dass eine dieser Bedingungen dem Israel der Wüste gefehlt habe. Vielmehr waren diese Bedingungen in solcher Allgemeinheit und Fülle vorhanden, dass eine Nicht-Benutzung derselben bei so dringender Aufforderung dazu fast undenkbar erscheint²⁾. So werden wir also zu der Voraussetzung berechtigt sein, dass die Gesetze, welche Moseh in der Wüste gab, auch noch in der Wüste entweder von ihm selbst oder doch unter seiner Beaufsichtigung und Autorität aufgezeichnet worden sein werden.

Nun enthält aber der Pentateuch eine Gesetzgebung, die derselbe auf Moseh zurückführt. Ist diese dem Inhalte nach dieselbe, welche Moseh gab? und der Form nach dieselbe, die von Moseh selbst oder doch unter seinen Augen aufgezeichnet worden ist? Man kann darauf antworten, es sei höchst unwahrscheinlich, dass die von Moseh aufgestellte und unter seinen Augen aufgezeichnete Gesetzgebung, welche als solche die Basis alles künftigen Cultus-, Staats- und Volkslebens in Israel zu werden bestimmt war, verloren gegangen sei, und ebenso unwahrscheinlich, dass der Verfasser des Pentateuchs, wenn er etwa nicht Moseh selbst war, von den vorhandenen authentischen Documenten abgesehen haben sollte. Aber so gross auch diese Wahrscheinlichkeit ist, so ist es eben nur Wahrscheinlichkeit und nicht Gewissheit. — Doch es bieten sich uns noch andre Wege dar, auf denen wir vielleicht zu sicherern Resultaten gelangen können. Ist nämlich vor oder unter Moseh eine Gesetzgebung, und vollends eine Gesetzgebung von solchem Umfang und Reichthum, mit solchen

Voraussetzungen und Ansprüchen, wie sie im Pentateuch vor uns liegt, aufgestellt und aufgezeichnet worden, so muss die spätere israelitische Literatur Zeugnisse von ihrem Vorhandensein darbieten, seien es nun ausdrückliche Hinweisungen und Anführungen, oder unverkennbare Anspielungen und Beziehungen, deren Uebereinstimmung, insofern sie eine sachliche ist, wenigstens die Treue des Inhaltes der pentateuchischen Gesetzgebung verbürgen, insofern sie aber etwa auch eine wörtliche ist, sogar auch das Vorhandensein der pentateuchischen Gesetzgebung in der uns vorliegenden Form bezeugen würde. Dieser Erwartung entspricht aber die ganze heilige Literatur Israels bis auf ihre ältesten Zeiten zurück. Und da diese Beziehungen und Anspielungen nicht bloss die gesetzlichen, sondern auch die geschichtlichen Partien des Pentateuchs betreffen, so sind dadurch die letztern in gleicher Weise bezeugt, wie die erstern. Die Häufigkeit und Mannigfaltigkeit solcher Beziehungen macht es aber wahrscheinlich, dass nicht bloss einzelne Bestandtheile des Pentateuchs, sondern alle Bestandtheile desselben in seiner gegenwärtigen Zusammensetzung damals schon vorhanden waren, als die ältesten nachmosaischen Erzeugnisse heiliger Literatur aus dem israelitischen Volke hervorgingen ³). —

Die gesammte israelitische Tradition, soweit sie sich von Christo und den Aposteln an rückwärts verfolgen lässt, bezeichnet den Pentateuch (und zwar ohne Zweifel die gegenwärtige Redaction desselben) als das „Gesetzbuch Moseh's“, כְּתוּבֵי הַתּוֹרָה אֲשֶׁר צִוָּה מֹשֶׁה, סֵפֶר הַתּוֹרָה מֹשֶׁה. Allein diese Tradition gewährt doch nicht die Bestimmtheit und Sicherheit über die Person des Schreibers, welche zu einem auf allgemeine Anerkennung Anspruch machenden Resultate nöthig wäre. Denn einerseits finden sich solche ausdrückliche und namhafte Angaben über den Ursprung des Pentateuchs nur in den historischen Büchern des alten Testaments, deren Zeugniß diejenige Kritik, welche die Authentie verneint, nicht als nöthigend anerkennt, da sie die Abfassung dieser Bücher in eine noch spätere Zeit, als die des Pentateuchs, verlegt. Und andererseits gewährt diese Tradition auch demjenigen Forscher, der ihr Zeugniß (um so mehr als es durch den Mund Christi selbst bestätigt ist) für heilig und zweifellos erkennt, nicht die für unsre Frage wünschenswerthe Bestimmtheit und scharfe Begrenzung. Denn der Ausdruck das Gesetzbuch Moseh's bezeugt mit Sicherheit nur dies, dass das Gesetz, welches es enthält, das von Moseh gegebene Gesetz ist, nicht aber auch, dass das Buch, in welchem dies Gesetz verzeichnet ist, von Moseh selbst, und zwar so, wie es jetzt vorliegt, geschrieben ist ⁴).

Bei solcher Lage der Dinge werden wir denn die entscheidenden

Momente zur Beantwortung unsrer Frage im Pentateuch selbst aufsuchen müssen. Da kommt nun zunächst das Selbstzeugniss des Pentateuchs über seine Auffassung in Betracht. Wir würden demselben, auch wenn es sich dabei nicht um ein kanonisches und also theopneustisches Buch handelte, unbedingte Treue und Glaubwürdigkeit zuerkennen. Nun aber sind in der That mehrere bedeutende Partien desselben mit der ausdrücklichen Angabe versehen, dass Moseh selbst sie abgefasst und aufgeschrieben habe. Ausser etlichen kleinern Abschnitten gehört namentlich dahin das s. g. Bundesbuch (§ 47, 4. 5; 48, 1) und das ganze Deuteronomium bis auf K. 31, 24. Die übrigen gesetzlichen wie geschichtlichen Partien entbehren einer solchen ausdrücklichen Selbstbezeugung, woraus aber an sich natürlich noch nicht geschlossen werden darf, dass Moseh sie nicht abgefasst und geschrieben habe⁵⁾. —

Wir sind deshalb schliesslich für die Beurtheilung der Abfassungsfrage in Betreff der nicht ausdrücklich bezeugten Partien an den Inhalt derselben sowohl an sich, wie in ihrem Verhältniss zu den ausdrücklich als mosaisch bezeugten Partien gewiesen. Und hier können wir es nicht verhehlen, dass unsre Durchforschung der mittlern Bücher des Pentateuchs uns der Ueberzeugung näher gebracht hat (vgl. Bd. I, § 20, 2), dass mehrere schriftstellerische Hände bei der Abfassung des Pentateuchs theiligt gewesen seien. Unsre bisherige Forschung (die aber, weil nicht durch express kritische, sondern zunächst und hauptsächlich nur durch heilsgeschichtliche Interessen geleitet und bedingt, auch durchaus nicht als eine nach jener Seite erschöpfende, umfassende und abschliessende angesehen werden kann und will) hat uns zu dem freilich noch sehr unbestimmten und schwankenden Resultate geführt, dass a) Moseh selbst wahrscheinlich nur die ihm ausdrücklich zugeschriebenen Partien des Pentateuchs abgefasst und mit eigener Hand aufgeschrieben habe; b) dass aber auch die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher, deren Aufzeichnung ohne ausdrückliche Bezeugung geblieben, in Moseh's Auftrag, unter seinen Augen und zwar vor der Abfassung und Aufzeichnung der deuteronomischen Reden, — gleich nach ihrer Emanation aus dem Munde Moseh's schriftlich gemacht worden sein müssen und c) dass die schliessliche Redaction des Pentateuchs, in der Zusammensetzung, wie er jetzt vorliegt, in die spätere Lebenszeit Josua's oder doch in die Zeit sehr bald nach seinem Tode fällt. Bei den geschichtlichen Partien des Pentateuchs können wir nicht umhin, zwei verschiedene Strömungen anzuerkennen, die man immerhin als „Grundschrift“ und „Ergänzungsschrift“ bezeichnen mag. Ob die Grundschrift ursprünglich bloss historischen Stoff enthalten, oder ob sie gleich von vorn herein schon die Gesetzesgruppen der mittlern

Bücher in sich aufgenommen habe, ob ihr Verfasser mit dem Redactor der mittlern Gesetzesgruppen identisch sei oder nicht, diese und andre derartige Fragen zu beantworten, sehen wir uns ausser Stande. Das Geschäft des Ergänzers, oder, wie wir lieber sagen würden, des schliesslichen Redactors, bemisst sich zum Theil nach der Gestalt, welche die ihm vorliegende Grundschrift hatte, wovon es z. B. abhängt, ob erst er die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher aufgenommen habe, oder ob er sie schon mit dem geschichtlichen Stoffe in der Grundschrift vereinigt fand. Im Allgemeinen aber hatte er ohne Zweifel den Zweck und die Aufgabe, Alles was sich an heiligen Ueberlieferungen aus der Vorgeschichte und Urgeschichte seines Volkes, sei es schriftlich, sei es mündlich, erhalten hatte, so wie die Kunde von den grossen Thaten Jehovah's zur Gründung und Aufrichtung seines Bundes mit Israel durch das Mittleramt Moseh's, wie er sie aus authentischen Documenten, Berichten der Zeitgenossen und eigenen Erinnerungen kannte, zu einem vollständigen סֵפֶר חֻקִּים, d. h. zu einem Gesammtcodex der Lehre theokratischen Wissens, Glaubens, Lebens und Hoffens zu vereinigen. Die schon vorhandene und vorzugsweise von priesterlichen Gesichtspuncten aus verfasste Grundschrift, erweiterte und verallgemeinerte er zu diesem Zwecke von seinem eigenen, höhern und umfassendern, nämlich prophetischen, Standpuncte aus ⁶). —

Jedenfalls aber, das sprechen wir als zuversichtliche Ueberzeugung aus, ist die Frage nach der Entstehung und Zusammensetzung des Pentateuchs noch lange nicht, weder durch Hävernick, Hengstenberg und Keil, noch durch Tuch, Stähelin und Delitzsch, am wenigsten durch Ewald oder Hupfeld aufs Reine gebracht. Mag aber die fernere wissenschaftlich-kritische Forschung zur Lösung des Problems die von denen verdienstlichen Gelehrten eingeschlagenen Wege weiter verfolgen, oder auch noch ganz andre Wege dazu aufsuchen und einschlagen, und mag sie dabei Resultate gewinnen zu Gunsten oder zu Ungunsten der Einheit und Authentie des Pentateuchs, so viel steht uns unter allen Umständen fest, und kann uns durch keine Kritik umgestossen werden: 1) der Pentateuch in seiner jetzigen Zusammensetzung ist kanonisch und theopneustisch, unter der Mitwirkung des h. Geistes abgefasst, zusammengestellt und dem Codex der heiligen Schriften des alten Bundes einverleibt; 2) er ist authentisch und zwar nach der göttlichen Seite seines Ursprungs authentisch, weil er kanonisch ist; nach seiner menschlichen Seite authentisch und mosaïsch, weil, wenn auch nicht alle Bestandtheile desselben aus der eigenen Feder Moseh's geflossen sind, dennoch die Abfassung aller übrigen Bestandtheile und die

Zusammensetzung des Ganzen aus dem Kreise seiner Gehülfen, Schüler und Zeitgenossen, zum grossen Theile gewiss selbst unter seinen Augen und in seinem Auftrage hervorgegangen ist. 3) Der Pentateuch ist, wenn auch seine einzelnen Bestandtheile nicht aus einer und derselben Feder geflossen sind, dennoch ein einheitliches, planvolles, wohlgeordnetes und -gegliedertes Ganze. 4) Der Pentateuch in seiner jetzigen Zusammensetzung ist die Grundlage und die Voraussetzung der gesammten israelitischen Volks- und Staats-, Religions- und Sitten-, Cultur- und Literaturgeschichte gewesen. (Vgl. Bd. I, § 20, 2.)

1. Wenn auch kein Pentateuch existirte, so würde doch das Factum der durch Moseh vermittelten Gesetzgebung am Sinai fester stehen als irgend ein andres Factum der alten Geschichte. Ein Factum, das so tiefe Wurzeln im Bewusstsein eines Volkes geschlagen hat, wie die sinaitische Gesetzgebung, hat eine ebenso sichere Bezeugung für sich wie die Existenz dieses Volkes selbst. Wir bedürfen, um dies Urtheil zu begründen, nicht einmal der in das älteste Alterthum des Volkes Israel zurückgehenden Zeugnisse, legen sie indess mit Delitzschen's Worten (Genesis. 2. A. I, 7) vor: „Dass das Sinaigebirge der Ort ist, wo Israel unter majestätischen Kundgebungen Jehovah's das Gesetz empfangt und in geheiligter Volksgestalt die Gemeinde Jehovah's ward, dafür ist ein älteres und bestätigenderes Zeugniß kaum denkbar, als das des Siegesgesanges Debora's (Richt. 5, 5: Berge schwankten vor Jehovah her, jener Sinai vor Jehovah, dem Gotte Israels), ein Zeugniß, welches der Verstärkung durch Ps. 68, 9 und dadurch, dass Elia sich mit seinem tiefen Gram über den Abfall seines Volkes nach dem Berge Horeb flüchtet (1 Kön. 19, 8), gar nicht bedarf. Indess geschieht des Sinai in der nachmosaischen Zeit verhältnissmässig selten Erwähnung, er tritt zurück vor dem Berge Zion, welcher das Heiligthum Jehovah's mit den Tafeln und dem Buche des Gesetzes trägt und deshalb die lebendige heimische Fortsetzung des Sinai ist. יְרוּשָׁלַיִם בְּקִרְיָתוֹ, sagt Ps. 68, 18: das Heiligthum des Zion hat den Sinai in sich; er ist in ihm gleichsam aus der Wüste unter Aller Augen gerückt. Wie aber der Zion den Sinai, so setzt Israels ganze nachmosaische Geschichte die sinaitische Gesetzgebung für sich voraus.“

2. Ist am Sinai und in der umgebenden Wüste eine Gesetzgebung für Israel emanirt worden, so ist sie, das können wir mit einer an zweifellose Gewissheit grenzenden Wahrscheinlichkeit behaupten, auch daselbst aufgezeichnet worden. Nur in zwei Fällen wo entweder ein Complex gesetzlicher Bestimmungen sich allmählig und ganz von selbst aus dem Volksleben herausgebildet und ebenso sehr unvermerkt und von selbst sich in der Rechtspraxis des Volkslebens festgesetzt hat, wo also dieser Complex sich nicht auf einen bestimmten Gesetzgeber und ein durch Zeit, Ort und Art bestimmtes Factum einer Gesetzgebung zurückführen lässt, — oder aber wo zwar ein geschichtliches Factum einer förmlichen, umfassenden Gesetzgebung vorliegt, aber die Mittel zur Aufzeichnung derselben, etwa die Kunde der Schreibekunst, fehlen, — nur in diesen beiden Fällen ist es denkbar, dass die betreffenden Gesetze nicht aufgezeichnet, sondern nur dem Gedächtnisse des Volkes oder seiner Vorsteher überliefert und überlassen worden seien. Beide Fälle finden aber sicher keine Anwendung auf die mosaische Gesetzgebung. Dass dieselbe ein geschichtlich abgegrenztes, nach Zeit, Ort, Person und Art ihrer Entstehung genau bestimmtes Factum gewesen sein müsse, wurde schon oben (Erl. 1) nachgewiesen. Ebenso wenig findet der zweite Fall Anwendung. Wer wollte heut zu Tage noch, im

Angesichte der unzähligen Zeugnisse für die Schreibseligkeit und Schreibfertigkeit, welche die ägyptischen Monumente uns vorlegen, daran zweifeln, dass in Israel, welches Jahrhunderte lang unter den Aegyptern gelebt hatte und in ihre Culturzustände eingegangen war, die Schreibekunst unbekannt gewesen sei? Ein Volk, das noch vor Kurzem in Aegypten gewohnt gewesen war, über Alles, selbst das Unbedeutendste, Buch geführt zu sehen, das selbst diese Sitte des Buchführens sich angeeignet hat, oder hatte aneignen müssen, wie das Vorhandensein eines besondern Standes von Schotherim unter dem aus Aegypten ziehenden Volke bezeugt, — ein solches Volk sollte einem so feierlichen Acte, wie die Gesetzgebung am Sinai, die fortan die Basis und Norm alles Volkslebens, aller religiösen, sittlichen und rechtlichen Zustände und Verhältnisse zu werden bestimmt war, keine schriftliche Aufzeichnung, keine Fixirung in schriftlichen Urkunden gegeben haben! Das erscheint uns in der That undenkbar. Wir bleiben also dabei: Hat Moseh in der Wüste des Sinai eine Gesetzgebung emanirt, so hat er sie auch ebendasselbst entweder selbst aufgezeichnet, oder doch aufzeichnen lassen.

3. Die Zeugnisse für das Vorhandensein der pentateuchischen Gesetzgebung und Geschichtserzählung in der nachmosaischen Zeit, so weit zurückzugehen uns die vorhandenen Data nur irgend gestatten, sind theils geschichtlich thatsächlicher, theils literarisch-schriftstellerischer Art. Zu letztern gehören alle Anspielungen, Andeutungen, Anlehnungen und Bezugnahmen in den nachweisbar ältesten, nachmosaischen Schriftstücken Israels auf pentateuchische Diction und Darstellung, auf Ausdrücke, Worte, Formen, Wendungen, Erzählungen und Berichte, die dem Pentateuch eigenthümlich sind, insofern dieselben Zeugniß dafür ablegen, dass ihren Verfassern der Pentateuch bekannt gewesen sein müsse. Und solche finden sich mehr oder minder zahlreich und deutlich in allen alttestamentlichen Schriften. Hengstenberg (Beitr. II, 48—181) hat aus den Schriften des Hoseas und Amos, deren hohes Alter und Authentie auch die negative Kritik anerkennen muss, auf das Schlagendste nachgewiesen, dass diesen Propheten der Pentateuch bekannt gewesen sei, und ihnen das Fundament des religiösen und geschichtlichen Bewusstseins in Israel gegolten habe. Dasselbe lässt sich auch aus den übrigen ältesten prophetischen Büchern, so wie aus den Schriften der davidisch-salomonischen Zeit (Psalmen, Sprüche, Hohelied, Hiob) nachweisen (s. Delitzsch l. c. p. 11 ff. u. Keil, Lehrb. d. Einl. 139 ff. und in Hävernicks Einl. 2. A. I, 2 p. 493 ff.).

Zu den geschichtlichen Zeugnissen für das Vorhandensein des Pentateuchs in den nachmosaischen Zeiten sind im Einzelnen alle Data in den historischen Büchern des alten Testaments zu rechnen, welche die Geltung des pentateuchischen Gesetzes ausagen oder voraussetzen, oder welche die geschichtlichen Berichte des Pentateuches zur Unterlage haben, — und auch diese sind in hinreichender Zahl vorhanden (vgl. Keil l. c. p. 132 ff.). Zwar hat es auch Zeiten in der Geschichte Israels gegeben, wo das Volk in Abfall und Abgöttereie versunken war, das theokratische Bewusstsein fast erloschen schien, und das pentateuchische Gesetz vielfach unbeachtet blieb. Aber auch in solchen Zeiten sind noch Spuren genug übrig geblieben, dass das pentateuchische Gesetz die Grundlage des religiösen, bürgerlichen und politischen Lebens der Nation geschaffen und was davon noch übrig war aufrecht erhalten hat. Namentlich hat es auch in solchen Zeiten nie an aller Reaction gegen das untheokratische Wesen und Treiben gefehlt, und diese Reaction war stets vom gesetzlich-theokratischen Bewusstsein beseelt, getragen und gekräftigt. Selbst aus dem Buche der Richter, das eine Zeit voll Unordnung und Verwirrung, voll Abfall und Verstörung beschreibt, lässt sich nachweisen, dass auch diese Zeit mit ihren Zuständen das Vorhandensein des pentateuchischen Gesetzes zur Voraus-

setzung hat und ohne dasselbe nicht verstanden werden kann (vgl. Hengstenberg, Beitr. III, 1—149 u. Keil l. c. 133 ff.). — Aber auch von solchen einzelnen Zeugnissen abgesehen, ist das Dasein des Volkes Israel nach seinen Licht- wie nach seinen Schattenseiten, in seinem Bestehen und Gedeihen, in seinem jedesmaligen Fall und Auferstehen, in seinen eigenthümlichen und einzigartigen Entwicklungen, in seinen religiösen Anschauungen, politischen Gestaltungen, gottesdienstlichen Anstalten, literarischen Leistungen etc., Alles Dinge, in denen es ganz singulär in der alten Welt dasteht, ohne Vorhandensein der Torah als Grundlage seiner ganzen Geschichte, geradezu unbegreiflich. Mit einem Worte, die ganze Geschichte Israels würde ohne Torah völlig in der Luft schweben, und, ich wiederhole es, gleich einem Baume ohne Wurzel, und einem Fluss ohne Quelle sein. Vgl. Delitzsch l. c. S. 7 ff.

4. Wo irgend im alten Testamente schon die Torah ausdrücklich und namentlich genannt oder angeführt ist, wird sie durch den Namen des grossen Mittlers und Gesetzgebers Moseh bezeichnet (vgl. Keil l. c. p. 133 ff.); die Synagoge hat von den ältesten Zeiten an Moseh als den Urheber derselben angesehen und genannt (Keil S. 142 f.) und Christus und die Apostel eignen sich diese Benennung an (Keil S. 143). Für den Christen ist die Autorität seines Herrn und Meisters, so wie die seiner Apostel, ohne Zweifel eine zwingende, aber es ist doch auch nicht ohne Wahrheit, dass „Christus und die Apostel nicht in die Welt gekommen seien, um die Juden über Kritik zu belehren.“ Christus konnte ohne eine (unbedingt verwerfliche) Accommodation an herrschende Irrthümer das Gesetzbuch als die Torah Moseh's bezeichnen, auch wenn sie nicht von Moseh selbst mit eigener Hand aufgezeichnet war, — wenn nur das, was sie zur Torah macht, ihr Gesetz und ihre Lehre von Moseh gegeben war. Ob er sie selbst geschrieben hat, oder ob ein Anderer das, was er verkündet, gelehrt und geboten hat, aufgezeichnet, ändert in der Sache nichts, und die Torah ist in dem einen wie in dem andern Falle mosaisch, und kann auch von dem Munde der Wahrheit in beiden Fällen als mosaisch bezeichnet werden. Und Christus hatte allerdings nicht den Beruf, wenn etwa die Torah nicht von Moseh selbst, oder nur zum Theil von ihm selbst geschrieben war, darüber die Juden zu belehren, selbst auch dann nicht, wenn diese mit ihrer Ueberzeugung, dass Moseh Alles selbst mit eigener Hand geschrieben habe, im Irrthum waren, denn dieser Irrthum hatte durchaus nichts mit ihrem Glauben und ihrer Seligkeit zu thun. Aber das bestätigt das Wort Christi uns unwiderruflich (und jeder Zweifel daran ist Unglaube), dass Gesetz und Lehre des Pentateuchs Gottes durch den Mittler des alten Bundes vermitteltes Wort und Gebot sei. — Dasselbe gilt auch, wenn im Buche Josua und in andern Büchern des alten Testaments das Gesetzbuch als die „Torah Moseh's“ oder als die „Torah, die uns Moseh gegeben hat“, bezeichnet wird.

5. Forschen wir, ob und was der Pentateuch über Person, Zeit, Ort und Art seiner Entstehung selbst aussagt, — eine Aussage, der wir unbedingt Glauben zu schenken uns für verpflichtet halten, — so finden wir, dass allerdings mehrere kleinere und grössere Partien das klare und unzweideutige **Selbstzeugniss** unmittelbar mosaischer Abfassung an der Stirne tragen. Das gilt namentlich vom Bundesbuche (Exod. 20—23 nach K. 24, 4. 7); ferner von dem gesetzlichen Abschnitt in Exod. 34 nach Vs. 27; und endlich vom ganzen Deuteronomium bis K. 31, 24; ausserdem in den geschichtlichen Partien der mittlern Bücher von einer die Ausrottung der Amalekiter betreffenden Urkunde Ex. 17, 14 und von dem Stationenkatalog Num. 33 nach Vs. 2. Also diese Abschnitte, nicht mehr und nicht weniger, sind als von Moseh selbst abgefasst und aufgezeichnet authentisch bezeugt, — und der Schluss, dass weil die Aufzeichnung einzelner Theile

des Pentateuchs durch Moseh ausdrücklich bezeugt werde, ihm auch die Aufzeichnung des Ganzen zuzuschreiben sei, ist eben so willkürlich und unberechtigt, wie der entgegengesetzte, dass nur das, was ausdrücklich als von ihm abgefasst bezeugt ist, von ihm geschrieben sein könne.

Doch Hävernick, Hengstenberg und Keil (l. c. 127 f.) behaupten: „Im Pentateuch wird nicht nur die schriftliche Aufzeichnung einzelner Gesetze und Begebenheiten, sondern im Deuteronomium auch die Abfassung der ganzen Thora mit solcher Bestimmtheit Mosen beigelegt, dass alle Versuche, dieses Zeugniß zu beseitigen, misslingen.“ Sie berufen sich für diese Behauptung auf Deut. 31, 9. 24; vgl. Deut. 17, 18. 19; 28, 58. 61; 29, 19. 20. 26; 30, 10. In diesen Stellen wird allerdings „dieses Buch der Torah“ סֵפֶר הַתּוֹרָה, als von Moseh selbst geschrieben bezeugt. Da nun nach dem constanten Sprachgebrauch der Ausdruck סֵפֶר הַתּוֹרָה überall den ganzen Pentateuch bezeichne (vgl. Jos. 1, 8; 8, 31. 34; 24, 26; 2 Kön. 14, 6; 22, 8. 11; 2 Chron. 17, 9; 34, 14. 15; Neh. 8, 1. 3. 18), so könne es keinem Zweifel unterliegen, dass auch hier immer der ganze Pentateuch gemeint sei. Aber bei dieser Argumentation ist nur eine Kleinigkeit, aber freilich eine Kleinigkeit, auf die Alles ankommt, übersehen, nämlich das kleine Wörtchen זֶה, das in den deuteronomischen Stellen immer dabei steht, und welches uns nöthigt, die Aussage dieser Stellen auf diejenige Torah, von der eben hier die Rede ist, nämlich auf die deuteronomische Torah, zu beschränken. Man entgegne nicht: Ist der Pentateuch in seiner ganzen Ausdehnung una serie von Moseh geschrieben, so kann und muss das זֶה auf den ganzen vorliegenden Pentateuch gehen, — denn diese Entgegnung wäre nicht nur eine *petitio principii* und als solche ohne Beweiskraft, sondern sie wird auch durch andre zwingende Data als unzulässig erwiesen. **1.** Die deuteronomische Torah wird K. 4, 44 durch die Worte eingeleitet: „Das ist die Torah, welche Moseh den Kindern Israel vorlegte, und das sind die Satzungen, Verordnungen und Rechte, welche Moseh redete . . . im Lande Sichon's des Amoriters etc.“ Wenn nun im spätern Verlauf dieser Reden von **dieser** Torah oder von **diesem** Buche der Torah die Rede ist, so kann nach allen Gesetzen der Auslegung darunter nur die gegenwärtig gesprochene Torah, also die deuteronomische gemeint sein. **2.** Was es mit diesem זֶה auf sich habe, wird durch K. 27, 1 ausser allen Zweifel gestellt, indem hier das הַחֲרֹרֶה הַזֶּה in Vs. 3 ausdrücklich erklärt wird durch: „Dies ganze Gebot, das ich euch **heute** gebiete.“ **3.** Auch aus dem Zusammenhang und Inhalte dieser Stellen lässt sich theils als zwingend, theils wenigstens als höchst wahrscheinlich erweisen, dass nur die deuteronomische Torah gemeint sein könne. a) Deut. 17, 18. 19 wird geboten, dass der künftige König Israels sich eine Abschrift von **dieser** Torah nehmen und darnach leben und regieren solle; — b) nach K. 31, 26 gab Moseh, als er „das Schreiben der Worte **dieses** Gesetzes in ein Buch geendigt hatte bis zu ihrem Schlusse“, dieses Buch den Leviten, welche die Bundeslade trugen, mit dem Auftrage, es zur Seite der Bundeslade zu legen, damit es daselbst ein Zeuge gegen Israel sei; — c) nach K. 27, 1 ff. soll Josua alle Worte **dieses** Gesetzes nach der Ankunft im gelobten Lande auf dem Berge Ebal auf grosse mit Kalk überzogene Steine schreiben; — und endlich d) nach K. 31, 10 ff. soll jedesmal am Laubhüttenfeste des Erlassjahres (d. h. des je siebenten Jahres) **dieses** Gesetz vor der versammelten Gemeinde vorgelesen werden. Bleiben wir zunächst beim dritten Falle (27, 3) stehen, so ist hier die Nothwendigkeit, den Ausdruck „**diese** Torah“ Vs. 3 auf die deuteronomische Torah zu beschränken so zwingend, dass selbst Hengstenberg und Keil (S. 129) sie anerkennen müssen. Nicht nur die Undenkbarkeit, dass der ganze Pentateuch in seiner jetzigen

Ausdehnung habe auf Steine geschrieben werden sollen und können, sondern auch die authentische Angabe in Vs. 2, was unter „dieser Torah“ zu verstehen, ist zu überwältigend. **4.** Aber Hengstenberg und Keil wollen uns verwehren, von diesem Zugeständniss auf eine gleiche Geltung des הַתּוֹרָה הַזֶּה in den übrigen Stellen zu schliessen, weil an dieser Stelle die Beschränkung im Context begründet sei, indem Deut. 27, 3. 8 auf Vs. 1 zurückweise und dadurch näher bestimmt werde. Diese Berufung ist aber nur ein Verlegenheitsausheifer. Doch bleibe sie auch unangetastet in der Geltung, die man ihr beilegt. Dann aber wird man uns doch auch zugeben, dass die Eingangsworte der ganzen deuteronomischen Torah in K. 4, 44. 45 dieselbe Geltung und Bedeutung für diese haben, die man den Eingangsworten zu dem Abschnitt K. 27 für diesen zuweist. **5.** Sehen wir nun ferner auf die Erfüllung dieser Vorschrift, wie dieselbe uns Jos. 8, 32 beschrieben wird, so lesen wir hier: „Josua schrieb daselbst auf die Steine eine Abschrift des Gesetzes Moseh's, welches derselbe vor den Söhnen Israels geschrieben hatte,“ und haben also ein ausdrückliches Zeugniss dafür, dass auch nur das deuteronomische Gesetz, nicht aber die Torah der mittlern Bücher, von Moseh selbst ursprünglich geschrieben sei. Denn, beziehen sich zugestandener Maassen jene Worte **nicht** auf die Torah der mittlern Bücher, sondern wirklich **nur** auf die deuteronomische Torah, und dienen sie, wie am Tage liegt, zu näherer Bestimmung, welche Torah gemeint sei, so muss **jene** des Prädicates entbehren, das **diese** auszeichnet, nämlich von Moseh selbst geschrieben zu sein vor den Söhnen Israels. *)

Was sich aus dem Zusammenhang und der Tendenz dieser Stelle zwingend erweisen lässt (und dann auch für die den übrigen Stellen zu gebende Deutung nöthigend ist), das ergiebt sich aus dem Zusammenhange und der Tendenz der übrigen Stellen wenigstens als sehr wahrscheinlich. Der Unterschied zwischen der Torah in den

*) Keil's Entgegnung auf die voranstehende Argumentation übersieht meine gewichtigsten und schlagendsten Argumente. Er sagt (Hävernicks Einl. I, 2 p. 22): „Die zwingenden Gründe, von welchen Kurtz redet, reduciren sich auf die Stelle Jos. 8, 32. Allein die Beschränkung dieser Stelle auf das deuteronomische Gesetz ergiebt sich nicht aus dem Wörtchen הַזֶּה , sondern aus der nähern Bestimmung: Dieses ganze Gesetz, das ich euch heute vorlege, Deut. 27, 1. 3. 8. Wo diese nähere Bestimmung fehlt, muss die Bedeutung des הַזֶּה anderweitig aus dem Context oder der Sache selbst bestimmt werden.“ — Aber der Beweis aus dem Context oder aus der Sache selbst, dass das הַזֶּה sich, wo diese nähere Bestimmung fehlt, auf den ganzen Pentateuch beziehen müsse, wo bleibt der denn?! Er ist unmöglich, — denn Alles, was man dazu beibringen kann, wird ebenso gut von den Stellen gelten, wo die nähere Bestimmung dabei steht (K. 1, 5; 4, 8. 44; 27, 1; 30, 11 etc.). Doch wozu des Redens soviel, die Sache ist für jeden Unbefangenen sonnenklar. Denn 1) aus den Stellen, welche die nähere Bestimmung bei sich haben, ergiebt sich nach gegnerischem Zugeständniss, dass das Deuteronomium sich als eine integrirende Torah ansieht, der noch eine andre, nämlich die der mittlern Bücher, zur Seite stand, gleichviel welches ihr inneres Verhältniss zu einander war. Wenn nun im Deuteronomium, sei es wie und wo es wolle, gesagt wird: „Diese, (d. h. die vorliegende) Torah,“ so versteht sich für jeden Verständigen von selbst, dass die deuteronomische Torah mit Ausschluss der protonomischen gemeint ist. 2) Vgl. oben sub No. 1. 3) Vgl. oben sub. No. 4. 4) Vgl. oben sub. No. 5.

mittlern Büchern und der deuteronomischen Torah liegt hauptsächlich, was den Inhalt betrifft, darin, 1) dass die letztere ausdrücklich auf die Zustände des Wohnens im gelobten Lande berechnet ist (vgl. z. B. K. 6, 1 u. ö.), während die erstere einen viel allgemeineren Charakter hat und auf die speciellen, erst jetzt, an der Pforte des Landes, in den Vordergrund tretenden Bedürfnisse und Zustände, nicht besondere Rücksicht genommen hat, und 2) dass die Torah der mittlern Bücher einen vorherrschend priesterlichen Charakter hat, recht eigentlich das Gesetz für den Priester- und Levitenstand ist. Die bei Weitem überwiegende Hauptmasse ihrer Gesetze sind Priestergesetze, deren genaue Kenntniss nur den Priestern (und Leviten) nöthig war. Und auch die übrigen Gesetze in ihr, die sich durch grössere Genauigkeit und specielleres Eingehen auf einzelne Vorkommnisse vor den deuteronomischen auszeichnen, haben ebendadurch eine besondere Beziehung auf den Stamm Levi, der zum Träger, Bewahrer und Ausleger des theokratischen Gesetzes überhaupt bestimmt war und in zweifelhaften Fällen darnach entscheiden sollte. Die deuteronomische Torah dagegen hat eine viel allgemeinere Bestimmung, sie gilt in allen ihren Satzungen dem ganzen Volke, sie übergeht daher alle Bestimmungen und Satzungen, deren genaue Kenntniss nur für Priester und Leviten nöthig und unerlässlich war. *) Ebendeshalb sollte auch auf dem Ebal nur die deuteronomische Torah auf Steine geschrieben werden, und von eben demselben Gesichtspunkte aus ist es auch an sich mehr als wahrscheinlich, dass die Abschrift, welche der König von „diesem Gesetze“ zu nehmen hat, — dass ferner „das Buch dieses Gesetzes“, welches zur Bundeslade gelegt werden soll, und dass endlich die Verlesung „dieses Gesetzes“ am Laubhüttenfeste auf die deuteronomische Torah zu beschränken ist.**) Was hat die Ausrichtung des königlichen Amtes mit all den minutiösen Bestimmungen des Leviticus zu thun? Auch

*) Was oben über die verschiedene Tendenz der proto- und deuteronomischen Torah gesagt ist, bleibt auch nach Keil's Gegenbemerkungen (bei Hävernick I, 2 p. 22 f.) in Geltung. Er sagt: „Das Deuteronomium giebt sich gar nicht als ein für die Bedürfnisse des Volkes ausreichendes Gesetzbuch zu erkennen. In ihm fehlen sehr wichtige, das ganze Volk wesentlich betreffende Gesetze. Es enthält nicht einmal die Bundesrechte vollständig, . . . auch keine Vorschriften über die verschiedenen Verunreinigungen, über Eheverbote unter Verwandten (?! vgl. Deut. 27, 20 ff.) u. dgl.; nichts (?! vgl. Deut. 15, 1 ff. 31, 10) über das Sabbaths- und Jubeljahr.“ Allein so ausschliesslich habe ich den verschiedenen Charakter der beiden Gesetzgebungen auch nicht gestellt. Was ich darüber gesagt, ist vielmehr gar wohl vereinbar mit Keil's eigener, richtiger Beschreibung: „Das Deut. giebt sich als eine mit eindringenden Ermahnungen durchwebte, summarische Recapitulation des für das ganze Volk Wichtigsten aus der frühern Gesetzgebung mit theilweiser Erweiterung derselben für den Aufenthalt in Kanaan zu erkennen, welche erst aus der in ihm vorausgesetzten Gesetzgebung der mittlern Bücher die nöthige Klarheit und Vollständigkeit erhält.“ Aber eben weil diese in ihm vorausgesetzt ist, und weil die Priester und Leviten Träger, Bewahrer, Ausleger und Vermittler des ganzen Gesetzes für das Volk waren, haben jene Auslassungen auch für meine Ansicht nichts Präjudicirliches.

**) Nachdem Keil in Folge meiner Polemik seine Beweisführung aus Neh. 8, 1—15 (Einl. S. 128) selbst als irrthümlich zurückgenommen hat (bei Hävernick I, 2 p. 26), kann jene wegfallen; und der Streit zwischen ihm und Delitzsch (p. 25 f.), ob die spätere jüdische Tradition am Laubhüttenfeste des Erlassjahres nur das Deuteronomium oder die

die Torah, welche neben die Bundeslade gelegt werden soll, hat keine specielle Beziehung auf die Priester und die Leviten, sondern nur auf das Volk im Allgemeinen, denn motivirt wird diese Anordnung durch die Worte (31, 26 f.): „Damit es daselbst Zeuge gegen dich (das Volk) sei, denn Ich kenne deine Widerspenstigkeit und Halsstarrigkeit.“

Alle diese Anordnungen sind einander ganz analog und dienen wesentlich demselben Zwecke. Die Beschränkung der einen auf die deuteronomische Torah macht es daher von vorn herein schon wahrscheinlich, dass auch die übrigen in derselben Beschränkung zu fassen sind. Und reichte eine Abschrift des deuteronomischen Gesetzes für die Cereemonie auf dem Ebal auch, so wird eine solche auch als Mahnung für den König, als Beilage zur Bundeslade und behufs Vorlesung im Erlassjahre zureichend erschienen sein.

Beweist nun das Selbstzeugniss nicht die Abfassung des ganzen Pentateuchs durch Moseh selbst, sondern nur die eines (bedeutenden) Theils desselben, so finden wir andrerseits in den nichtbezeugten Theilen hin und wieder auch Data, die mit jener Auffassung durchaus unvereinbar scheinen. Es scheint uns doch, trotz Allem, was Hävernicks, Hengstenberg, Welte und Keil dagegen, und zum grossen Theil sehr Gewichtiges und Ueberzeugendes, vorgebracht haben, dennoch unläugbar zu sein, dass auch abgesehen von Deut. 34 sich im Pentateuch wirklich Nach- oder Nichtmosaisches finde, wenn auch der bei Weitem grösste Theil des von der Kritik als Derartiges Beigebrachten völlig eitel und ohne Beweiskraft ist. Instar omnium will ich nur an das Dan in Gen. 14, 14 und Deut. 34, 1 (s. unten Erl. 6) und an das s. g. Selbstlob Moseh's in Num. 12, 3 (vgl. § 71, 1) erinnern.

6. Unter allen bisher aufgetretenen Vorstellungen über die Abfassung, Zusammensetzung und schliessliche Redaction des Pentateuchs spricht uns keine so sehr an, wie die von Delitzsch vertretene, und schon früher (Bd. I § 20, 2) vorgelegte. Mit Delitzsch halten wir daran fest, dass das Bundesbuch und das Deuteronomium (bis K. 31, 24), so wie die oben (Erl. 5) namhaft gemachten kleinern Abschnitte der ihnen beigegebenen Selbstbezeugung zufolge, von Moseh selbst abgefasst und aufgezeichnet seien. Ob auch noch andre Abschnitte im Pentateuch, denen ein solches ausdrückliches Zeugniss der Abfassung durch Moseh abgeht, oder gar der ganze Pentateuch selbst, wie er jetzt vorliegt, aus seiner Feder geflossen seien, lässt sich von dem Selbstzeugniss des Pentateuchs aus allerdings nicht mit voller Sicherheit bestreiten, aber ebenso wenig und noch weniger auch behaupten. Wir sind zur Beurtheilung dieser Fragen an den Inhalt gewiesen. Unter allen Abschnitten, deren Abfassung unbezeugt geblieben ist, haben offenbar die Gesetzesgruppen der mittlern Bücher den meisten Wahrscheinlichkeits-Anspruch auf mosaische Abfassung. Denn sind diese Gesetze von Moseh emanirt, woran zu zweifeln wir uns nicht erlauben dürfen, so musste auch Moseh ein sehr starkes Interesse dabei haben, sie schriftlich gemacht zu sehen. Aber er konnte die äussere Formulirung und Aufzeichnung derselben auch diesem oder jenem seiner Gehülfen überlassen. Und Letzteres ist uns allerdings bei der unverkennbaren Verschiedenheit der Sprache und des Ausdrucks, der zwischen ihnen und der deuteronomischen Torah obwaltet, so wenig wir auch geneigt sind, dies Argument zu überschätzen, wahrscheinlicher. Schon oben (Erl. 5) bemerkten wir, dass in Jos. 8, 32 mit grösster Wahrscheinlichkeit ein Zeugniss vorliege

ganze Torah verlesen wissen wolle, interessirt uns hier nicht weiter, da von beiden Seiten wohl zugegeben werden wird, dass die spätere synagogale und rabbinische Auffassung nicht maassgebend für unsere Auslegung ist.

für nichtmosaische Aufzeichnung der Torah der mittlern Bücher. Da nun aber ferner die Torah der mittlern Bücher (vgl. Erl. 5) vorzugsweise für den Priester- und Levitenstand, als Träger, Bewahrer und Ausleger des theokratischen Gesetzes bestimmt war, so hat allerdings die von Delitzsch (S. 37) geäußerte Vermuthung, dass irgend ein priesterlicher Mann aus der Umgebung und Schule Moseh's sie aufgezeichnet habe, sei es nun Aharon selbst, oder was durch anderweitige Analogien viel wahrscheinlicher wird, einer seiner Söhne, grosse Wahrscheinlichkeit für sich.

So weit aber können wir nicht mit Delitzsch gehen, dass wir auch, wie er, die Codificirung dieser mittlern Gesetzesgruppen uns erst nach vollzogener Besitznahme des heiligen Landes eingetreten zu denken vermöchten, so dass dem Deuteronomium die Priorität der Aufzeichnung zukäme. Wir können, wie schon oben bemerkt wurde (Erl. 2), uns nicht denken, dass diese Gesetzgebung, welche Basis und Norm für die ganze theokratische Verfassung und Verwaltung sein sollte, ohne schriftliche Fixirung bloss dem Gedächtniss überliefert, und dass es der Zukunft überlassen worden sei, ob sie eine schriftliche Aufzeichnung finden würde oder nicht; — wir können uns dies um so weniger denken, als gerade bei diesen Gesetzen unzähligemal die Formel sich findet, dass sie לְדֹרֹת עֹרְכֵם bestimmt seien. — Was Delitzsch zu dieser Annahme bestimmt hat, spricht er S. 37 folgendermaassen aus: „Der Kern des Pentateuchs oder seine erste Grundlage ist die von Mose selbst geschriebene jetzt in den Geschichtszusammenhang der Gesetzgebung eingearbeitete Bundesrolle (Ex. 19—24). Die übrigen Gesetze der Sinaiwüste bis zu den Ebenen Moabs verkündete Mose mündlich, aber sie wurden von den Priestern, in deren Berufe das lag (Deut. 17, 11 vgl. 24, 8; 33, 10; Lev. 10, 11 vgl. 15, 31), schriftlich verzeichnet. Da das Deuteronomium noch nicht die Schriftlichkeit der ganzen ältern Gesetzgebung voraussetzt, vielmehr diese mit grosser Freiheit recapitulirt, so braucht man nicht anzunehmen, dass die eigentliche Codification schon während des Wüstenzuges geschehen sei. Sie ist aber bald nach der Landesbesitznahme geschehen. Auf dem Boden des heiligen Landes begann man die nun an einen Schlusspunct gelangte Geschichte Israels zu beschreiben; die Geschichtsbeschreibung der mosaischen Zeit vernothwendigte da von selbst die Aufzeichnung der mosaischen Gesetzgebung in ihrem ganzen Umfange.“

Wir erkennen es an, dass Anlass und Aufforderung zur Aufzeichnung der alten geschichtlichen Ueberlieferungen gleich nach der Niederlassung im heiligen Lande, viel kräftiger und näher liegend sein musste, als während des Wüstenzuges. Wo sein Fuss im Lande Kanaan sich auch hinwenden mochte, allenthalben betrat Israel heiliges Land, ein Land, das schon durch die Pilgrimschaft seiner Väter geweiht und geheiligt war, das durch seine Oertlichkeiten allenthalben Erinnerungen weckte und belebte an die Geschichten der Väter. Waren diese noch nicht aufgezeichnet, so lagen Anlass, Aufforderung und Bedürfniss, sie jetzt aufzuzeichnen, allerdings so nahe, und waren so mächtig, dass sich gewiss Einer oder der Andre aus der Schule Moseh's unabweislich dazu gedrungen fühlte. — Aber dass dies nicht auch schon während des Wüstenzuges hätte geschehen können, dass auch damals nicht schon Anlass und Aufforderung dazu vorhanden gewesen sein solle, kann ich mir nicht einreden lassen. Hat doch offenbar in der jetzigen Zusammensetzung des Pentateuchs die Geschichte desselben die Aufgabe, der Gesetzgebung zur Unterlage und zur Einrahmung zu dienen; und lag nicht in den grossen Thaten Gottes bei der Ausführung aus Aegypten und bei der Bundschliessung am Sinai Aufforderung genug, sie selbst und ihre geschichtlichen Voraussetzungen zum Gedächtniss der künftigen Geschlechter aufzuzeichnen (vgl. z. B. Ex. 12, 26 f.; 13, 8)? und bot nicht der jahreslange Aufenthalt am Sinai die schönste Zeit und Musse dazu, ein solches Werk

zu beginnen? — Mag dem nun aber auch sein, wie ihm wolle, jedenfalls müssen wir daran festhalten, dass die ältere Gesetzgebung schon in der Wüste, und zwar unmittelbar nach ihrer jedesmaligen Emanation schriftlich geworden ist. Wurde das Geschichtswerk, das die Gesetzgebung einrahmt, erst im heiligen Lande begonnen, so fand der Verfasser desselben schon die Documente der Gesetzgebung vor und brauchte sie bloss in seine Geschichtsdarstellung aufzunehmen; wurde es schon in der Wüste, am wahrscheinlichsten während des Aufenthaltes am Sinai begonnen, so ist der Verfasser der Vor- und Urgeschichte mit dem Aufzeichner der Gesetzesgruppen höchst wahrscheinlich identisch, und wir haben dann vielleicht anzunehmen, dass beim Abzuge vom Sinai sein Werk bis in jene Gegenwart vorgeschritten war, und fortan mit der fortschreitenden Geschichte selbst fortschritt. — Letzteres halte ich für das Wahrscheinlichere.

Was dann ferner das andre Motiv zu der Annahme, dass das Deuteronomium eher schriftlich geworden sei, als die der Zeit nach ältere Gesetzgebung, betrifft, nämlich der Umstand, dass das Deuteronomium „noch nicht die Schriftlichkeit jener voraussetze, vielmehr diese mit grosser Freiheit recapitulire“, so wird Delitzsch selbst schwerlich behaupten wollen, weil nicht ausdrücklich darauf Bezug genommen worden sei, könne sie noch nicht schriftlich gewesen sein. War jene Gesetzgebung den Priestern und Leviten zur Bewahrung und Handhabung überantwortet, während diese unmittelbar für das Volk selbst bestimmt war, so wären solche ausdrückliche Bezugnahmen (die überhaupt nicht im Charakter der althebräischen Schriftstellerei liegen) sogar unangemessen gewesen. Was aber die grosse Freiheit in der Recapitulation der ältern Gesetze betrifft, so denke ich, konnte für den freien, seines Amtes und seiner Stellung sich wohlbewussten Geist Moseh's das gar keinen Unterschied machen, ob jene schon aufgeschrieben war oder nicht. Umgekehrt aber könnte man eher meinen, wenn das Deuteronomium mit seinen Modificationen mehrerer der ältern Gesetze schon vorhanden war, so hätte eher wohl der jüngere Aufzeichner dieser Bedenken tragen können, die ältere Form so ohne Weiteres zu repristiniren.

Nun aber gehen, dieses Eindrucks kann ich mich nicht mehr erwehren, durch den Pentateuch und am deutlichsten durch die geschichtlichen Partien desselben zwei Strömungen, die durch Verschiedenheit der Sprache und Darstellung nicht minder wie durch ihre verschiedene Tendenz sich als unterschiedlich zeigen, und die Delitzsch treffend als eine priesterliche und eine prophetische Strömung charakterisirt*); es sind dieselben, welche die Kritik bisher als Grundschrift und Ergänzungsschrift bezeichnet hat. Die Verwandtschaft der Sprache, Anschauung und Tendenz jener mit den mittlern Gesetzesgruppen lässt vermuthen, dass beide aus einer Feder geflossen. Wenn nun andererseits die Bestandtheile der priesterlichen Strömung, so weit sich dieselben deutlich erkennen und unterscheiden lassen, nahezu ein abgerundetes und beziehungsweise auch vollstän-

*) Diese doppelte Strömung anzuerkennen und sie doch nur auf einen Verfasser, der wie Moseh, Beruf, Begabung und Interesse des Priesters und Propheten in sich vereinigt habe, zurückzuführen, ist eine unzulässige Auskunft. In diesem Falle würde eben keine doppelte Strömung nachweisbar sein können; das doppelte Interesse und die zwiefache Tendenz des priesterlichen und prophetischen Bewusstseins würde sich mehr gleichzeitig und ebenmässig, in lebendigerer Einigung und Durchdringung geltend gemacht haben, wie sich Solches wirklich im Bundesbuche (Ex. 13 — 24) und im Deuteronomium nachweisen lässt.

diges Ganze mit verhältnissmässig nur wenigen Lücken bilden, während die Bestandtheile der prophetischen Strömung unter sich vereint durchaus lückenhaft, abgerissen, unvollständig und zusammenhangslos erscheinen, — so berechtigt dies zu der Annahme, dass der prophetische Verfasser die Schrift des priesterlichen Verfassers vor sich liegen hatte und sie von seinem Standpuncte aus mit manchen Darstellungen und Zügen erweiterte und vervollständigte, die für seinen Zweck und seine Tendenz hochbedeutsam waren, von jenem aber übergangen waren, weil sie ihm, nach Maassgabe seiner Tendenz weniger wichtig erschienen waren. Vielleicht hat auch bei dem zweiten, prophetischen, Darsteller jenes Moment Anlass und Stoff gebend mitgewirkt, welches Delitzsch beim ersten, priesterlichen, Erzähler geltend gemacht wissen will, nämlich die Besitznahme des Landes, in welchem die Stammväter seines Volkes ihre Pilgrimschaft vollbracht haben. Der Umstand, dass Israel nun mit eigenen Augen die Oertlichkeiten sah, und mit eigenen Füßen betrat, welche Zeugen der denkwürdigen Lebensereignisse seiner Stammväter gewesen waren, konnte in der That manche Begebenheit aus jener Zeit, die schon in den Hintergrund der Erinnerung getreten und daher vielleicht vom frühern Erzähler unbeachtet geblieben war, wieder in den Vordergrund gerufen und neu belebt haben.

Die Tuch-Stähelin'sche Kritik, welche durch die Ausscheidung und Zusammenstellung der der Grundschrift anzuweisenden Abschnitte ein in sich zusammenhängendes, abgerundetes, vollständiges und lückenloses Ganze darstellen zu können meint, ist entschieden im Irrthum. Am deutlichsten zeigt sich dies darin, dass unter den jetzt noch vorhandenen Bestandtheilen der Grundschrift sich keine Sündenfallgeschichte befindet, welche in derselben doch auf das Zwingendste gefordert und vorausgesetzt ist. Und solcher Fälle giebt es noch mehrere, wie ich in meiner „Einheit der Genesis. Berl. 1846“ gezeigt habe. Wir erkennen daraus, dass der Ergänzer auch kein Bedenken getragen hat, einzelne Darstellungen der Grundschrift auszuschneiden und sie durch ganz neue Darstellungen zu ersetzen, dass er überhaupt zu der Erweiterung und Ueberarbeitung der Grundschrift eine Freiheit des Geistes mitgebracht habe, zu der nur das sichere Bewusstsein seiner prophetischen Begabung und Berufung ihn berechtigen und kräftigen konnte. — Ebenso müssen wir es ferner bei der Tuch-Stähelin'schen Kritik für einen Wahn halten, wenn sie gemeint hat, die verschiedenen Bestandtheile beider Strömungen so genau und sicher erkennen, unterscheiden und begrenzen zu können. Nur im Allgemeinen lässt sich die Richtigkeit der Perception von einer doppelten Strömung nachweisen, und nur wo die beiderseitigen auseinandergehenden Eigenthümlichkeiten in besonders deutlicher Weise hervortreten, lassen sich einzelne Abschnitte mit einiger Sicherheit näher bestimmen und begrenzen. Die Versuchung der Kritik sich bei ihren Operationen in den Wahn der Infallibilität und Allwissenheit zu verirren, ist so gross, und die moderne Kritik erliegt ihr in solchem Maasse, dass es wohl Noth thut, ihr Bescheidenheit zu predigen. Freilich haben es nicht alle Kritiker in dieser Selbsttäuschung und Selbstüberhebung so weit gebracht wie Ewald, der ein Dutzend Erzähler im Pentateuch erkannt und einem Jeden von ihnen bis auf das einzelne Wort das Seinige mit zweifelloser Gewissheit zugewiesen hat! Aber vestigia terrent!

Da der prophetische Verfasser sich so deutlich als Ergänzer einer Grundschrift zeigt, so wird man wohl kaum daran zweifeln können, dass auch er es war, dem der Pentateuch seine gegenwärtige Gestalt gegeben hat. Die Zeit, in der dies geschehen sein wird, lässt sich mit ziemlicher Bestimmtheit ermitteln. Einerseits nöthigt uns die Thatsache, dass der Pentateuch und seine Gesetzgebung die Voraussetzung und Unterlage der

israelitischen Geschichte und Literatur ist, mit der Bestimmung dieser Zeit so nahe an die Zeit Moseh's zurückzugehen, wie nur irgend anderweitige Momente es zulassen, — andererseits aber sind auch im Pentateuch selbst Spuren vorhanden, die uns, über das Zeitalter Moseh's hinaus, in die Zeit nach vollzogener Besitznahme des h. Landes führen. Die negative Kritik hat auch mit den angeblichen oder wirklichen Spuren späterer Zeit im Pentateuch einen maasslosen Missbrauch getrieben, theils indem sie eine Menge Daten als solche geltend machte, die es nicht sind, theils indem sie dieselben in die möglichst späteste Zeit hinaufschraubte. Besonders Hengstenberg (Beitr. III, 179 ff.), auf dessen Schultern Welte (Nachmosaisches im Pentat. Karlsr. 1841) und Keil (Einleit. S. 151 ff.) stehen, hat mit siegender Macht der Ueberzeugung die meisten dieser angeblichen Spuren in ihrer gänzlichen Nichtigkeit dargethan; der unbefangene Forscher wird indess doch auch sich gestehen müssen, dass ihm dieser Beweis nicht bei allen und allenthalben in gleich überzeugender Weise gelungen ist. Aber keine einzige der noch übrig bleibenden Spuren späterer Zeit geht über die erste Zeit des Wohnens in Kanaan hinaus: die letzte Zeit Josua's und die ersten Jahre des Zeitalters der Richter sind die Grenzen, innerhalb welcher mit grösster Wahrscheinlichkeit die Thätigkeit des Ergänzers und der Abschluss des Pentateuchs fällt. — Es möge hier nur auf das Vorkommen des Namens Dan in Gen. 14, 14 und Deut. 34, 1, als Bezeichnung des alten Leschem oder Laisch, hingewiesen werden, welches auf eine Zeit führt, die das in Jos. 19, 47 und Richt. 28, 29 Berichtete schon hinter sich liegen hatte. Ich habe mich noch in Bd. I, § 54, 2 der Hengstenberg'schen Auskunft angeschlossen, dass das pentateuchische Dan identisch sei mit dem Dan-Jaan in 2 Sam. 24, 6, und eine ganz andre Oertlichkeit bezeichne, als das alte Laisch; aber eine schärfere Prüfung hat mich überzeugt, dass wie in den pentateuchischen Stellen so auch in 2 Sam. 24, 6 ein und dasselbe Dan mit dem in Jos. 19, 47 und Richt. 28, 29 gemeint sein müsse.

Es kann hier nicht unsre Aufgabe und Absicht sein, die pentateuchische Frage nach allen Seiten hin und erschöpfend zu untersuchen und zu behandeln; das würde diesem Bande einen Umfang geben, den wir ihm unmöglich einräumen können. Wir meinen auch für die Zwecke dieser Arbeit davon Umgang nehmen und es an Vorstehendem genügen lassen zu dürfen. Ich verweise deshalb schliesslich noch auf die vielen treffenden Bemerkungen und Nachweise in d. a. Schrift von Delitzsch, obwohl auch diese noch keineswegs erschöpfend und genügend genannt werden können. Möchte es doch dem trefflichen Verfasser gefallen, die Untersuchungen bald wieder aufzunehmen und sie mit dem reichen Maasse seiner Gelehrsamkeit und seines Scharfsinns weiter zu führen!

Seitdem Vorstehendes geschrieben ist, hat Keil es in seiner neuen Bearbeitung der Hävernickschen Einleitung (I, 2 p. 187—89) einer Prüfung und Bestreitung gewürdigt. Er hat es sich aber damit allzuleicht gemacht. Was er Zutreffendes sagt, trifft nur Tuch und Stähelin, nicht Delitzsch und mich; und was er specifisch gegen mich und Delitzsch anführt, — es ist nur ein einziges Argument, — ist ein Streich in die Luft. Denn anders kann es nicht bezeichnet werden, wenn Keil aus Exod. 21—23 (die Delitzsch und ich nicht dem Elohisten, aber auch nicht dem Ergänzer, sondern nach K. 24, 4. 7 Moseh selbst zugeschrieben haben), weil Stähelin darin die Sprache des Ergänzers findet (den er übrigens mit dem Deuteronomisten, d. h. nach unserer Auffassung mit Moseh selbst, identificirt), — also argumentirt, dass „sich hier unausweichlich die Alternative aufdrängt, entweder diese Grundgesetze des theokratischen Bundes dem priesterlichen Elohisten abzusprechen und die Consequenz nicht zu scheuen, dass der priesterliche Elohist die Rechte Israels, welche die Grundlage der ganzen Gesetzgebung bilden,

in seinem Werke übergangen hätte, oder aber die Nichtigkeit des Argumentes, auf welche die Unterscheidung basirt wird, zuzugestehen, da diese Kapp. nicht bloss legislativen, sondern zugleich auch prophetischen Inhalt haben und das Gepräge des proph. Jehovisten nicht weniger, als das des priesterlichen Elohisten an sich tragen.“ Aber der prädicirten Unausweichlichkeit dieser Alternative steht mit wenigstens gleicher Berechtigung noch eine zweite Alternative zur Seite, so dass sie näher besehen, sich als Quaternative erweist. Die zweite Alternative nämlich lautet: Entweder hat der Elohist wirklich das jetzt bei ihm Fehlende ursprünglich in eigener Relation gehabt, es ist aber vom schliesslichen Redactor ausgeschieden und durch die Darstellung eines Andern, die ihm geeigneter erschien, ersetzt worden, — oder aber, und das erscheint uns als das Richtige, der Elohist hat Exod. 21—23, als von Moseh selbst abgefasst und an Ort und Stelle selbst in ein Buch verzeichnet (K. 24, 4. 7), schon vorgefunden und in seine Darstellung unverändert aufgenommen. War Moseh selbst, wie K. 24 ausdrücklich sagt, der Verfasser von K. 21—23, so erklärt sich leicht die oben von Keil angegebene Eigenthümlichkeit dieses Stückes.

Nachtrag zu Bd. I, § 94, 3.

Ueber die Schilohstelle Gen. 49, 10.

Die ausführliche Erörterung dieser Stelle in der inzwischen erschienenen zweiten Auflage der Hengstenberg'schen Christologie (I, 54—110), in der meine Behandlung dieses Gegenstandes mit scharfer, schneidender Polemik bekämpft ist, veranlasst mich zu folgenden nachträglichen Bemerkungen. Hengstenbergs Abhandlung hat mich noch mehr, als ich es früher schon war, von der wesentlichen Richtigkeit meiner Auffassung und von der Unzulässigkeit der seinigen, die er durch seine Retractionen um nichts verbessert, sondern nur verschlimmert hat, überzeugt. Der Verfasser hat aber mit einer Zuversichtlichkeit der Sprache, mit einer unbeugsamen Hartnäckigkeit der Behauptung und mit einer überschüttenden Fülle vermeintlicher Beweise seine Abhandlung ausgestattet, dass dieselbe wohl geeignet erscheint, denjenigen Leser, der nicht mit scharfer kritischer Aufmerksamkeit ihre Beweiszüge verfolgt und prüft, zu blenden und mit sich fortzureissen. — Ich beginne mit den allgemeinen Gesichtspuncten, die Hengstenberg's Polemik gegen mich aufstellt.

1) S. 79: „Hofmann und Kurtz haben die oberflächlichsten Bedenken für hinreichend gehalten, sich über den Consensus der ganzen christlichen Kirche hier hinwegzusetzen. Darüber können wir uns nur wundern.“ — Ob meine Gründe oberflächlich sind, oder nicht, dies zu beurtheilen überlasse ich dem Leser. Ich halte sie durchaus nicht für oberflächlich. Bedeutender ist für mich der Vorwurf, dass ich mich über den Consensus der ganzen christlichen Kirche weggesetzt habe. Mich im Consensus mit der ganzen christlichen Kirche zu wissen, selbst in der Exegese, gilt mir gewiss ebenso hoch wie meinem geehrten Gegner, vielleicht noch höher, und ich glaube meine Schriften halten im Vergleich mit den Hengstenberg'schen nach dieser Seite hin eine Prüfung aus. Man vgl. nur instar omniū, was Hengstenberg über die Zeichen und Wunder in Aegypten, am Auffallendsten über die letzte Plage, gedentelt und vernünftelt hat. Hengstenberg hat sich hier und in vielen andern Fällen in der That mit Gründen, die ich nicht durch das gebührende Prädicat charakterisiren will, nicht nur über den Consensus der ganzen christlichen Kirche, sondern auch über den Consensus aller gesunden, grammatisch-historischen Interpretation hinweggesetzt, worüber ich nicht allein, und nicht zuerst, mich „nur verwundern“ konnte. Dass auch ein kirchlich gesinnter Exeget bei manchen Bibelstellen von der hergebrachten Exegese abweichen darf und muss, wird Niemand bestreiten wollen, Hengstenberg selbst am Wenigsten. Der Consensus der ganzen christlichen Kirche hat Ps. 22, 17 von einem Durchgraben der Hände und Füße verstanden; Hengstenberg

hat sich in seinen spätern Schriften über diesen Consensus hinweggesetzt, und daran mögen Manche, denen dadurch eine der liebsten, wichtigsten und schlagendsten Weissagungen vom Leiden Christi geraubt wurde, ebenso sich gewundert haben, wie H. über meine Deutung von Gen. 49, 10. Dennoch hat H. ohne Zweifel Recht daran gethan.

Aber fassen wir doch den Consensus der christlichen Kirche über Gen. 49, 10 schärfer ins Auge. Es ist wahr, die alte christliche Kirche hat diese Stelle einstimmig vom persönlichen Messias verstanden, ebenso die alte Synagoge, aber — auf Grund einer entschieden falschen Uebersetzung des betreffenden Wortes, die H. ebenso entschieden für falsch erklärt, wie ich, nämlich auf Grund der Uebersetzung des Alexandriners und der Vulgata. Man poche doch nicht auf den kirchlichen Consensus, wenn man die Basis desselben für falsch, also den Consensus selbst für bodenlos erklärt hat!

2) Hengstenberg bezeichnet allenthalben meine Auffassung als eine „nichtmessianische“, zählt mich ohne Weiteres zu den Gegnern der messianischen Auffassung, und stellt mich deshalb mit den rationalistischen Auslegern Tuch, Gesenius und Knobel in eine Klasse. Das ist nicht recht. Ich habe die Deutung unserer Stelle auf einen persönlichen Messias bestritten, habe aber ausdrücklich und auf das Entschiedenste derselben messianische Geltung vindicirt und ihren messianischen Gehalt aufgewiesen. H. selbst deutet die Weissagungen vom Weibessamen Gen. 3, 15 und vom Samen Abrahams Gen. 12, 3 nicht auf einen persönlichen, individuellen Messias, und nennt sie doch messianische!

3) S. 81, 82 sagt H.: „Verdacht gegen die nichtmessianischen (er meint die nichtpersönlichen) Erklärungen muss schon ihre Mannigfaltigkeit erwecken, der Umstand, dass es den Gegnern der messianischen Erklärung in keiner Weise gelingen kann, sich zu einigen; dass bei ihnen immer die eine Erklärung die andre ablöst. Das ist überall das Kennzeichen des Irrthums“. Vortrefflich! Bei Hengstenberg selbst haben sich nach einander schon zwei messianische Auffassungen abgelöst; Sack hat eine von beiden abweichende messianische Erklärung, Andre noch andre; — wenn „überall“, so muss auch hier diese Mannigfaltigkeit das sichere Kennzeichen des Irrthums sein! — Auf welcher Seite ist denn die grössere Mannigfaltigkeit und das öftere Ablösen der Erklärungen? Nichtpersönliche Haupterklärungen giebt es drei: 1) bis die Ruhe kommt, 2) bis er oder man zur Ruhe oder zur Ruhestätte kommt, 3) bis er oder man nach Schiloh kommt; — persönliche aber vier: 1) $\xi\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \xi\lambda\theta\eta\ \tau\acute{\alpha}\ \acute{\alpha}\nu\theta\iota\omega\tau\acute{\iota}\varsigma\ \alpha\upsilon\tau\iota\omega\varsigma$ oder $\xi\omega\varsigma\ \acute{\alpha}\nu\ \xi\lambda\theta\eta\ \phi\ \acute{\alpha}\nu\theta\iota\omega\tau\acute{\iota}\varsigma$, 2) Donec veniat qui mittendus est, 3) Donec veniat filius ejus, 4) bis der Held (alias: die Ruhe i. e. der Ruhebringer, alias: der Mann der Ruhe) komme. Wobei aber noch zu bemerken ist, dass die Theilung nach persönlich-messianischen und nichtmessianischen Auslegern für den exegetischen Gesichtspunct eine verkehrte ist. Die exegetische Grunddifferenz liegt darin, ob שִׁילֹחַ Subject oder Object ist. Dann sind auf H.'s Seite fünf, auf unsrer nur zwei Auffassungen (und diese beiden sind, wie sich unten zeigen wird, exegetisch nur eine). H. hat also seiner eigenen Deutung selbst das Todesurtheil gesprochen! Doch wir sind grossmüthig genug, es vorläufig noch als ein ungerechtes zu cassiren.

4) S. 82: „Ueberall liegt ein ausserhalb der Sache liegendes Interesse zu Tage, welches zur Bekämpfung der (persönlich-) messianischen Erklärung veranlasste... Hofmann und die ihm gefolgt sind, haben es kein Hehl, dass sie von ihrem Grundsatz der Verkettung der Weissagung mit der Geschichte geleitet werden.“ — Wie weit Letzteres, wenigstens meinerseits, richtig ist, wird unten zur Sprache kommen. Hier kann ich es nur einfach als unwahr bezeichnen, dass mein Interesse ausserhalb der Sache liege.

5) Auf S. 76 behauptet H.: „Nach der ganzen Stellung der Bücher Mose's zu der spätern h. Literatur, nach dem grundlegenden Charakter derselben, der Thatsache, dass hier Alles im Keime schon vorliegt, was später entfalteter hervortritt, können wir nicht anders als annehmen, dass auch die messianische Idee in diesen Büchern ihren Ausdruck gefunden habe. Je durchgreifender die Bedeutung der Verkündung des persönlichen Messias in den spätern Büchern ist, desto undenkbarer ist es, dass diese Verkündung im Pentateuch fehlen sollte, und zwar speciell die Verkündung des Messias nach seinem königlichen Amte . . . Es kann aber keinem Zweifel unterworfen sein, dass die Verkündung des persönlichen Messias nach seinem königlichen Amte, wenn sie überhaupt im Pentateuch vorhanden ist, in unserer Stelle vorhanden sein muss.“ Also der Pentateuch ist nach allen Seiten hin grundlegend, deshalb muss die messianische Idee in ihm schon Wurzel geschlagen haben, muss hier Alles im Keime schon vorliegen, was später entfaltet hervortritt. Wer wollte, wenn er überhaupt auf heilsgeschichtlichem Boden steht, das bestreiten? Aber unvermerkt wird dann die „messianische Idee“ mit der „Verkündung des persönlichen Messias nach seinem königlichen Amte“, — der „Keim“ mit dem entfalteten Baume vertauscht. Auch wir meinen, die messianische Idee müsse im grundlegenden Pentateuch schon gegründet sein, aber dass sie auch schon im Pentateuch diese oder jene bestimmte Entfaltung haben müsse, dies von vorn herein zu behaupten, halten wir für unberechtigt. H. decretirt: In den spätern Bb. erscheint die messianische Idee als Verkündung eines persönlichen königlichen Messias, folglich muss auch, nicht etwa bloss Keim und Ansatz dazu, sondern gleich schon die volle Entfaltung im Pentateuch vorliegen. Aber wie steht's denn mit der Verkündung des leidenden Messias, die doch auch in den spätern Büchern auftritt? Auch sie muss, nach H.'s Hermeneutik, schon im Pentateuch vorliegen. Aber dann weise uns H. eine Weissagung vom leidenden Messias im Pentateuch auf! Allerdings die Voraussetzungen dieser Idee, der Boden, aus dem sie erwachsen konnte und sollte, liegt im Pentateuch schon vor, nämlich im Opfercultus, aber die Anwendung und Ausbildung der Opferidee zur concreten Verkündung eines persönlichen leidenden Messias gehört erst der spätern Zeit an.

Doch auch wir behaupten (jedoch nicht a priori wie H., sondern a posteriori), dass die Idee eines persönlichen Messias im Pentateuch schon vorliege, aber wir nehmen uns die Freiheit, trotz H.'s Decret, dass sie nur und nirgends anders, als in Gen. 49, 10 gesucht werden dürfe, sie dennoch nicht hier, sondern anderswo zu finden, nämlich in Num. 24, 17 (vgl. § 94, 1) und in Deut. 18, 18 (vgl. § 97, 3).

6) Meiner Behauptung (Bd. I, S. 322), dass in der Zeit Jakobs noch nicht, sondern erst in der Zeit Moseh's und vollkommener erst in der Zeit Davids die geschichtlichen Anlässe, Bedingungen und Voraussetzungen zu der Ausbildungsstufe der messianischen Idee, welche H. schon in Gen. 49, 10 vorfindet, vorhanden seien, — dieser Behauptung gegenüber bricht H. in die Worte tiefster Entrüstung aus: „Will man, fragen wir, Gott Weisheit lehren? Die Weissagung in solcher Weise an die Geschichte binden, heisst sie vernichten. So sehr man es auch ausschmücken mag, es ist nichts anders als ein Ausläufer des Naturalismus, vor dessen Einfluss sich Niemand sicher halten darf, denn er liegt in der Luft dieser Zeit. Von dem Standpunkte solcher beschränkten Constructionen aus, welche die Geschichte zuschneiden, statt sich an sie liebend hinzugeben und sinnend den Spuren Gottes in ihr nachzugehen, wird man auch in Gen. 12, 3 das: Es werden gesegnet in dir alle Geschlechter der Erde — streichen müssen; ja auch das: Ich will dich machen zum grossen Volke, womit die Verkün-

digung an Abraham sogleich beginnt. Denn auch schon das verletzt die natürliche Ordnung.“

Ich ehre den Eifer, der sich in diesen Worten ausspricht, denn es ist immerhin ein Eifer um eine heilige Sache, wenn auch ein Eifern aus Voreingenommenheit, Missverständniss und Irrthum. Doch ehe ich dies nachweise, will ich zuvor bekennen, worin und wie weit ich selbst bei meiner Argumentation gefehlt habe. Zunächst darin, dass ich die historiologische Begründung meiner Auffassung der exegetischen vorangestellt habe, wodurch es allerdings den Schein gewinnen kann, als sei mir jene die Hauptsache, obwohl ich diesem Missverständnisse in der zweiten Auflage durch die bestimmteste Erklärung (S. 323) vorgebeugt habe. Zuerst hat die Exegese frei und ungebunden, ohne die Fesseln der Tradition oder des eigenen Systems, ihr Werk zu thun, und dann ist das Resultat der Exegese dem System einzugliedern und Letzteres nach Ersterm zu normiren, zu vervollständigen, zu rectificiren. In diesem Falle stimmt das Resultat der Exegese, die ich mit aller Strenge und Gewissenhaftigkeit vollzogen habe, vollkommen zu den historiologischen Erwartungen und Voraussetzungen. Mein Fehler ist also bloss ein formaler. Ich habe bloss die exegetischen Untersuchungen den historiologischen Erörterungen voranzustellen, so ist Alles in der Ordnung. — Dann habe ich aber ferner noch zu bekennen, dass meine historiologische Erörterung vielleicht eine so zuversichtliche Sprache führte, wie sich für menschliche Speculation und Combination überhaupt nicht ziemt, und wie sie in diesem Falle, weil ihr noch der exegetische Unterbau fehlt, besonders unberechtigt erschien. Allein auch das ist bloss ein formaler Fehler; in der Sache habe ich auch hier nichts zu ändern, sondern nur im Ausdruck.

Gehen wir nun auf den Vorwurf des Naturalismus ein. Auch selbst dann, wenn ich die Geschichte Israels als bloss natürliche, bloss menschliche Entwicklung ansähe, würde eine gegenseitig sich bedingende und fördernde Verknüpfung von Geschichte und Weissagung nicht als Ausläufer des Naturalismus gescholten werden dürfen. Ist es z. B. Naturalismus, wenn ich behaupte, der Zeitpunkt des Eintretens der Menschwerdung Gottes in Christo sei auch durch die natürliche Entwicklung des Heidenthums bedingt gewesen, Gott habe gerade zu der Zeit dieses grösste Wunder der Weltgeschichte eintreten lassen, als im Staats-, Volks- und Culturleben der heidnischen Welt alle Bedingungen zur freudigen Aneignung des Heils von Seiten der Heiden, alle Förderungsmittel zur Ausbreitung der Kirche unter den Heiden vorlagen?

Aber ich sehe in der Geschichte Israels, an der, mit der und in der die Weissagung sich entfaltet, nicht bloss natürliche, menschliche Entwicklung, sondern vielmehr ein Product von Natur und Gnade, von menschlicher Freiheit und göttlicher Wunderthat. Wie kann nun, wenn ich die göttliche Weissagung in ihrer Correlation zur israelitischen Geschichte erkenne, d. h. zu einer Geschichte, die aus der speciellsten göttlichen Leitung, aus beständiger göttlicher Thatmitwirkung hervorgeht, — wie kann das eine naturalistische Entwürdigung der Weissagung gescholten werden? Treten nicht vielmehr die Spuren der göttlichen Gnade und Weisheit in der Heilsgeschichte erst so recht klar und deutlich, recht bewunderungs- und anbetungswürdig hervor, wenn ich erkenne, wie die göttliche Weissagung sich lebendig und organisch der Geschichte einfügt, und umgekehrt die göttliche Lenkung der Geschichte und die göttliche Mitwirkung in ihr immer neuen und immer herrlicheren Entfaltungen der Weissagung vorarbeitet und die Stätte bereitet? Ich falle nieder in den Staub und bete an, wenn ich so erkenne, wie der lebendige Gott in Geschichte und Weissagung waltet, wie die göttliche Gnade und Weisheit in anbetungswürdiger Condescendenz sich in beiden den jedesmaligen Be-

dürfnissen und Zuständen ausschliesst. Ist das Naturalismus? Heisst das die Geschichte zuschneiden und die Weissagung vernichten? Die Weissagung gewinnt mir dadurch erst recht hohen Werth, wenn ich sehe, was Gott Alles in und an der Geschichte gethan hat, um der Weissagung in ihr eine Stätte zu bereiten; — geradeso wie die Menschwerdung Gottes in der Fülle der Zeit dadurch nicht an Anbetungswürdigkeit verliert, sondern gewinnt, wenn ich sehe, wie eine 4000jährige geschichtliche Vorbereitung ihr vorangehen musste.

Ich bin mir bewusst, in dem vorliegenden Werke mich „der Geschichte liebend hingegeben und sinnend den Spuren Gottes in ihr nachgegangen“ zu sein, wenn auch in grosser Schwachheit, wenn auch in grosser Irrthumsfähigkeit, und daher auch stets und freudig bereit, mich von Hengstenberg wie von v. Hofmann eines Bessern belehren zu lassen. Ich kann dabei vielfach irre gegangen sein, aber die liebende Hingebung und das sinnende Nachgehen lasse ich mir von Niemanden absprechen. — Ebenso ungerecht wie bitter ist der Vorwurf, ich habe Gott Weisheit lehren zu wollen mich unterfangen. Könnte ich nicht H. mit demselben Rechte oder vielmehr Unrechte denselben Vorwurf machen, wenn er S. 76 sagt: Gott muss schon im Pentateuch den persönlichen Messias und das Königsamt des Messias haben verkünden lassen, oder wenn er ähnliche Aeussrungen an hundert andern Stellen seiner Schriften macht? Was soll ich aber dazu sagen, wenn H. sich in seinem Eifer so weit verirrt, zu behaupten, bei meiner Anschauung über die Correlation von Geschichte und Weissagung müsse man auch Gen. 12, 3 das: „Es werden gesegnet werden alle Geschlechter der Erde in dir“ streichen, ja auch das: „Ich will dich machen zum grossen Volke“, denn auch das verletze schon die natürliche Ordnung? Eine Polemik, die solcher Argumente sich bedient, trägt das Zeugniß, den Gegner nicht verstanden zu haben, oder nicht verstehen zu wollen, an der Stirn.

Der Vorwurf des Naturalismus, des Vernichtens der Weissagung etc., würde nur dann gerechtfertigt sein, wenn ich die Weissagung etwa nach Ewald's Weise als ein natürliches Product des menschlichen Geistes ansähe und sie aus einer gehobenen, begeisterten und ahnungsvollen Stimmung desselben, die sich an der Betrachtung der Geschichte entwickelt habe, ableitete. Aber auch H. wird wissen, oder sollte wissen, dass das nicht mein Standpunct ist. Mir ist die Weissagung eine objective Mittheilung göttlichen Wissens an den Menschen, aber eine solche, die den Zuständen der jedesmaligen Gegenwart sich lebendig anschliesst, ihren Bedürfnissen entgegenkommt, den Factoren der Entwicklung sich organisch einfügt. Die Abhängigkeit der Weissagung von der Geschichte ist für mich keine andre als die, dass Gott die Samenkörner der Weissagung nicht eher austreut, als bis durch die von Ihm gelenkte Geschichte der Boden bereitet ist, dessen das Samenkorn bedarf, um Wurzel zu schlagen und Frucht zu bringen. Die Saaten der Weissagung sind nicht gleich den Weizenkörnern, die der ägyptische Tarchente in die Hand der Mumie gelegt hat, wo sie brach liegen, bis sie vielleicht erst nach Jahrtausenden in einen Boden gesenkt werden, wo sie den Segen, der in ihnen ist, entfalten können. Sie sind vielmehr vergleichbar der Aussaat des Ackermannes, der für jede Art des Samens die rechte Jahreszeit abwartet und den rechten empfänglichen oder empfänglich gemachten Boden aussucht.

H. hat, den Boden der wissenschaftlichen Discussion verlassend, mir mit scharfen Worten ins Gewissen geredet. Ich bin ferne davon, die Berechtigung dazu irgend Jemanden bestreiten zu wollen. Aber ehe man so harte Vorwürfe wie: Naturalismus, Zuschneiden der Geschichte, Vernichten der Weissagung und sacrilegisches Gott-Weis-

heit-lehren-wollen, gegen Andre ausspricht, Vorwürfe, von denen H. wohl wissen konnte, dass sie mir wie ein zweischneidiges Schwert in die Seele dringen würden, hätte man dieselben doch sorgfältiger abwägen müssen, als H. in seinem Eifer es gethan zu haben scheint. Ich verlange keine Schonung, auch nicht von H., aber ich verlange Gerechtigkeit und Wahrheit, und die vermisse ich. Auch kann ich nicht umhin, zu gestehen, dass ich H. gerade am Wenigsten dazu berechtigt halte, eine solche Sprache über solche Dinge zu führen, da er, nach seinem eigenen Maasse gemessen, schwerlich einer gleichen, und ich meine wohl noch grössern Verdammniss wird entgehen können. Ich zwar will es nicht Naturalismus schelten, wenn er so häufig das Wunder entwendert, nicht eine Vernichtung der Weissagung, wenn er so oft den concreten, realen Inhalt der Weissagung in nebelhafte Ideen auflöst, nicht ein Zuschneiden der Geschichte, wenn er alles darin ihm Missfällige wegdeutet; will nicht ihm vorwerfen, dass er weiser habe sein wollen wie Gott, wenn er Gottes Wunderthaten in und an Israel, allen Gesetzen der Exegese entgegen, so umdeutet, dass gerade das herauskommt, was er an des lieben Gottes Stelle gethan haben würde*); — wie gesagt, ich will und kann, von meinem Standpuncte aus, ihm solche harte und ungerechte Vorwürfe nicht machen, aber das spreche ich offen und zuversichtlich aus: Wird H. mit demselben Maasse gemessen, mit welchem er mich gemessen hat, so treffen ihn alle diese Vorwürfe unausweichbar und unabwendbar.

7) H. hatte früher unsre Stelle gedeutet: „Bis die Ruhe, d. i. der Ruhebringer kommt“, und hatte durch die Beispiele *קִיטָר*, *בִּירֹר*, *שִׁירָה* zu beweisen gesucht, dass die Form *שִׁירָה* ein Abstractum bezeichnen könne. Dass diese Deutung, auch abgesehen von Zusammenhang, Structur und Parallelismus des Verses, falsch sei, leuchtet bald ein. Die Metonymie eines Abstractums für ein Concretum liesse sich zwar vielleicht noch vertheidigen, aber da *שִׁירָה* nicht heisst: Ruhe bringen, sondern: Ruhe geniessen, so kann auch dann *שִׁירָה* nicht einen Ruhebringenden, sondern nur einen Ruhegeniessenden bezeichnen, und das ist ein Prädicat, das wenigstens auf den Messias, der nicht selbst Heil geniessen, sondern für Andre Heil bringen soll (Gen. 12, 3), schlecht anwendbar ist. So hat denn H. gewiss Recht daran gethan, diese Deutung jetzt fallen zu lassen, aber er hat Uebel daran gethan, eine noch schwächere und unhaltbarere dafür an die Stelle zu setzen. Er deutet jetzt *שִׁירָה* als ein persönliches Appellativum oder (was ihm identisch zu sein scheint!) als ein Nomen proprium, und übersetzt: Mann der Ruhe. Zu dieser Modification veranlasst ihn einmal die später erkannte Unmöglichkeit, dass Formen wie *שִׁירָה* = *שִׁירָן* Abstracta bezeichnen können, und zweitens die Thatsache, dass *שִׁירָה* sonst allenthalben im A. T. nomen proprium der Stadt ist, wo die Stiftshütte nach der Erobrung des h. Landes zuerst aufgestellt wurde. „Eine Erklärung, sagt er S. 85, welche den Zusammenhang auflöst von Schilo und Schilo, von Schilo und Salomo, von Schilo und dem Fürsten des Friedens, von Schilo und dem, welchem das Recht, hat sich schon dadurch das Urtheil gesprochen.“ Aber gerade die Stadt Schiloh ist die Achillesferse der Hengstenberg'schen Auf-

*) Belege zu dem Gesagten möchten hier an diesem Orte, in einem Buche, das so häufig sich genöthigt gesehen hat, solche Ungebührlichkeiten H.'scher Exegese abzuweisen, überflüssig sein. Ausserdem vgl. man noch meine Abhandl. über Jeftah's Opfer in der luth. Zeitschr. 1853.

fassung vom persönlichen Messias, und — es ist wenigstens unklug, mit der entblösten Achillesferse gegen das Schwert des Gegners anzulaufen. Lässt man einmal bei Gen. 49, 10 den Gedanken an die Stadt Schiloh aufkommen, dann ist die Deutung von einem persönlichen Messias rettungslos verloren; dann wird man unwillkürlich dazu gedrängt, das Schiloh in unsrer Stelle als Object, als Ziel des Kommens zu fassen. Und wie unglücklich vollends ist in H.'s Munde der von Baumgarten und mir ausgesprochene Gedanke, dass die Stadt Schiloh ihren Namen unsrer Weissagung verdanke. So vortrefflich dieser Gedanke zu unsrer Auffassung passt, so widerstrebend ist er der H.'schen Auffassung. Schiloh soll ein Nomen proprium, soll Name des Messias sein, und nach seiner appellativen Bedeutung Mann der Ruhe bezeichnen. Schön! also Josua hat die Stadt, wo er die Stiftshütte aufrichtete, „Mann der Ruhe“ genannt, weil der persönliche Messias von Jakob Mann der Ruhe genannt worden ist! Welch ein ungeschickter Gedanke! Was hat denn die Stadt Schiloh mit dem persönlichen Messias, dem zukünftigen König in Israel zu thun? Welch eine ungeheuerliche Benennung einer Stadt: Mann der Ruhe! Ist es wohl denkbar, dass die aus Babylon zurückkehrenden Exulanten, wenn es ihnen etwa eingefallen wäre, Jerusalem zum Andenken an den Wiederaufbau des Tempels einen neuen Namen zu geben, diese Stadt „Messias“ genannt haben würden?! Nun, ganz ebenso undenkbar ist es, dass Josua die Stadt, wo er die Stiftshütte aufrichtete, Schiloh genannt haben sollte, wenn anders Schiloh damaliges nomen appell., oder wie H. gar sagt, nom. propr. des persönlichen Messias war.

H.'s neue Deutung hat also den Fehler, dass sie alle (unten zu erörternden) Schwächen seiner frühern Deutung unverkürzt beibehält, sie aber noch mit neuen Unmöglichkeiten ausstattet. Denn auch die schon erwähnte Schwäche bleibt ihr, dass שִׁלֹה von שָׁלוֹ (= salvus, securus fuit, maxime de eo qui prospera fortuna secure utitur. Gesenius.) einen Mann der Ruhe nur in dem Sinne eines die Ruhe genießenden, nicht aber eines die Ruhe und den Frieden bringenden Mannes bezeichnen kann.

8) Die erste und nothwendigste Frage, welche die Exegese bei der Deutung unsrer Stelle zu erörtern hat, weil von ihr alles Andre abhängt, ist nicht die: ob die Stelle von einem persönlichen Messias handle oder nicht, — sondern vielmehr die: ob שִׁלֹה als Subject („bis Schiloh kommt“) oder als Object („bis er nach Schiloh kommt“) zu fassen ist. Gegen die letztere Fassung, die ich in der ersten Auflage abstract („bis er zur Ruhe kommt“), in der zweiten aber schon (S. 325, 328 f.) concret („bis er zur Ruhestätte gelangt“ d. h. zu dem Orte, wo die Ruhe zur Erscheinung kommt) gedeutet habe, — gegen diese Fassung macht Hengstenberg zweierlei geltend: 1) שִׁלֹה kann seiner Form nach nicht ein Abstractum oder Appellativum, sondern muss ein adjectivisches Concretum oder ein nom. propr. bezeichnen, und 2) Wäre שִׁלֹה ein nom. abstr., oder appell., so müsste nothwendig das Object des Kommens mit einer Präposition eingeführt worden sein.

Ich halte die Zusammenstellung der Form שִׁלֹה mit כִּדּוּר, קִימוֹשׁ, קִימוֹר, שִׁלּוֹר, auch jetzt noch, nachdem selbst H. die Tuch'schen Argumente dagegen sich angeeignet hat, nicht für absolut unzulässig; — ich kann auch Delitzsch nicht zugeben, dass bei dem Synonymenvorrathe für den Begriff Ruhe (שָׁלוֹם, שְׁלֵוָה, שְׁלֵוָן) es sprachlich unmöglich sei, auch die Form שִׁלֹה in diesem Sinne zu fassen, — oder sollte wirklich aus dem Umstande, dass eine Sprache vier Worte für den Begriff Ruhe gebildet hat, die Unmöglichkeit resultiren, dass nicht auch noch ein fünftes Synonymon dafür habe existiren können? Ich habe andererseits aber auch nichts dagegen, dass man שִׁלֹה mit H. und Tuch auf die Urform שְׁלֵוָן zurückführt, weil Letzteres durch das Nomen gentile שְׁלֵוִי (1 Kön. 11, 29; 12, 15) allerdings sehr wahrscheinlich wird. Aber

auch dies Zugeständniss schliesst noch nicht die Möglichkeit aus, שִׁלֹה als Abstractum zu fassen. Ewald wenigstens (Lehrb. § 163 b.) belehrt uns, dass die Endung *ān* oder *ōn* Adjectiva und Abstracta bilde; die Adjectivbedeutung hält er für die primäre, und behauptet, dass im Hebr. zwar in der Endung kein Unterschied mehr bestehe, dass aber gewiss ursprünglich — *ān* das Adjectiv, — *ōn* das Abstracte bezeichnend gewesen sei.

Wir haben oben schon einmal den Fall aufgewiesen, dass Hengstenberg durch die vermeintliche Rechtfertigung seiner Ansicht ihr selbst das Todesurtheil spricht. Hier wiederholt sich dieser Fall, aber auch hier müssen wir das Urtheil als ein ungerechtes casiren. Er eignet sich nämlich im Eifer des Kampfes gegen unsre Auffassung die Tuch'sche Behauptung an: „Jede Auffassung in Appellativbedeutung wird dadurch unmöglich, dass die Abstumpfung des *ōn* in *ōh* einzig nur bei Eigennamen, wo die Bedeutung des Ableitungssuffixes gleichgültiger wird, vorkommt.“ Diese Argumentation passt vortrefflich zu Tuch's Auffassung, nach welcher שִׁלֹה auch hier wie sonst immer im A. T. Name der bekannten Stadt ist; aber es stösst die H.'sche Auffassung, nach welcher שִׁלֹה an unsrer Stelle einen Mann der Ruhe bezeichnen soll, geradezu um, statt sie zu stützen. Ist denn Schiloh in diesem Sinne und Zusammenhange schon und ohne Weiteres ein nom. propr.? Ist die Bezeichnung „Messias“ ein nom. propr.? Sind die Bezeichnungen: der König, der Herrscher, der Sieger etc., nomina propria? Allerdings, alle diese und ähnliche Worte können zu nominibus propr. werden, aber sie werden es dadurch, dass sie einem bestimmten Individuum beigelegt werden; Victor ist ursprünglich nomen appell., wird aber zum nom. pr., indem es Name einer Person wird; Schiloh ist nom. app., wird aber nom. pr., indem es einer Stadt beigelegt wird; so auch das nomen Salomo etc. Hat nun Jakob, indem er das Auftreten eines Mannes der Ruhe verkündigt, gemeint, dass man denselben mit dem Namen Mann der Ruhe nennen werde? Gewiss nicht; er hat sicher gemeint, dass derselbe ein Mann der Ruhe sein werde; darüber ob er auch so oder anders heissen werde, hat er nichts ausgesagt, — im andren Falle hätte er ja auch etwas gewissagt, was nicht erfüllt ist, denn in Luk. 2, 21 heisst es nicht: „Und da acht Tage um waren, wo er beschnitten werden sollte, wurde sein Name Schiloh genannt.“ Es ist sonnenklar, dass das Wort Schiloh in Gen. 49, 10, wenn es eine Person bezeichnet, nicht nom. pr., sondern nom. appell. dieser Person sein muss. Die hier vorliegende Identification von nomen adjectivum und nom. pr. ist eine Selbsttäuschung, die bei uns wenigstens ihres Zweckes, auch Andre zu überzeugen, verfehlt.

Was nun die Tuch'sche Bemerkung an sich betrifft, so ist es allerdings richtig, dass die Abschleifung der Endung *ōn* in *ōh* im jetzt bekannten Sprachschätze (mit einer einzigen Ausnahme) nur bei nominibus propr. nachweisbar ist. Aber dass doch wenigstens ein Fall andrer Art (אֶבְרָהָם = Tod, Hölle, in Prov. 27, 20) vorkommt, beweist, dass wir jenen Satz nicht als ausnahmslose Regel hinstellen dürfen. Dass die Abschleifung des *n* finale überhaupt auch noch andre Analogien hat, zeigt Ewald (Lehrb. § 163 f.), der als Fälle dieser Art אֶתְנָה (Hos. 2, 14) statt אֶתְנָן und שְׁרִיָה (Hiob 41, 18) für schirjān (1 Kön. 22, 34) oder schirjōn (1 Sam. 17, 38) anführt.

Was heisst nun aber שִׁלֹה? — Zweierlei ist gewiss, einmal dass שִׁלֹה von der Wurzel שָׁלַח herkommt, und dann, dass שִׁלֹה Name einer Stadt war. Beides reicht hin, um die appellative Bedeutung von שִׁלֹה, von der ja ohne Zweifel auch die Benennung der Stadt ausging, zu ermitteln. Wir können auf Grund dieser beiden Data, auch von den Bildungsgesetzen der Sprache absehend, d. h. a posteriori behaupten: Der

ursprüngliche Begriff des Wortes שִׁירָה ist entweder der abstracte „Ruhe“, oder, was ich jetzt entschieden vorziehe, der concrete „Stätte der Ruhe“, d. h. die Stätte, wo man ruht, oder wo die Ruhe zur Erscheinung gelangt. Ob aber an unsrer Stelle שִׁירָה das nom. propr. der bekannten Stadt sei, oder noch die Geltung eines nomen appell. habe, dieselbe nämlich, die bei der Benennung jener Stadt in Betracht kam, muss hier noch dahin gestellt bleiben.

9) Dass bei dem Verb בֹּאֵה das Object, zu dem man kommt oder gelangt, sehr häufig im blossen Accus., ohne Beifügung einer Präposition steht, bedarf keines Beweises. Es kommt in den mannigfachsten Verbindungen, bei nominibus propr. und appell. so vor, z. B. nach Schiloh kommen, nach Jerusalem kommen, zur Stadt kommen, zum Thore kommen, zur Weisheit kommen (Prov. 2, 19), zum Sabbath kommen (2 Kön. 11, 9: בֹּאֵה הַשָּׁבָת d. h. um die priesterlichen Obliegenheiten dieses Tages zu verrichten), zum Feste kommen (Thren. 1, 4: בֹּאֵה מִיָּמֶר). Aber die gegnerische Behauptung geht dahin, dass das Object des Kommens nur wenn es ein Concretum ist, nicht aber wenn es ein Abstractum ist, ohne Präposition eingeführt werden könne. Allein auch dafür ist gesorgt, denn Jes. 57, 2 kommt die genau entsprechende Formel בֹּאֵה שְׁלֹמֶם, zum Frieden gehen, vor.

Doch ich bedarf dieses Beweises nicht einmal. Ich habe im Vorigen bemerkt, dass auch ich jetzt שִׁירָה nicht mehr als Abstractum, sondern als Concretum = Ruhestätte fasse. Ob es aber als nom. appell. oder als nom. pr. zu fassen sei, habe ich noch nicht bestimmen können. Entscheidet sich die spätere Untersuchung aber auch für das Erstre, so glaube ich ebenso gut bei dem „Kommen zur Ruhestätte“ die Präposition entbehren zu können, wie bei dem „Kommen zur Stadt“ (Jer. 22, 24) oder „zum Thore“ (Gen. 23, 10. 18; Ps. 100, 4).

10) Der Uebersetzung des עַד בֵּי-יְבֵא שִׁירָה durch: Bis er zur Ruhestätte (Ruhestadt) kommt, — steht also von sprachlicher Seite nichts entgegen. Das Schiloh in unserer Stelle kann Object sein, muss nicht nothwendig Subject sein. Nun liegt uns aber weiter der exegetische Beweis ob, dass es nicht Subject sein könne, sondern Object sein müsse. Wir haben diesen Beweis schon im ersten Bande geführt, und haben ihn daher hier nur weiter zu begründen und gegen Hengstenbergs Angriffe zu schützen. Ich habe gesagt, dass der Parallelismus des Verses darauf führe, שִׁירָה als Object zu fassen, vgl. S. 324. Ich habe wohl zu viel Gewicht auf dies Argument gelegt, aber auch jetzt noch muss ich wenigstens so viel behaupten, dass bei meiner Auffassung der Parallelismus sich von vorn herein rein, klar und deutlich darstellt, während H. selbst zugesteht, dass der Parallelismus bei seiner Auffassung „etwas verdeckt sei“, nämlich dadurch, dass statt (?): Bis der Friedebringer kommt, und der, dem die Anhänglichkeit der Völker —, im zweiten Gliede gesagt sei: und ihm die Anhänglichkeit der Völker.

Weit entschiedener und wie ich überzeugt bin, absolut zwingend spricht der Zusammenhang und der Fortschritt des Gedankens in dem Segensspruch über Judah gegen H.'s Fassung und für die meinige. Von dieser Seite sind folgende Argumente geltend zu machen: a) Man muss bei dem עַד בֵּי erwarten, erst zu erfahren, wozu es mit Judah kommen, wohin er es im ununterbrochenen Besitze fürstlicher Stellung bringen werde. — b) Wie sollte der Stammvater bei der Schildrung des Segens, der Judah's wartet, so sehr von Judah absehen können, dass er die Spitze des Segens in der Verkündigung einer Person auslaufen lässt, die zu Judah in gar keine Beziehung gestellt ist? Denn dass die vermeintliche Person des Schiloh Judah's Nachkomme sein werde, ist mit kei-

nem Worte angedeutet und versteht sich keineswegs von selbst. — c) Aber auch zugegeben, die vermeintliche Person des Schiloh könne, ja müsse als Judah's Nachkomme angesehen werden, und das Wort Schiloh bezeichne die Person des Messias nach seinem königlichen Amte und nach seiner friedbringenden Herrscherstellung, — so würde Jakob weissagen: Judah solle so lange herrschen, bis der Herrscher aus Judah kommen werde, d. h. Judah solle herrschen, bis Judah herrschen werde. Welch ein Unding von Sinn! — d) Bezeichnete das Wort Schiloh den Messias, also eine scharf begrenzte, einzigartige Persönlichkeit, so wäre man wohl berechtigt zu erwarten, dass es durch den Artikel der Allgemeinheit des Begriffs enthoben wäre. — e) In der ersten Hälfte von Vs. 10 ist von Judah die Rede, bei der zweiten Hälfte des Verses aber soll nach H. ein andres Subject nämlich Schiloh eintreten. Gut! Wie steht es nun aber mit dem folgenden Verse (Vs. 11), welcher beginnt: Er bindet an den Weinstock sein Füllen etc., er wäscht im Weine sein Kleid etc. Wer ist dieser er? Judah oder der Schiloh? H. müsste nach den Gesetzen der Exegese antworten: der Schiloh. Aber wie passt die Schildrung in Vs. 11 zum Messias? Enthält dieser Vers ja doch allzudeutlich nur eine Schildrung des wein- und milchreichen Landes, das Judah's Erbe im heiligen Lande sein wird? Darum sagt H. auch ganz unbefangen (S. 85): „Was Judah hier beigelegt wird, gehört ihm als Theil des Ganzen an, als Miterben des Landes, fliessend von Milch und Honig.“ Also doch Judah und nicht der Schiloh. Aber wie steht es denn mit dem Er in Vs. 11, das doch nur auf den Schiloh zurückgehen kann? — f) Der Fortschritt des Gedankens in dem Gesamtspruch über Judah (Vs. 8—12) fordert nothwendig die Fassung des Schiloh als Object und schliesst die Fassung desselben als Subject aus. Wie schön und ebenmässig schliesst sich bei unsrer Fassung Gedanke an Gedanke! wie natürlich und lebendig ist der Fortschritt in den Gedanken! Judah, der Gepriesene, ist der Besieger seiner Feinde, der Vorkämpfer seiner Brüder. Durch sieghafte Löwenkraft, durch unverlierbare Herrschermacht gelangt und führt Judah vom Kampf zum Siege, vom Streit zum Frieden und willig gehorchen dem Sieger die Völker. Dieser friedvolle, selige Zustand wird in Vs. 11. 12 nun weiter geschildert durch die Ausmalung der üppigen Fülle des Segens, den das Land darbietet, zu welchem Judah eingeht und einführt. Welcher Mensch, der noch einiges Gefühl für Folgerichtigkeit der Gedanken hat, wird nicht zugeben müssen, dass bei dieser Fassung der Zusammenhang und Fortschritt des Gedankens ebenso ungezwungen und natürlich, als deutlich, rein, plan und ebenmässig sich darstellt? Und was sagt Hengstenberg dazu? (S. 85:) „Wir bemerken noch, dass Vs. 11. 12, welche alte und neue Ausleger, wie Kurtz, in eine künstliche Verbindung mit Vs. 10 zu setzen gesucht haben, einfach nur das Bild des Glückes Juda's vollenden durch die Schildrung der üppigen Fülle seines reichen Gebietes.“ Sic! also die Verbindung, die ich nachgewiesen habe, ist eine künstliche, und es reicht hin, dass H. das sagt, — bewiesen zu werden braucht es nicht. Aber fragen wir, welche natürliche, einfache und ungezwungene Verbindung weist denn H. seinerseits zwischen Vs. 10 und Vs. 11 nach? Antwort: Gar keine. Nun, — allerdings, eine gar nicht existirende Verbindung kann nicht eine künstliche Verbindung genannt werden! — Liegt aber irgendwo für den Exegeten die Nothwendigkeit vor, eine Verbindung zwischen zwei aufeinanderfolgenden Sätzen nachzuweisen, so ist es hier bei Vs. 10 und Vs. 11 f. Denn da Vs. 11 f. kein Subject namhaft macht, so muss dasselbe dem unmittelbar Vorhergehenden entnommen werden; es muss also doch auch wohl eine Verbindung mit dem Vorhergehenden bestehen, die der Exeget nachzuweisen hat.

Das ist der exegetische Beweis, den ich für meine Auffassung geführt habe. Ich will

nicht behaupten, dass allen diesen Argumenten zwingende Beweiskraft innewohnt; vielmehr schreibe ich solche nur den sub litt. e. f. ausgeführten zu, ohne indess die Beweiskraft der übrigen ganz fallen zu lassen. Hengstenberg aber hat diesem ganzen mehrgliedrigen Beweise nichts anders entgegen zu stellen, als — die einfache, unerwiesene Behauptung: ich hätte Vs. 11 in künstliche Verbindung mit Vs. 10 zu setzen gesucht!

Nehmen wir nun dazu noch die Thatsache, dass שִׁלֹה Name einer Stadt ist, und die Unmöglichkeit, dass eine Stadt mit dem Namen „Mann der Ruhe“ oder mit dem persönlichen Namen des Messias habe benannt werden können, so glaube ich überzeugend den exegetischen Beweis geführt zu haben, dass H.'s alte wie neue Auffassung eine unmögliche ist.

Ein und vierzimal kommt Schiloh im A. T. als Name einer Stadt vor. Was liegt da näher als anzunehmen, dass auch an der noch übrigen 42. Stelle, d. h. an der unsrigen, entweder geradezu diese Stadt gemeint ist, oder doch eine wesentliche Beziehung zwischen jenem Städtenamen und unserm שִׁלֹה stattfindet? Es kommt hier Alles auf die Frage an, ob die Stadt schon zu Jakobs Zeiten existirte, oder vielmehr, ob sie damals schon den Namen שִׁלֹה führte. In diesem Falle steht ohne Zweifel Jakobs Weissagung zu der Stadt in Beziehung und wir haben mit Tuch, Delitzsch, Diestel u. A. zu übersetzen: Bis er nach Schiloh kommt. Im andern Falle aber steht die Benennung der Stadt zu Jakobs Weissagung in Beziehung. שִׁלֹה ist dann im Munde Jakobs ein nom. appell. = Ruhestätte, und wurde durch die Uebertragung auf die Stadt ein nom. propr. = Ruhestadt.

Auch jetzt noch gebe ich entschieden der letztern Auffassung den Vorzug. Was ich gegen die erstre Bd. I, S. 326 f. 330 gesagt habe, gilt mir auch jetzt noch als entscheidend. Dagegen glaube ich jetzt die Annahme einer Umbenennung der Stadt auf Grund von Gen. 49, 10 auch durch bestimmte biblische Data (die ich Hengstenberg S. 92 danke) stützen zu können. — In der ersten Stelle, wo überhaupt Schiloh als Name der Stadt vorkommt, in Jos. 16, 6, tritt dieselbe unter der Bezeichnung Taanat-Schiloh auf, und wird bald darauf, Jos. 18, 1 in einem Zusammenhange erwähnt, der unverkennbar auf Gen. 49, 10 hinweist. Es heisst dort nämlich: „Die ganze Gemeinde versammelte sich nach Schiloh, und richtete daselbst die Stiftshütte auf, und das Land war ihnen unterworfen.“ Damit ist noch zu vgl. Jos. 21, 44: „Und Jehovah gab ihnen Ruhe ringsum, ganz so, wie er ihren Vätern geschworen. Und keiner stand vor ihnen von allen ihren Feinden etc.“, — und Jos. 22, 4: „Und nun hat Jehovah euren Brüdern Ruhe gebracht, wie Er ihnen verheissen; und nun wendet euch und ziehet zu euren Zelten etc.“ Wir sehen aus diesen Stellen, dass Israel den Zeitpunkt, wo es zu Schiloh die Stiftshütte aufrichtete, als einen Markstein seiner Geschichte ansah, als den Schlussstein seiner bisherigen Unruhe und Heimathslosigkeit, als den Anfang des ruhigen und friedlichen Besitzes des den Vätern verheissenen Landes. Und mit Recht, denn die bleibende Aufrichtung der Stiftshütte, deren Aufrichtung und Abbruch bisher stets als Signal des Niederlassens und des Aufbruches während des Wüstenzuges gedient hatte, — musste als Zeugniß und Bürgschaft gelten, dass sie endlich zum Ziele ihrer Wandrung und zur Stätte bleibender Ruhe gelangt waren. Was Jakob in den Segenssprüchen über die Stammväter verkündet hatte, das war jetzt (vorläufig wenigstens) erfüllt. Und dass man sich dabei der Segenssprüche des Patriarchen erinnerte, war an sich ebenso natürlich, als es unverkennbar in den angeführten Stellen angedeutet ist. Als die Stiftshütte in Schiloh zur Stätte ihrer Ruhe kam, war auch ganz

Israel zu seiner Ruhestätte gekommen. Führt jene Stadt schon früher den Namen Schiloh, so wird sie erst jetzt im vollen und rechten Sinne das, was ihr Name bedeutete, eine Ruhestätte. Aber allem Anscheine nach hat sie bis dahin nicht so geheissen, ist erst jetzt so genannt worden zum Gedächtniss dieses so bedeutungsvollen Abschlusses der bisherigen Geschichte. Dass erst in Josua's Zeit die Stadt Schiloh in der Geschichte unter diesem Namen auftritt, ist zwar nicht ein Beweis dafür, dass sie früher diesen Namen nicht geführt habe, aber ein gewisser Grad von Wahrscheinlichkeit für diese Annahme möchte doch daraus abgeleitet werden dürfen. Mehr als dies scheint sich uns aber, im Verein mit den übrigen (oben erwähnten) Andeutungen, daraus zu ergeben, dass die Stadt, wo sie zuerst genannt wird, neben dem Namen Schiloh noch einen andern Namen, nämlich Taanah, führt, der seitdem gänzlich verschwunden ist. Hengstenberg gründet darauf die Vermuthung, dass die Stadt früher Taanah hiess, seit der Aufrichtung der Stiftshütte daselbst, mit Beziehung auf Jakobs Weissagung, aber den neuen Namen Schiloh d. h. Mann der Ruhe = Messias bekam. In einer Anmerkung S. 93 hält er es sich aber durch ein „vielleicht“ als eine Möglichkeit offen, dass Taanat-Schiloh in Jos. 16, 6 „nicht eine Verbindung des frühern Namens mit dem spätern, sondern die vollständige Benennung sei, aus der das spätere nackte Schiloh nur abgekürzt sei. Wir geben dieser Ansicht vor jener den Vorzug, weil die Composition beider Worte einen einheitlichen Begriff bildet. Aber H. erklärt weiter: Taanat-Schiloh könne füglich erklärt werden: die Zukunft oder die Erscheinung des Schiloh, nach der gesicherten und gewöhnlichen Bedeutung des אָנָה. Schiloh wird kommen, das sei in der damaligen Zeit die Losung gewesen. Das אָנָה entspreche dann dem אָנָה der Grundstelle.“ Unser geehrter Gegner hat ohne Zweifel vorsichtig gehandelt, sich bei der Aufstellung seiner unmöglichen Deutung noch ein Hinterpfortchen offen zu halten, nur Schade, dass auch dies in ein אָנָה hineinführt. Denn 1) Es lautet zwar sehr schön und erbaulich, wenn H. versichert: „Schiloh wird kommen! Das war die Losung jener Zeit!“ nur Schade, dass diese Behauptung ein blosses Phantasiestück ist, dass im ganzen Buche Josua auch nicht die mindeste und entfernteste Spur von einer solchen Losung aufzufinden ist. Was aber wirklich die Losung jener Zeit war, das bezeugt deutlich und unzweifelhaft Jos. 18, 1; 21, 44; 22, 4. Sie hiess „Jehovah hat Israel zur Ruhe gebracht!“ und diese Losung verkörperte sich in dem neuen Namen der Stadt. 2) Eben so fatal ist es aber, dass die „gesicherte und gewöhnliche“ Bedeutung von אָנָה keineswegs die Deutung durch: die Zukunft oder die Erscheinung des Schiloh zulässt. אָנָה heisst bekanntlich in Jer. 2, 24 die Begattung, coitus. Nehmen wir nun auch an, dass dies nur eine abgeleitete Bedeutung sei, die ursprüngliche (hier anzuwendende) Bedeutung aber ein Zusammen-treffen, Zusammenfügen sei, so will auch diese Bedeutung sich schlecht in den Begriff: Zukunft, Erscheinung des Messias umdeuten lassen. Das Verb אָנָה, das im Kal ungebräuchlich ist, hat im Piel, Pual u. Hitp. die Bedeutung des Zutreffens, des zufälligen Geschehens, wobei der Begriff des Zufälligen stets als wesentlich dem Verb innewohnend erscheint. Die Bedeutung des Kal, von dem אָנָה abzuleiten ist, geben Gesenius (p. 123) und Fürst (Handwörb. 112) einstimmig durch: Gelegene, passende, schickliche Zeit sein, sich gerade zutreffen oder fügen. Alles dies passt möglichst schlecht für die Deutung: „Zukunft des Messias“. Ist jene Deutung des Kal die richtige, so würde Taanat-Schiloh nicht heissen können: „Schiloh's Zukunft“, sondern vielmehr „Schiloh's Gegenwart“; es würde und müsste die Namengebung dann aussprechen: Das was אָנָה bedeutet, ist jetzt gerade eingetroffen. Das passt zwar vortrefflich zu meiner Auffassung,

schlechterdings aber nicht zur H.'schen. — Etwas anders deutet v. Hofmann den Namen: הַאֲזָנָה sei = בֹּרֵא , denn das הַאֲזָנָה in Jer. 2, 24 erinnere an בֹּרֵא אֱלֹהִים , und הַאֲזָנָה bedeuete soviel als „Zurruhekunft“ (Schriftbew. II, 2 S. 481).

11) „Was für sich allein schon, sagt H. S. 83, hinreicht“, nämlich zur Beseitigung der von Tuch, Delitzsch etc. vorgebrachten Auffassung, „Juda ist bis zur Ankunft in Schilo gar nicht im Besitz des Scepters und Gesetzgebers gewesen. Wir haben bereits nachgewiesen, dass dadurch königliche Gewalt und Herrschaft bezeichnet wird, dass also der Anfang der Erfüllung in keiner frühern Zeit gesucht werden darf, als in der Davids.“ Dies Argument gilt auch gegen meine Auffassung. Ich will nun mit H. hier nicht darüber rechten, dass er מִזְרָק durch Gesetzgeber übersetzt, obschon ich das für entschieden falsch halte, und mich vielmehr durch Num. 21, 18 (weil dies sich ganz in demselben Sprachgebrauch und in denselben Anschauungen wie Gen. 49, 10 bewegt) genöthigt sehe, es durch Herrscherstab zu übersetzen. Aber die Behauptung, dass Schebeth und M'chokek, beides nur von königlicher Herrschaft gedeutet werden dürften (S. 63), ist wieder eine völlig bodenlose Behauptung. Dass Beides hier von der Stammeshegemonie Judah's verstanden werden müsse, zeigt schon der Zusammenhang. Schebeth kommt auch Jud. 5, 14 als Stab der Stammfürsten Sebulons vor, ebenso M'chokek in Num. 21, 18 als Befehlshaberstab der Edlen des Volkes. An beiden Stellen kann von eigentlich königlichen Insignien nicht die Rede sein. — Hengstenberg fährt S. 83 fort: „Wollte man aber auch bei der blossen Hegemonie stehen bleiben, so würde sich auch diese nicht als Juda angehörig nachweisen lassen. Dass er an der Spitze des Zuges einherzog, kann nicht im Entferntesten als Hegemonie betrachtet werden. Zum eigentlichen Oberbefehle war der zu einem andern Stamme gehörige Moses von Gott feierlich berufen worden. Auch Josua war nicht aus dem Stamme Juda.“ Aber dass trotz alle Dem Jakob bei dem Ausspruch: das Scepter wird von Judah nicht weichen, noch der Herrscherstab von der Stätte zwischen seinen Füßen — nur an eine Hegemonie dieses Stammes gedacht haben könne, ergibt sich 1) aus der Stelle selbst, denn nicht einem einzelnen Individuum aus demselben spricht er das Scepter und den Stab zu, sondern dem Stamme im Allgemeinen, und 2) noch bestimmter aus dem Verhältnisse des Spruches über Judah zu den vorangegangenen Sprüchen über Ruben, Simeon und Levi. — Ruben, der Erstgeborne, hat den Vorzug an Macht und Würde, der ihm als Erstgeborenen zukam, durch seine Frevelthat verscherzt. Aber auch auf Simeon und Levi, die Nächstgeborenen, kann der Vorzug an Macht und Würde, der nach dem Rechte der Natur dem Erstgeborenen gehörte, aus gleichem Grunde nicht übertragen werden. Nun aber fällt sein Blick auf Judah: Du bist es, ruft er aus, vor dir beugen sich die Söhne deines Vaters. Also Judah wird der Vorzug an Macht und Würde, der Ruben genommen worden ist, zugesprochen. Und was ist dieser Vorzug an Macht und Würde, was ist das Beugen der übrigen Söhne vor diesem Einen anders, als Principat und Hegemonie? Aber, entgegnet Hengstenberg, beim Zuge durch die Wüste und bei der Erobrung des Landes hat Judah die Hegemonie nicht besessen. Dabei ist übersehen: 1) dass von der Hegemonie eines Stammes unter den Stämmen die Rede ist. Moseh und Josua sind das, was sie sind, nicht kraft ihrer Zugehörigkeit zu diesem oder jenem Stamme, sondern kraft ausserordentlichen Berufes Jehovah's. Den Principat unter den Stämmen hatte aber Judah ohne Zweifel, trotzdem, dass weder Moseh noch Josua ihm angehörte. „Judah erscheint bei beiden Volkszählungen als der bedeutendste und volkreichste der Stämme, und wenn die Stämme aufbrachen, zog Judah voran. Als das

eroberte Land vertheilt wurde, war es wiederum Judah, der schon in Gilgal zuerst vor allen andern Stämmen sein erbliches Stammgebiet erhielt.“ (Delitzsch.) Vgl. auch was Hengstenberg selbst darüber auf S. 88 sagt. Ferner auch der Segen Moseh's über Judah ruht auf der Anerkennung des Principates dieses Stammes. H. selbst sagt darüber S. 91: „Dem ganzen Ausspruche (Moseh's über Judah) liegt die auf Gen. 49 zurückweisende Voraussetzung zu Grunde, dass Juda der Vorkämpfer Israels. Besonders tritt dies in den Worten hervor: Und zu seinem Volke mögest du ihn bringen, — die nur aus Gen. 49 ihr Licht erhalten. Für sein Volk zieht Judah zu auswärtigen Kriegen aus, und der Herr bringt ihn, indem er das: Von der Beute, mein Sohn, steigst du empor, — wahr macht, wohlbehalten zu seinem Volke.“ Ist das nicht Hegemonie, nicht Principat? — 2) Haben wir zu bemerken, dass wenigstens unsre Auffassung uns nicht nöthigt, die Erfüllung der in Gen. 49, 10 enthaltenen Weissagung mit der Niederlassung der Stiftshütte zu Schiloh als vollendet, erschöpft und abgeschnitten zu denken. Mit der Erobrung des Landes unter Josua hatte die Zeit des ruhigen und friedlichen Wohnens in einem Lande des Eigenthums begonnen. Zeigte sich nun aber, dass die jetzt schon gewonnene Ruhe noch mit Unruhe versetzt und verbunden war, so zeigt sich eben damit auch, dass Jakobs Weissagung nur erst vorläufig, noch nicht absolut, erfüllt ist, dass für ihre weitere und höhere Erfüllung also wiederum ein neues Stadium beginnt; — und so sind wir berechtigt, auch die fortschreitende Entfaltung des Principates Judah's aus der spätern Geschichte herbeizuziehen, zunächst Richt. 1. 2 und 20, 18 (vgl. darüber Hengstenberg S. 93 f.), und so fort bis auf David und bis auf Christum (vgl. Bd. I, S. 318 f.).

12) Nachdem nun, wie im Vorstehenden nochmals geschehen, der exegetische Beweis geführt und gegen alle Angriffe vertheidigt ist, dass Jakob nicht einen persönlichen Ruhebringer, sondern nur eine Zeit und Stätte messianischer Ruhe verkündet hat, ist es auch vollkommen am Platze und vollkommen berechtigt, zu zeigen, wie vortrefflich dies exegetische Resultat zu den geschichtlichen Voraussetzungen jener Zeit passt, wie lebendig, harmonisch und organisch die Weissagung sich der Geschichte angepasst und eingefügt hat. Ich habe dies schon ausführlich und wie ich glaube vollkommen überzeugend gethan (Bd. I, S. 318 f.; 321 f.) und habe deshalb hier nur darauf zurückzuweisen. Dagegen haben wir hier die Argumente zu beleuchten, mit denen H., selbst auf eine Verknüpfung dieser Weissagung mit der Geschichte eingehend, seine Auffassung zu stützen, die unsrige umzustürzen wähnt. Da lesen wir S. 77: „Die Verheissungen an die Patriarchen betrafen erstens eine zahlreiche Nachkommenschaft und für sie den Besitz des Landes, und zweitens den Segen, der durch sie über alle Nationen kommen soll. Wie liesse es sich nun denken, dass Jakob bei der Uebertragung dieser Verheissungen auf seine Söhne, bloss bei dem erstern Gegenstande derselben stehen bleiben und den zweiten ungleich wichtigern, gleich oft wiederholten ganz fallen lassen sollte.“ In dieser Argumentation treten uns zwei unwahre Behauptungen entgegen: 1) Es ist nicht wahr, dass das zweite Moment der Verheissung ebenso oft wiederholt worden sei, wie das erstgenannte. Nur in den Verheissungen, wo Jehovah selbst und unmittelbar den Segen förmlich und feierlich auf die drei Patriarchen überträgt (auf Abraham: Gen. 12, 3. 18; 22, 17 f., auf Isaak: 26, 4, auf Jakob 28, 14), wird des geistlichen Segens neben dem leiblichen gedacht; — in Gen. 12, 6; 13, 16; 15, 5. 18; 17, 4—8; 17, 16 haben wir dagegen auch eine ganze Reihe von Verheissungen Gottes an die Patriarchen, wo nur des leiblichen und nicht des geistlichen Segens gedacht ist. 2) Es ist ferner

nicht wahr, dass Jakob in Gen. 49 (nach unsrer Auffassung nämlich) den Segen, der durch seine Nachkommenschaft über die Nationen kommen soll, ganz habe fallen lassen. Er ist aufgenommen und ausgesprochen in Vs. 10: „Und ihm soll zu Theil werden der willige Gehorsam, die willige Hingebung der Völker.“ Allerdings ist hier, wo Jakob den Segen auf seine Söhne überträgt, die Beziehung auf den geistlichen Segen unbestimmter gehalten, als in Gen. 12, 3; 26, 4; 28, 14, wo Jehovah selbst ihn ausspricht und überträgt; und ganz dasselbe ist auch Gen. 27, 29 der Fall, wo Isaak den Segen auf Jakob überträgt. Es ist schon längst dies auf den ersten Blick auffällige Verhältniss der verschiedenen Fassungen des patriarchalischen Segens besprochen und ins rechte Licht gestellt worden (vgl. meine Einheit der Gen. S. 94. 95 Anm.; und Geschichte des alten Bundes I, § 72, 4); es stellt sich uns nämlich hier der Unterschied der objectiven Verkündigung des Segens durch Jehovah, und der subjectiven Aneignung desselben von Seiten der Patriarchen dar, worüber ich das Gesagte hier nicht wiederholen will.

H. fährt fort (S. 74): „Man muss erwarten, dass so wie früher unter den Söhnen Abrahams und Isaaks, so auch jetzt unter den Söhnen Jakobs derjenige bezeichnet werde, welcher der Träger dieser sich immer bestimmter gestaltenden Weissagung werden sollte.“ Wir entgegnen 1): Es ist nicht wahr, dass dieser Segen von Abrahams Berufung an bis auf Jakobs Tod sich immer bestimmter gestaltet habe; vielmehr ist er durch alle oben namhaft gemachten Fassungen und Wiederholungen hindurch während des ganzen Zeitalters der Patriarchen nicht um ein Haar breit weiter entfaltet und nirgends, sage nirgends, bis auf Gen. 49 bestimmter gestaltet worden. Es ist vielmehr hoch bedeutsam, dass der Segen für die ganze Patriarchenzeit, so oft er auch wiederholt wird, nirgends weiter geführt, nirgends bestimmter gestaltet wird. Wir sind also wenigstens von vorn herein nicht berechtigt zu erwarten, dass in Jakob, der noch auf demselben Boden, unter denselben Einflüssen, in denselben Hoffnungen stand, dieser Segen einen so enormen Fortschritt bestimmterer Gestaltung gewonnen haben sollte. — 2) Es entbehrt aller Einsicht in das Wesen des Fortschrittes der patriarchalischen Zeit, wenn H. so nude crude verlangt und erwartet, dass, weil zwischen Isaak und Ismael, und zwischen Jakob und Esau durch die Uebertragung der Verheissung eine Ausscheidung und Auswahl geschehen ist, eine solche auch durch Jakobs Weissagung zwischen den 12 Söhnen Jakobs habe vorgenommen werden müssen. Steht denn Judah zu seinen 11 Brüdern ganz in demselben heilsgeschichtlichen Verhältniss wie Isaak zu Ismael und wie Jakob zu Esau? Ist denn die Auswahl Judah's aus den Zwölfen ebenso wie dort eine Verwerfung der Uebrigen, ein Abschneiden vom Baume der Heilsgeschichte? 3) Dass aber dennoch ein Fortschritt im Segen Jakobs liege, nämlich in der Auszeichnung Judah's vor seinen Brüdern, habe ich selbst behauptet (Bd. I, 329 f.), nur kann ich diese Auszeichnung unmöglich der Auszeichnung Isaaks vor Ismael und Jakobs vor Esau gleichstellen.

Weiter heisst es S. 78: „Wird aber hier (Gen. 49, 10) der Messias beseitigt, so bleibt ein ganzes dem Jakob notorisch zugängliches Zukunftsgebiet übrig, auf das sich seine Verkündigung nicht einlässt.“ — Dieser Satz ist ohne allen Beweis hingestellt. Im Gebiete der Wissenschaft gilt aber kein Octroyiren. H. weise uns nach, dass die Erwartung eines persönlichen Messias ein dem Jakob notorisch zugängliches Zukunftsgebiet gewesen sei! — Bis dahin bezweifle ich es billig. Aber der Geist Gottes, aus dessen

Erleuchtung Jakob weissagte, ist ja nicht auf das Zukunftsgebiet nothwendig beschränkt, das dem Jakob schon notorisch zugänglich war; der Geist Gottes kann ihm also auch jetzt erst ein Zukunftsgebiet geöffnet haben, das ihm bis dahin nicht zugänglich gewesen ist. Wir wollen also vorläufig annehmen, H. habe Gen. 49, 10 recht gedeutet. Dann liegt wenigstens hier die Erwartung eines persönlichen Messias so klar und deutlich, so bestimmt und unzweideutig vor, dass die Aussicht auf den persönlichen Messias fortan für alle Israeliten, und doch auch wohl für Moseh, ein notorisch zugängliches Zukunftsgebiet war. Nun ist es aber einfache Thatsache, dass Moseh in seinem Segen über die 12 Stämme, der dem Segen Jakobs über seine 12 Söhne ganz parallel und analog ist, nicht das mindeste von einem persönlichen Messias aussagt. So bleibt also, wenn H.'s Exegese von Gen. 49, 10 richtig ist, im Segen Moseh's ein ganzes dem Moseh zugängliches Zukunftsgebiet übrig, auf das sich seine Verkündigung nicht einlässt, somit muss also entweder H.'s Argumentationsweise eine unzulässige, oder seine Behauptung, dass seit Jakobs Weissagung die Erwartung des persönlichen Messias für alle Israeliten ein notorisch zugängliches Zukunftsgebiet gewesen sei, eine irrige sein.

„Beseitigt man, fährt H. fort (S. 78), aus unsrer Stelle den Messias, so weiss man gar nicht, wo man die Grundweissagung eines solchen suchen soll. Man ist dann zunächst auf die davidischen messianischen Psalmen gewiesen, Ps. 2. 110. Es heisst aber das ganze Verhältniss der Psalmenpoesie zur Prophetie verrücken, welcher letztern es allein angehört, absolut neue Wahrheiten in das Bewusstsein der Gemeinde einzuführen, wenn man in diesen Psalmen den Ursprung der persönlich-messianischen Erwartung suchen will. Diese Psalmen werden nur begreiflich, wenn wir in Schilo den ersten Namen des Erlösers erkennen.“ — Heisst das beweisen? Wem auf unsrer Seite wird es denn einfallen, Ps. 2 und 110 zur Grundweissagung, zum Quell- oder Ausgangspuncte für die persönlich-messianische Erwartung machen zu wollen? Existirt denn nicht 2 Sam. 7? Und warum sollte 2 Sam. 7 nicht als Grundweissagung für Ps. 2 und 110 angesehen werden können?

Endlich S. 80 f. heisst es: „Es fehlt aber für die Verkündigung des persönlichen Messias, der hier auf einmal wie ein Blitz das Dunkel erleuchtet, gar nicht einmal in dem Grade, wie man behauptet, der geschichtliche Anknüpfungspunct . . . Alle Heilsgüter, welche die Gemeinde zu der Zeit besass, waren ihr durch einzelne Individuen zu Theil geworden . . . Warum sollte nicht Abraham ebenso gut Substrat für die messianische Idee sein können, als Mose, Josua und David? . . . Oder warum nicht Joseph, der nach Gen. 47, 2 seinen Vater und seine Brüder und das ganze Haus seines Vaters ernährte, und den die dankbaren Aegyptier den Erretter der Welt nannten?“ — Es ist offenbar das scheinbarste, oder vielmehr das einzig scheinbare Argument gegen meine Auffassung in der ganzen H.'schen Abhandlung. Und doch ist es nur Schein, der schwindet, sobald man sich die Mühe nimmt, auf meine Argumentation näher einzugehen. Ich habe nämlich gesagt, zu Jakobs Zeit sei die messianische Erwartung noch gebunden gewesen in der Verheissung und Erwartung, dass die Einheit der Familie sich zur Vielheit des Volkes entfalten werde. Nicht von einer Aussonderung und Vereinzelung habe man das Eintreten des Heils sich zunächst abhängig denken können, vielmehr habe auf dem Boden der bisherigen historischen Erlebnisse eine Vereinzelung nur als etwas das ersehnte Ziel noch weiter Hinausschiebendes angesehen werden können, weil einerseits alle Ver-

heissungen bisher die Vervielfältigung zum grossen Volke und den Besitz eines eigenen Landes als die nächsten und vorläufig noch einzigen Bedingungen der Heilsentfaltung hingestellt hätten, und weil andererseits bisher noch jede Vereinzelung einen Ausschluss aus der Heilsgemeinschaft und die Nothwendigkeit eines neuen Anfangs involvirt habe. Erst nachdem die Einheit der Familie zur Vielheit des Volkes entfaltet worden sei, und sich dann geschichtlich die Heilsamkeit und Nothwendigkeit einer Wiederezusammenfassung der Vielheit unter die Einheit eines helfenden, rettenden und regierenden Individuums herausgestellt habe, erst dann sei der rechte Boden für die Aufnahme einer Weissagung des persönlichen Messias dagewesen. Dass weder Abrahams, noch Josefs, sondern erst Moseh's, Josua's und David's Zeit dieser Forderung entspräche, hielt ich für so einleuchtend, dass es mir nicht nöthig schien, besonders darauf aufmerksam zu machen.

13) Schliesslich verfolgt H. (S. 87 ff.) den Segen Jakobs über Judah durch die ganze Geschichte Israels, um zu zeigen, dass durch alle Zeiten des alten Testaments hindurch diese Weissagung vorhanden gewesen und namentlich auch die Schilohstelle von den h. Schriftstellern und Propheten gerade so verstanden worden sei, wie H. sie gedeutet hat. Das sind nun eben Beweise, bei welchen oft die Zuversichtlichkeit der Sprache den Mangel der Beweiskraft ersetzt. So heisst es z. B. S. 95: „Es könne keinem Zweifel unterworfen sein“, dass David seinem Sohne Salomo diesen Namen beilegte, weil er gehofft habe, dass derselbe ein Vorbild des von Jakob geweissagten Schiloh sein werde. Es kann nicht unsre Aufgabe sein, alle diese Argumentationen einzeln zu beleuchten und auf ihr rechtes Maass zurückzuführen. Nur zwei Punkte will ich noch besonders hervorheben. H. erwähnt S. 91 des Segens Moseh's. Mit Recht behauptet er, dass dieser auf dem Segen Jakobs ruhe, an ihn sich anschliesse und ihn weiter führe. Wie erklärt es sich nun, fragen wir, dass der Segensspruch Moseh's über Judah keine Spur von der Erwartung eines persönlichen Messias darbietet, wenn Jakobs Segen über Judah diese Erwartung so klar und deutlich ausgesprochen, so fest und unverilgbar schon begründet hatte. Wie ich diese Frage beantworte, ist in § 98, 2 zu lesen. Aber wie beantwortet H. sie von seinem Standpunkte? Nun, im besten Falle, den ich gerne annehme, beantwortet er sie gar nicht. Denn sollte die Antwort etwa in den Worten S. 91 liegen: „Auf den Segen Jakobs weist hier schon die auffallende Kürze (des Segens Moseh's über Judah) hin. Ihr correspondirt die Länge bei Levi, der dort zu kurz gekommen“, — so müsste ich sagen, dass mir kaum je ein futileres Argument vorgekommen ist. Warum ist denn der Segen über Josef hier und dort so lang, wenn Kürze und Länge in beiden Segen zu einander in Beziehung stehen sollen? — Schliesslich will ich noch der Stelle Ezech. 21, 32 erwähnen (vgl. Bd. I, S. 325). Man sollte es doch endlich aufgeben, das עֲרֵבָא אִשְׁרֵי לֵי הַפְּשָׁפֶט in dieser Stelle als normativ für die Uebersetzung und Deutung des שִׁלֹה in Gen. 49, 10 geltend zu machen, wenn man, wie mit Recht geschieht, eine Umsetzung des שִׁלֹה in שָׁלוֹ = שָׁלוֹ = אִשְׁרֵי לֵי für grundfalsch erklärt. Vollends aber sollte man sich dessen enthalten, dem Propheten Ezechiël eine solche Spielerei aufzubürden, wie H. (S. 99) thut, wenn er sagt: „Das אִשְׁרֵי לֵי הַמְּשַׁפֵּט, welches Ezechiël auf Grund von Ps. 72 an die Stelle des שִׁלֹה setzt, spielt auf die Buchstaben des Letztern an, welche bei ihm die Wortanfänge (?) bilden. Dass das ש in dem אִשְׁרֵי der Hauptbuchstabe ist, zeigt die gangbare Abkürzung ש, und dass das י in שִׁלֹה ausserwesentlich ist, zeigt die daneben vorkommende Schreibung שִׁלֹה bei dem Namen der Stadt.“ Steht die ezechiëlische Stelle überhaupt in bewusster Beziehung zu

Gen. 49, 10, was ich nicht mehr bestreiten mag, so ist sie jedenfalls nicht als eine Deutung oder Allegation derselben anzusehen, sondern nur als eine freie Anspielung auf dieselbe, in welche der Prophet die Fülle seiner entwickeltern messianischen Anschauung hineingelegt hat.

Seitdem Voranstehendes zuerst veröffentlicht wurde, hat auch v. Hofmann (Schriftbeweis II, 2. S. 480 f.) sich in allem Wesentlichen mit meiner Argumentation einverstanden erklärt.



Berichtigungen.

- S. 5, Z. 8 v. u. l. lagen statt agen
„ 24, Z. 23 v. u. l. יָרַע statt יָרַע
„ 26, Z. 4 v. u. l. Josephus statt Jeseplus
„ 46, Z. 17 v. o. l. er statt es
„ 52, Z. 21 v. u. l. אַחֲרֵי הַמִּדְבָּר statt אַחֲרֵי הַיַּדְבָּר
„ 87, Z. 17 v. u. l. Nichts; statt Nichts
„ 88, Z. 18 v. u. fehlt er
„ 96, Z. 3 v. u. l. an der statt an die
„ 136, Z. 22 v. u. l. 2 Kön. statt 1 Kön.
„ 155, Z. 17 v. u. l. ῥαγαθία statt ῥαγαθία
„ 169, Z. 17 v. u. l. Migdol statt Migdo
„ 237, Z. 11 v. o. l. aber statt als
„ 275, Z. 26 v. u. l. nach statt ach
„ 276, Z. 11 v. o. l. 600,000 statt 760,000
„ 308, Z. 6 v. o. l. die Gesetzestafeln sollen statt die Gesetzeslade soll
„ 326, Z. 13 v. o. l. מִלֵּאכִי statt מִלֵּאכֵר
„ 355, Z. 11 v. u. l. Hayeh statt Hayel
„ 364, Z. 22 v. u. l. „א“ statt אִי (zweimal)
„ 420, Z. 8 v. u. l. Cultuszeiten statt Cultuszeichen
„ 424, Z. 14 v. o. l. Baur statt Bauer
„ 438, Z. 3 v. u. l. sie statt die
„ 451, Z. 13 v. u. l. כָּבִי statt כָּבִי
„ 541, Z. 18 v. o. l. לְדֹרֶה statt לְדֹרֶה
„ 544, Z. 3 v. o. l. Abfassung statt Auffassung
„ 547, Z. 21 v. u. l. als statt das
„ 555, Z. 4 v. u. l. der dem statt dem der
-

DIE
HEHEN DER SÖHNE GOTTES
MIT DEN
TÖCHTERN DER MENSCHEN.

EINE THEOLOGISCHE UNTERSUCHUNG

ZUR EXEGETISCHEN HISTORISCHEN, DOGMATISCHEN UND PRAKTISCHEN WÜRDIGUNG
DES BIBLISCHEN BERICHTE GEN. 6, 1—4.

(ZUGLEICH EIN NACHTRAG ZU DES VERF. GESCHICHTE DES ALTEN BUNDES BAND I.)

VON

JOH. HEINR. KURTZ,

DER THEOL. DOCTOR UND ORDENTL. PROFESSOR ZU DORPAT.



BERLIN, NEW-YORK UND ADELAIDE.
VERLAG VON JUSTUS ALBERT WOHLGEMUTH.
1857.

Vorwort.

Dass die vorliegende Abhandlung, nächst der positiven exegetischen Begründung und dogmatischen Ausführung aus und nach der heiligen Schrift, in der Bekämpfung der gegnerischen, wie in der Rechtfertigung der eigenen Ansicht sich fast ausschliesslich an die gleichnamige Abhandlung des Herrn Prof. Dr. Keil hält, war durch ein Gebot wissenschaftlicher Nothwendigkeit, die auch durch meine persönliche Stellung zu dem Herrn Verfasser nicht aufgehoben werden konnte, bedingt. Denn unter allen Vertheidigern seiner Ansicht hat keiner so viel Fleiss, Scharfsinn und Gelehrsamkeit daran gewandt, keiner, was zu ihren Gunsten und zu Ungunsten der entgegenstehenden gesagt worden ist, so sorgsam zusammengestellt und so energisch geltend gemacht, wie Dr. Keil.

Dass es andererseits aber grade mir nahe liegen musste, eine neue Ehrenrettung der von dem Herrn Verf. als heidnisch, gnostisch und kabbalistisch, als absurd und abentheuerlich geschmähten, und alles Anspruchs auf Christlichkeit und Kirchlichkeit beraubten Auffassung zu versuchen, bedarf ebenfalls kaum einer besondern Erläuterung, da die Sache für sich selbst spricht. Die von ihm als heidnischen Ursprungs gebrandmarkte Deutung ist ja auch die meinige und seine Polemik richtet sich ausdrücklich und namentlich auch gegen mich. Die Ehrenrettung jener Auffassung ist also Nothwehr, ist Ehrenrettung meiner theologischen, christlichen, kirchlichen Stellung, — und was unendlich mehr als das wiegt, sie ist zugleich Ehrenrettung der heiligen

Schrift alten und neuen Testamentes, die auf das Klarste und Unzweideutigste grade das lehrt, was mein geehrter Gegner als ein heidnisch-kabbalistisches Fündlein, als eine abentheuerliche Vorstellung dem Abscheu seiner Leser aussetzt; — sie ist endlich eine Ehrenrettung sämmtlicher Kirchenväter bis gegen das Ende des 4. Jahrh., welche mit mir von ihm in die gleiche Verdammniß des Ethnisirens und Kabbalisirens gestellt sind.

Eine nochmalige Behandlung des Gegenstandes war mir dadurch zum Bedürfniss und zur Pflicht geworden. Aber ich habe mich damit nicht übereilt. Mehr als zwei Jahre sind seitdem vergangen, in welcher Zeit ich wiederholt meine Ansicht an der heiligen Schrift wie an der Keil'schen Entgegnung geprüft, sie aber jedesmal von Neuem bestätigt und bewährt gefunden habe. Was sich mir dabei ergeben hat, lege ich in dieser Abhandlung nieder. Sie möge nun ausgehen, um auch an ihrem geringen Theile mitzuwirken für die Geltendmachung einer Exegese, die unbeirrt durch dogmatische Vorurtheile, traditionelle Satzungen und vorgefasste subjective Meinungen das Wort Gottes sagen lässt, was es wirklich sagt.

Den 1. Mai 1857.

Der Verfasser.

Inhalt.

	Seite
I. Zur Geschichte der Auslegung von Gen. 6, 1—4	8
II. Zur Auslegung von Gen. 6, 1—4.	48
III. Zur dogmatischen und praktischen Würdigung von Gen. 6, 1—4.	84

Dass unter den Söhnen Gottes in Gen. 4, 2. 4 nicht fromme Sethiten, sondern überirdische Wesen, resp. Engel zu verstehen sind, ist eine Thatsache, die aus dem Contexte so klar und unabweisbar hervortritt, und die durch den feststehenden, in den verschiedensten Zeiten unzweifelhaft nachweisbaren Sprachgebrauch des alten Testaments so fest begründet ist, dass die Hartnäckigkeit, mit welcher dennoch von mehreren Seiten die entgegenstehende Auffassung festgehalten wird, nur durch die Macht unüberwindlicher Vorurtheile, mit welchen solche Ausleger zur Urkunde herantreten, erklärlich ist. Und in der That, es kommt dem offenbarungsgläubigen Bibelforscher, der das unzweifelhaft klare Resultat seiner Exegese als göttlich beglaubigte Thatsache anerkennen muss, schwer an, — ich bezeuge das aus eigener Erfahrung, — sich in diese Stelle zu finden und den einfachen, aus dem Zusammenhange und dem constatirten Sprachgebrauche sich darbietenden Sinn ihrer Worte als den ursprünglichen, wahren und geschichtsgemässen anzunehmen. Einerseits der Widerspruch der hier berichteten Thatsache mit den aus der traditionellen Dogmatik überkommenen und vermeintlich der heiligen Schrift abstrahirten Vorstellungen über Natur und Wesen der Engel, so wie andererseits die Befürchtung, dass durch die Anerkennung dieser Deutung ein Stück heiliger Geschichte dem Gespötte des Unglaubens ausgesetzt oder dem Gebiete der Mythe rettungslos preisgegeben werde, — das sind allerdings Motive, die einen aufrichtigen Freund der heiligen Schrift, welcher überzeugt ist, in ihr nur Geschichte und keine Mythe, nur göttliche Lehre und nicht menschliche Fabeln und Phantastereien vor sich zu haben, wohl bedenklich zu machen geeignet sind, ob er auch recht gelesen und recht verstanden habe, was er gelesen. Aber weder der Widerspruch mit seinen dogmatischen Anschauungen, noch die Furcht, der rationalistischen Mythenjagd Aufwasser zu geben, noch endlich der Wunsch, dem Unglauben jeden Anlass zum Spotte zu entziehen, kann ihn berechtigen, den vermeintlich anstössigen aber genuinen Sinn hinaus-, und einen s. g. unschuldigen aber fremden Sinn hineinzudeuten. Denn die Exegese muss die Dogmatik und nicht die Dogmatik die Exegese beherrschen, und erkennt man einmal

die Bibel in Geschichte und Lehre als Gottes Wort, als göttlich beglaubte Wahrheit an, so mache man auch Ernst damit, auch da, wo das, was sie lehrt und erzählt, sich mit unsern vorgefassten Meinungen nicht reimt, selbst da, wo es unserm Verstande ungereimt erscheint. Und wahrlich, der schadet dem Unglauben gegenüber dem Ansehen der heiligen Schrift unendlich mehr, wer alle möglichen und unmöglichen Advokatenkünste aufbietet, um das Anstössige und vermeintlich Absurde, das doch bei jedem unbefangenen Blick in die Schrift sich von Neuem darbietet, aus ihr herauszuschaffen, — als derjenige, der offen und ehrlich die Schrift das sagen lässt, was sie nach Grammatik, Lexicon und Zusammenhang sagen will, auch wenn es dem hochweisen Verstande als thöricht und abgeschmackt erscheinen sollte. Das Evangelium hat trotz aller Thorheit und Absurdität, die der Grieche darin fand, und trotz alles Aergernisses, das der Jude daran nahm, die Welt überwunden. Beweise hundertmal dem Ungläubigen unter Aufbietung aller möglichen exegetischen Künste, dass die Gottessöhne, welche sich mit den Menschentöchtern vermischten, ja bei Leibe nicht Gottessöhne im eigentlichen Sinne, d. h. eben das, was sonst allenthalben im A. T. derselbe Ausdruck bezeichnet, sondern nur fromme Sethiten gewesen seien, die, wie es heut zu Tage auch noch manchem Kinde Gottes zu geschehen pflegt, sich in das hübsche Gesicht eines Weltkindes vergafften, und lieber eine schöne Frau als eine fromme Frau wollten; — beweise ihm, dass Jakobs Ringen mit Gott, trotz der verrenkten Hüfte, die er davon trug, nicht als ein leibliches Ringen verstanden werden dürfe, was allerdings absurd sei, sondern nur als ein innerer Seelenkampf; — oder dass das Reden der Eselin Bileams nur als ein innerer Vorgang in der Seele Bileam's berichtet werde; — oder dass Josua's kühnes Glaubenswort: Sonne stehe still zu Gibeon! auch im Sinne des heiligen Geschichtschreibers nur eine poetische Metapher sei etc; beweise ihm dies und vieles Andere, was von der gläubigen Exegese unserer Tage dem deutlichen und klaren Wortlaut entgegen, vermeintlich in majorem s. scripturae gloriam, bewiesen worden ist, er wird dir ins Gesicht lachen, und dich ganz einfach darauf verweisen, dass es ganz anders in deinem „Gottes-Worte“ geschrieben steht, — und was noch schlimmer ist, er wird in seiner Meinung, dass die Bibel Absurditäten enthalte, durch dich selbst bestärkt werden, indem du selbst ja jene Auffassung, die er und jeder Unbefangene als den einfachen und klaren Wortsinn erkennt, wenn nicht explicite doch implicite als absurd verwirfst, — und endlich, was das Allerschlimmste ist, wie kann er Vertrauen zu einem Glauben an die h. Schrift fassen, der solcher Advokatenkünste bedarf,

um sich zu halten? wie kann er darin die Gotteskraft erkennen, die auch das, was der Welt in der Schrift als Thorheit und Absurdität erscheint, oder was ihr zum Aergerniss und Anstoss gereicht, zu bewältigen, sich anzueignen und als göttlich beglaubigte Wahrheit zu erfassen, festzuhalten und gegen Jedermann, trotz Spott und Hohn gelächter der Welt zu behaupten stark genug ist? Du meinst durch solche eiteln exegetischen Beschwörungskünste einen Teufel des Unglaubens ausgetrieben zu haben, aber du hast in Wahrheit nur sieben andern, die ärger sind, denn er, Thür und Thor geöffnet.

Dass die Exegese, die zur Königin und Herrscherin im Gebiete der Theologie berufen ist, nicht länger im Frohndienste sei es althergebrachter Dogmatik, sei es vorgefasster subjectiver Meinungen stehen dürfe, sondern frei, wie es einer Königin gebührt, im Reiche der Theologie walten, nur nach ihren eigenen Gesetzen gehandhabt werden, und aus ihrem unerschöpflichen Lebensquell immer wieder von Neuem die grauen, dürren Felder der Theorie bewässern und beleben müsse, das wird heute fast bis zum Ueberdruß in allen Schulen, von allen Richtungen gepriesen und gepredigt. Aber machen auch Alle, die sie also preisen, Ernst damit? Exemplum illustrant rem. Ich frage einen Jeden, der die Sethitenhypothese noch festhält, auf sein Gewissen, ob nicht die dogmatischen Bedenken, die sich ihm gegen die Deutung der Söhne Gottes in Gen. 4 von den Engeln erheben, es sind, die ihn zu allermeist und vor allem Andern, ja die im tiefsten Grunde allein ihn bestimmen, an der Sethitenhypothese $\pi\upsilon\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ und $\lambda\acute{\alpha}\varsigma$ festzuhalten, — und ob er nicht, wenn diese dogmatischen Bedenken gar nicht vorhanden wären, sich ohne Weiteres unserer Deutung, als der durch den Context und durch den Sprachgebrauch indicirten hingeben würde? Ich verlange nicht, dass er diese Frage mir, denn das wäre in jeder Beziehung zu viel verlangt, aber ich verlange, dass er nach aufrichtiger Prüfung sie sich selbst beantworte. Ich schmeichle mir auch dann noch nicht, dass Alle, an die sie gestellt ist, sie in meinem Sinne sich beantworten werden, denn ich kenne die Macht vorgefasster Meinungen und die Hartnäckigkeit der Selbsttäuschung, in die man sich einmal eingelebt hat. Aber ich bin überzeugt, Viele werden sie im Herzen bejahen müssen. Und in der That, entschiedene Vertheidiger der Sethitenhypothese haben es nicht nur sich, sondern auch mir gestanden, dass wenn die Stelle allein aus sich heraus, nach ausschliesslich exegetischen und sprachlichen Gesetzen gedeutet werden sollte, ohne alle Berücksichtigung des dogmatischen Interesses und der dogmatischen Folgerungen, das entschiedene Uebergewicht der Gründe für die entgegenstehende Auffassung sprechen würde. Aber dann

komme eben eine Absurdität, eine Phantasterei, eine biblische Mythologie, eine dogmatische Unmöglichkeit, ein offener Widerspruch mit allem, was sonst die Schrift über Natur und Wesen der Engel lehre oder voraussetze, heraus; — und die Schrift könne sich nicht widersprechen, könne nicht Absurdes, nicht Abgeschmacktes lehren, könne sich nicht mit der heidnischen Mythologie auf gleichen Boden gestellt haben; — darum müsse jenes scheinbare Ueberwiegen der exegetischen Gründe nur ein scheinbares, eine Täuschung sein; darum müsse man der andern Auffassung, auch wenn sie die exegetisch schwächere sei, den Vorzug geben.

Unter denjenigen Auslegern, welche noch immer in den Söhnen Gottes (Gen. 6, 2. 4) eine Bezeichnung frommer Sethiten sehen, nimmt zur Zeit unstreitig Herr Prof. Dr. Keil mit seiner gelehrten Abhandlung „Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen“ in der Zeitschrift für die lutherische Theologie und Kirche, 1855 S. 220 bis 256 und seiner theilweisen Retractation „Der Fall der Engel“ ebendasselbst 1856 S. 21 — 37 (vgl. auch dess. Auseinandersetzung in Hävernick's Einl. ins A. T. 2. Aufl. I, 2. S. 216 ff.) eine hervorragende Stelle ein. Denn keiner unter ihnen hat so gründlich und eingehend die Frage behandelt, keiner so viel Fleiss, Scharfsinn und Gelehrsamkeit zu ihrer Beantwortung im hergebrachten Sinne aufgeboten, keiner mit so viel Anstrengung und mit so viel Schein des Erfolges die gegnerischen Argumente hinwegzuschaffen sich bemüht. Aber es war doch nur eine undankbare Sisyphus-Arbeit: der mit so viel Mühe, Kunst und Anstrengung auf den Berg gehobene Stein ist doch sofort wieder herabgerollt. Als Zeugniß dess dient die Abhandlung des Herrn Subrektor Engelhardt, die bald darauf in derselben Zeitschrift (1856 S. 401—412) unter demselben Titel erschien.

Ich kann fast Alles, was Herr Engelhardt hier gegen Prof. Keil geltend macht, mir aneignen, und bin überzeugt, dass schon dies hinreicht, um jeden unbefangenen Leser, der sich vielleicht durch die von Letzterem aufgebotene Gelehrsamkeit und Kunst hatte blenden lassen, zu überzeugen, dass mit allem dem doch nichts als Selbsttäuschung und falsche Beschwichtigung des exegetischen Gewissens erzielt worden ist. Da aber Engelhardt auf denjenigen Abschnitt der Keil'schen Abhandlung, auf welchen dieser selbst (vgl. Hävernick's Einl. ins A. T. 2. A. I, 2 p. 218. Anm.) am meisten Gewicht legt, nämlich auf die von ihm vermeintlich ermittelte Entstehungsgeschichte der Engeldeutung gar nicht eingeht, und auch in der Widerlegung der Keil'schen Exegese von Gen. 6, 1—4 noch gar manches nachzutragen oder zu verstärken sein möchte,

so mag auch mir noch gestattet sein, mein Votum abzugeben. Es ist mir dies ja auch dadurch nahe genug gelegt, dass Herr Prof. Dr. Keil in seiner Abhandlung auch mich namentlich und insonderheit bekämpft.

Nicht ohne Verdienst, wie sogar, wenn ich nicht irre, Herr Dr. Ewald in s. Jahrb. der bibl. Wissensch. anerkannt hat, ist der erste Theil der Keil'schen Abhandlung, der eine Geschichte der Auslegung von Gen. 6, 1—4 geben will. Selbstständige Forschung und dadurch neu gewonnenes Material finde ich zwar auch hier nicht. Das Material des alten Heidegger (Hist. Patriarch. Amst. 1647. 2 Voll. 4) und des alten Jakob Ode (Commentarius de angelis Traj. ad Rh. 1755. 4) ist nur vermehrt durch die Hinzunahme des auf unsere Stelle bezüglichen Materials aus den neuern Forschungen von Zunz, Jellinek, Frankel und besonders Dillmann. Aber eben die darauf verwendete Mühe und Sorgfalt ist mit um so grösserem Danke anzuerkennen, als die neuern Gelehrten, welche der Auslegung von Gen. 6, 1—4 eine besondere Aufmerksamkeit zugewandt haben, auf die sehr interessante und lehrreiche Geschichte der Auslegung dieses Abschnittes entweder gar nicht, oder nur in sehr flüchtiger Weise (ich muss Letzteres auch von mir selbst bekennen) eingegangen sind. Obwohl ich daher diesem Abschnitte mehrfache Belehrung zu verdanken, gerne bekenne, so muss ich doch auch bekennen, dass, wie das Gute in ihm nicht neu, so auch das Neue in ihm nicht gut ist. Es wird Letzteres vielmehr dem allerdings harten, aber gerechten Tadel einer wirklich masslosen Befangenheit, Willkühr und Partheilichkeit, namentlich in der Aufstellung, Begründung und Vertheidigung der allgemeinen Gesichtspuncte und Kategorien, die aus dem fleissig und sorgfältig gesammelten Materiale abstrahirt werden, nicht entgehen können. Ich muss es insonderheit ganz einfach für arge Selbsttäuschung erklären, wenn der Verfasser in seiner Bearbeitung der Hävernickschen Einleitung sich rühmt, dort „nachgewiesen zu haben, wie die Engeldeutung aus den im Buche Henoch nachweisbaren ethnischen Einflüssen her stammt, und wenn auch als Sage von den Kirchenvätern der ersten Jahrhunderte, aus dieser Quelle geschöpft, zu paränetischen und polemischen Zwecken verwendet wurde, doch zu keiner Zeit eine von der Kirche recipirte exegetische Auffassung unserer Stelle war.“ Schon die geschraubte Verclausulirung dieser Behauptung ist nicht geeignet, Vertrauen zu ihr zu erwecken; eine nähere Prüfung ihrer Begründung wird zeigen, wie völlig bodenlos sie ist.

Doch mag es nicht ungeeignet sein, vorher noch einen Blick auf die Ueberschrift der Keil'schen Abhandlung zu werfen, weil sich daran eine Betrachtung knüpft, die auch, abgesehen von ihrer nächsten Veran-

lassung, nicht ohne allgemeine Bedeutung für die Geschichte unserer Stelle ist. Diese Ueberschrift lautet: „Die Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen.“ Ich will und kann es nicht tadeln, dass der Verf. hier schon von Ehen der Kinder Gottes spricht, denn er glaubt, es in seiner Abhandlung erwiesen zu haben, dass in Gen. 6, 2. 4 nicht bloss von momentaner Vermischung, sondern von der Anknüpfung eines bleibenden ehelichen Verhältnisses die Rede ist. Aber das muss ich missbilligen, dass der Verf. von Ehen der Kinder Gottes spricht, während er von Söhnen Gottes hätte reden sollen. Dass בנים auch öfter Kinder im Allgemeinen bezeichnet, ist bekannt, aber dass es hier nur Söhne bezeichnet, dass hier nur Söhne Gottes mit Ausschluss etwaiger Töchter Gottes gemeint sein können, bedarf bei dem expressen Gegensatze zu den Töchtern der Menschen keines Beweises. Dass aber dies Quid pro quo, welches in allen andern Fällen als eine blosser Ungenauigkeit des Ausdrucks nicht der Erwähnung werth wäre, an diesem Orte nicht ganz so irrelevant ist, wie es auf den ersten Blick scheint, lässt sich bald darthun. Denn erstens wird dadurch der merkwürdige und für die Sethitenhypothese nicht grade günstige Umstand verdeckt, dass die angeblichen Mischehen der frommen Sethiten mit den gottentfremdeten Weltkindern nur durch fromme Sethiten, nicht aber auch durch fromme Sethitinnen, nur durch Söhne Gottes, nicht aber auch durch Töchter Gottes sich vollzogen; und zweitens ist der Ausdruck „Kinder Gottes“ in unserer Sprache ein ebenso feststehender terminus technicus für die Bezeichnung frommer Menschen (resp. wiedergeborener Christen), wie der Ausdruck בני אלהים oder „Söhne Gottes“ sonst allenthalben im ganzen alten Testamente feststehender terminus technicus für die Engel ist. So wird denn unmerklich, vielleicht auch unbewusst, der neutestamentliche Begriff der Gotteskindschaft auf das alte Testament und insonderheit auf unsere Stelle übertragen, während er, wenn überhaupt, im A. T. nur unter der Bezeichnung בני יהוה „Kinder Jehovah's“ berechtigt wäre. Aber noch mehr, - - der deutsche Ausdruck „Kinder Gottes“ hat durch den pietistischen Sprachgebrauch, der sich desselben als seiner Domäne bemächtigte, einen auch dem neuen Testamente fremden Sinn gewonnen, der auch heute noch den theologischen und christlichen Sprachgebrauch unter uns mehr als billig beherrscht, der aber ganz besonders geeignet ist, der falschen Auffassung von Gen. 6, 2. 4 Vorschub zu leisten und ihre durch den hebräischen Sprachgebrauch unzweifelhaft documentirte Unmöglichkeit zu verdecken. Denn diese Fassung des Ausdrucks „Kinder Gottes“ hat zu ihrem ergänzenden Gegensatze den Begriff und Ausdruck „Weltkinder“,

der ebenfalls in specifisch-pietistischer Fassung sich unter uns eingebürgert hat. Und so denkt man sich denn, wenn von Ehen der Kinder Gottes mit den Töchtern der Menschen die Rede ist, unwillkürlich die Sache so, wie wenn heute der Sohn eines frommen, christlich gesinnten Hauses sich aus einem völlig weltlich gesinnten Hause eine Frau holt, und man schiebt unwillkürlich dem Ausdruck „Töchter der Menschen“ den Begriff „Töchter der Weltkinder“ unter, wodurch aber das ganze Sachverhältniss völlig verschoben wird. Alle diese Täuschung, Verdeckung und Irreleitung fällt aber weg, wenn man den bestimmten, klaren, unzweideutigen und durch den Gegensatz zu den Töchtern der Menschen scharf prägnirten Ausdruck „Söhne Gottes“ wählt. Ich bin ferne davon, Herrn Prof. Keil beschuldigen zu wollen, dass er dies Quid pro quo beabsichtigt habe, dass er, im klaren Bewusstsein, wie dadurch unvermerkt die ganze Sachlage zu Gunsten seiner Auffassung mittelst der Macht unbewussten Sprachgebrauchs verschoben wird, grade diesen minder bestimmten Ausdruck dem andern bestimmtern Ausdrucke, weil derselbe für das Sprachgefühl der Gegenwart seiner Auffassung ebenso ungünstig wie jener ihr günstig ist, vorgezogen habe. Aber darin glaube ich denn doch nicht zu irren, dass auch bei ihm wie bei hundert andern, die ihn bevorzugen, unbewusst ein Interesse dieser Art mit im Spiele ist.

I. Zur Geschichte der Auslegung von Gen. 6, 1–4.

„Ueberblicken wir“, beginnt Prof. Keil, „die Geschichte der Auslegung unseres Abschnittes, so finden wir drei Erklärungen des Ausdruckes בְּנֵי הָאֱלֹהִים, in welchen sich die exegetischen Anschauungen a) des orthodoxen Judenthums, b) des ethnisirenden und kabbalistischen Judenthums, c) der christlichen Kirche abspiegeln.“ Sehr gütig in der That! Für sich selbst nimmt der Herr Verf. die „christliche Kirche“ in Anspruch, uns Andern gönnt er nicht einmal die Gemeinschaft des „orthodoxen“ Judenthums; nein, wir gehören zu den „ethnisirenden und kabbalistischen“ Juden; — seine eigene Auffassung umgiebt er mit dem Glorienschein des Christenthums, der unsrigen prägt er das Kainszeichen heidnischen, gnostischen, kabbalistischen Ursprungs auf. Du weisst nun schon, geneigter Leser, was du von unserer Auffassung zu halten hast, und es versteht sich von selbst, dass du sie mit gebührendem Abscheu von dir weisest!

In der That, das ist ein starkes Stück. Einer Auffassung, die sich bei den Aposteln Petrus und Judas im N. T. findet (denn damals stand der Verf. noch zu, dass auch sie die Vermischung der Engel mit Menschentöchtern gelehrt hätten, was er seitdem freilich wieder glücklich hinausexegesirt hat), — einer Auffassung, die ferner von sämtlichen Kirchenvätern bis gegen das Ende des 4. Jahrh., so weit sie sich darüber ausgesprochen haben, einstimmig vorgetragen wird, — einer solchen Auffassung die Zugehörigkeit zur christlichen Kirche abzusprechen, und dagegen die entgegenstehende eigene Auffassung, die sicher nachweisbar erst seit der Mitte des 4. Jahrh. in der Kirche auftritt, als die ausschliesslich christliche und kirchliche zu patentiren, „weil alle (?) Exegeten der christlichen Kirche von den ältesten an bis auf die neuere Zeit ihr zugethan sind“!

Aber wie in aller Welt war es doch unserm Verfasser möglich, solche handgreiflich falsche Kategorien aufzustellen? Nun, das ist ganz einfach. Drei Deutungen der „Söhne Gottes“ sind vorhanden (wir be-

zeichnen sie der Kürze halber als die Engel-, Fürsten-¹⁾ und Sethitendeutung); für jede von ihnen sollte eine charakteristische, scharf markirte und abgegrenzte Kategorie erfunden werden. Nun aber lässt sich bekanntlich die Natur, das Leben und die Geschichte mit der Fülle und Mannigfaltigkeit, mit der Freiheit und Selbstständigkeit, mit den tausendfachen Durchkreuzungen, Abnormitäten und Irregularitäten ihrer Erscheinungen selten so glatt weg in die scharfsinnig aufgestellten Schemata grauer Theorie unterbringen. In solchen Fällen ist es jedoch bei den Gelehrten von jeher Sitte gewesen, den Unvollkommenheiten und Mängeln der Natur und Geschichte ein klein wenig nachzuhelfen, etwa vermittelt eines Prokrustesbettes. So macht es auch unser Verfasser: Zwei alte orthodoxe Juden, Onkelos und Pseudojonathan nebst etlichen spätern Rabbinen vertreten die Fürstendeutung. Damit ist die eine Kategorie fertig, und wer nun unter den Juden sonst noch diese Deutung ganz oder halb vertritt, mag er auch Hellenist oder Samaritaner sein, ist eben dadurch als orthodox gekennzeichnet, und jeder sonst als gut orthodox geltende Rabbiner, der in diesem Punkte anderer Meinung ist, und ihrer sind mehr denn jener, kann eben deshalb in Wahrheit nicht zu den orthodoxen Juden gezählt werden. — Ferner die ethnisirenden Hellenisten Philo und Josephus, so wie das kabbalistische Buch Sohar tragen die Engeldeutung vor. Flugs ist die zweite Kategorie, die des ethnisirenden und kabbalistischen Judenthums, fertig. Dass dieselbe Deutung aber auch von Juden aller Richtungen und Farben, ausserdem von zwei christlichen Aposteln und von vielen alten Kirchenvätern vorge-
tragen wird, kann in der Sache nichts ändern, denn die Kategorie, die Alles normirende, ist bereits fertig und abgeschlossen. — Endlich vertreten seit dem Ende des vierten Jahrhunderts fast alle Kirchenlehrer bis zum Aufkommen des Rationalismus die Sethitendeutung, und, was nebenbei vor Allem schwer ins Gewicht fällt, unser Verfasser selbst vertritt sie ebenfalls, — da haben wir also die dritte Kategorie, nämlich — die exegetische Anschauung der christlichen Kirche. Freilich auch zwei Apostel, denen man doch nicht den christlichen, und eine Menge von Kirchenvätern der ältesten Zeit, denen man doch den kirchlichen Charakter nicht absprechen kann, gehören zu den Vertretern der unglücklichen, als heidnisch- und kabbalistisch-jüdisch gebrandmarkten Deutung, aber auch das kann in der Sache nichts ändern, denn sie sind keine Exegeten, haben diese Ansicht nicht unmittelbar und selbstständig exegetisch aus Gen. 6, 1—4 entwickelt, berufen sich

1) Die Bne-Elohim sind danach Fürstensöhne, filii magnatum puellas plebejas rapientes.

dabei sogar verhältnissmässig nur selten ausdrücklich auf Gen. 6, haben diese Deutung vielmehr im Anschluss an das Buch Henoch sich angeeignet und verwenden sie nur „zu paränetischen und polemischen Zwecken.“ Dass aber auch, — um des enfant perdu, des Rationalismus („sowohl des vulgären als des speculativen“), der der Engeldeutung allgemeinen Beifall gab, „weil man durch dieselbe mit leichter Mühe ein Stück Mythologie im A. T. nachweisen konnte,“ vollends zu geschweigen — dass aber auch viele „offenbarungsgläubige Theologen“ der neuern Zeit, denen sogar das Prädicat „gründlich“ zugestanden wird, „die ethnisirenden Fabeln des Buches Henoch, der gnostisirenden Alexandriner und kabbalistischer Rabbinen annehmen,“ hat nicht viel auf sich, weil — „sich das schwer begreifen lässt“! 2)

Aber nein, Prof. Keil hat mit seiner Kategorienmacherei aller Geschichte ins Angesicht geschlagen und die Lage der Dinge ist eine ganz andere, nämlich folgende: Die älteste Auffassung, sowohl im orthodox rabbinischen wie im hellenistischen Judenthum und nicht minder in der christlichen Kirche, ist die Engeldeutung. Ihr tritt, aus noch nicht untersuchten Gründen, später eine andre zur Seite oder entgegen, im Judenthum — und zwar im orthodoxen wie im hellenistischen — schon frühe die Fürstendeutung, im Christenthum erst in der zweiten Hälfte des vierten Jahrhunderts die Sethitendeutung. Die letztere, eine Erfindung christlicher Exegeten, wie es scheint, hat bei den Juden, — die zweite, eine Erfindung jüdischer Exegeten, hat bei den Christen fast gar keinen Anklang gefunden.

Belegen wir dies im Einzelnen. Wir können die Belege dazu grösstentheils aus dem vom Prof. Keil mit rühmlichem, doch keineswegs abschliessendem Fleisse beigebrachten Material entnehmen.

A. Im Judenthum, und zwar 1) im orthodox rabbinischen (palästinensisch-babylonischen) Judenthum ist die nachweisbar älteste Deutung a) die Engeldeutung. Sie findet sich nämlich im Buche Henoch (um 110 v. Chr.), im Buche der Jubiläen (der *λεπτιή γένεσις* der Kirchenväter aus dem ersten Jahrh. der christl. Zeitrechnung); auch Pseudo-Jonathan hat sie wenigstens nicht ganz von sich gewiesen, sondern combinirt sie mit der von ihm bevorzugten Fürstendeutung, indem er zu Gen. 6, 4 bemerkt: Schamchasai et Azael deciderunt de coelo et erant in terra diebus illis. Sie hat auch unter den spätern orthodoxen Rabbinen, Haggadisten und Kabbalisten noch viele Anhänger,

2) S. in Hävernicks Einl. ins A. T. 2. Aufl. I, 2 S. 247; luth. Zeitschr. 1855, S. 239 f.

deren Namen und Schriften bei Keil S. 227 f. aufgezeichnet sind. Auch der berühmte und gewiss orthodoxe Raschi schwankt zwischen der Fürsten- und Engeldeutung. Bei Gen. 6 entscheidet er sich für die erstere, führt aber als *alia explicatio* an: isti (filii Dei) erant הש"י (al. השרים), qui ibant in legationibus Dei; bei Num. 13, 34 bevorzugt er dagegen die zweite: Nephilim fuerunt Gigantes de filiis Schamchasai et Azael, qui de coelo deciderunt tempore generationis Enoschi. — b) Im ersten Jahrh. unserer Zeitrechnung tritt, so viel wir wissen, zuerst die Fürstendeutung sehr vereinzelt auf, und zwar bei Onkelos, demnächst erst wieder bei Pseudo-Jonathan (7. Jahrh.?); sie ist indess auch vom Samaritaner vertreten und findet sich später bei Saadia Gaon, Aben Esra und Raschi, wobei jedoch an die eben erwähnte Beschränkung in Betreff Pseudo-Jonathan's und Raschi's zu erinnern ist. — c) Für die Sethitendeutung hat auch Keil nur den einzigen Abarbanel im 15. Jahrh. aufzufinden vermocht. — Resultat: im orthodoxen Judenthum ist die Engeldeutung durch Alter, Zahl und Gewicht ihrer Anhänger überwiegend.

2) Das hellenistische Judenthum kennt nur die Engeldeutung und die Fürstendeutung; erstere, die entschieden ältere, findet sich vielleicht schon bei den LXX, jedenfalls aber schon bei Philo und Josephus als allein gültig, die andre dagegen bei den hellenistischen Bibelübersetzern Aquila und Symmachus.

B. Das Christenthum. a) Die Engeldeutung ist ohne Frage die älteste. Vielleicht spielt schon der Apostel Paulus in 1 Kor. 11, 10 auf sie an. Sicher nachweisbar findet sie sich aber im Briefe Judä, im zweiten Briefe Petri und bei allen Kirchenvätern bis gegen das Ende des 4. Jahrh., welche die Sache überhaupt erwähnen, namentlich bei Justin dem Märtyrer, bei Athenagoras, Tatian, Irenäus, Clemens Alex., Methodius, Eusebius von Cäsarea, unter den Lateinern bei Tertullian, Cyprian, Lactantius, Ambrosius, Sulpitius Severus; ferner in den judenchristlichen Testamenten der 12 Patriarchen aus dem 2. Jahrh. und unter den Häretikern in den pseudoclementinischen Homilien. Sie gerieth aber seit dem Ende des 4. Jahrh. unter den Bann der Absurdität und Ketzerei. Theodoret, Chrysostomus, Kyrill von Alexandrien und Augustin schalten sie als ungeeignet, Philastrius rechnet sie ohne Weiteres zu den Ketzereien. Dieser Bann lastete auf ihr, bis der Rationalismus, der die Zwangsjacke dogmatischer und traditioneller Vorurtheile, in welche bis dahin die Exegese unseres Abschnittes seit dem 5. Jahrh. eingeschnürt gewesen war, mit dem Offenbarungs-, Bibel- und Engelglauben zugleich abwarf, vielleicht

auch, wie Keil muthmasst, seine Freude daran hatte, wieder „ein Stück Mythologie“ in der Bibel nachweisen zu können, — bis also der Rationalismus Lexicon, Grammatik und Zusammenhang wieder in ihre alten Rechte einsetzte. Und, wenn auch durch offenbarungseugnenden Mund zuerst wieder geltend gemacht, trug doch allmählig auch bei vielen, man kann heute wohl sagen, den meisten, entschieden offenbarungsgläubigen und kirchlich gesinnten Auslegern, wahrlich nicht unter Mitwirkung des Bestrebens, eine biblische Mythologie aufstellen zu können, — die Macht grammatisch-historischer Exegese den Sieg davon über die angeerbten dogmatischen Vorurtheile und die traditionellen Bannsprüche. Ich nenne nur den alten, wackern Köppen („Die Bibel, ein Werk der göttl. Weisheit. 3. Aufl. v. J. G. Scheibel. Lpz. 1837. I. 104), den orthodoxen Scheibel, den glaubenstrotzigen Stier, den reformirten Dietlein, den Lutheraner Drechsler, ferner Krabbe, von Hofmann, Delitzsch, Baumgarten, Nägelsbach, Richers etc.

b) Die Sethitendutung tritt sicher nachweisbar erst mit Ephräim Syrus auf, wird dann besonders eifrig verfochten von Chrysostomus, Cyrillus Alex., Theodoret, Basilius von Seleucia, Philastrius und Augustinus. Durch das Alles bewältigende Ansehen dieser Kirchenväter wurde sie fast allgemein verbreitet und erhielt traditionell-kirchliche Geltung im Abendlande wie im Morgenlande, bei Katholiken wie bei Protestanten. In der neuern Zeit wird sie von Hengstenberg und mehreren seiner Schüler (Hävernicks, Keil etc.) auch von Ebrard, J. P. Lange u. A. eifrig vertheidigt.

c) Die Deutung von filiis magnatum hat innerhalb der Kirche nie viel Beifall gefunden. Keil nennt als ihre Anhänger nur Molina, Mercerus und Varenius. Doch liesse sich dieser Katalog noch durch einige Namen vermehren.

Ich habe das Resultat meiner Nachforschungen in der Kürze und übersichtlich zusammengestellt. Es bedarf dasselbe aber dem Missbrauche gegenüber, den Keil mit den Thatsachen der Auslegungsgeschichte gemacht hat, noch in vielen Stücken eingehender Begründung und Abwehr.

Ob auch die LXX schon der Engeldeutung in ihrer Uebersetzung einen klaren Ausdruck gegeben haben, kann weder entschieden behauptet, noch entschieden verneint werden. Bekanntlich liest der gewichtige Codex Alex. und drei jüngere Codices in Vs. 2 für בני האלהים ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ. Da aber die übrigen Codd. alle, und in Vs. 4 auch der Cod. Alex. die wörtliche Uebersetzung υἱοὶ τοῦ Θεοῦ haben, „so kann, nach Keils Versicherung, jene Variante nicht für die ursprüngliche Lesart gelten, sondern sie muss, (sic!) später in den Text der LXX gekommen sein,

wobei der Interpolator vergessen hat, auch in Vs. 4 seine Aenderung anzubringen.“ So würde ich auch reden, nur vielleicht in contrariam partem, wenn ich allwissend wäre. Da ich das aber nicht bin, so bescheide ich mich, dass die Sache sich allerdings so verhalten haben könne, wie Dr. Keil decretirt, dass aber auch eben so gut das Umgekehrte stattgefunden haben könne. In den dogmatisch unverfänglichen Stellen Hiob 1, 6 und 2, 1 hat der alexandrinische Uebersetzer denselben Ausdruck ebenfalls durch ἄγγελοι τ. θ. und in Hiob 38, 7 durch ἄγγελοί μου übersetzt und die Codices variiren hier nicht! Wie weit verbreitet die Lesart ἄγγελοι τ. θ. gewesen sein und wie weit sie der Zeit nach zurückreichen muss, ergibt sich aus der Citation Philo's de Gigant. II, 358 ed. Pfeiff. (ebenso citirt Eusebius praep. ev. 5, 4, ohne von einer andern Lesart etwas zu erwähnen) und aus den Verhandlungen über die Lesarten bei Kyrill v. Alex., Augustin u. A. (s. Suiceri thes. I, 38). Alle Codices, die wir besitzen, stammen aus der Zeit, wo die Engeldeutung schon ganz allgemein als abgeschmackt, gottlos und ketzerisch galt; wie nahe liegt dabei die Annahme, dass viele Abschreiber statt des als ketzerisch verschrieenen ἄγγελοι τ. θ. die unverfängliche und zugleich wortgetreue Uebersetzung υἱοὶ τ. θ. auf eigene Hand hergestellt haben!

Gehen wir zum *Buche Henoch* über, dessen Abfassung nach Dillmann's Untersuchungen etwa ins J. 110 vor Chr. fällt. Hier culminirt gewissermassen die Kunst unseres Verfassers, sich selbst und seinen Lesern das Gegentheil von dem einzureden, was die Urkunden sagen. Dies Buch Henoch ist nämlich von ihm zu einer Art von Sündenbock ausersehen worden zur Entsündigung der beiden Apostel Petrus und Judas, sowie der ältesten Kirchenväter, die den Fehltritt begangen haben, den Ausdruck „Söhne Gottes“ anders verstanden zu haben, als der Verf. Da sie das aber bloss בְּשִׁנְיָה d. h. „bloss zu paränetischen und polemischen Zwecken“ gethan haben und nicht בְּיָד רַחֵם d. h. behufs Auslegung von Gen. 6, 1—4, so legt er ihrer Aller Schuld dem Pseudo-Henoch auf und schickt ihn zu ihrer Versöhnung in die Wüste לְעִמְצָאֵל d. h. zum Teufel des Heidenthums, um die Sünden, zu denen dieser verführt hat, ihm zurückzusenden.

Die Sache soll sich nämlich so verhalten: Bis zu diesem unheilvollen Buche Henoch haben alle Leser und Ausleger unter Juden, Hellenisten und Proselyten Gen. 6 nur von frommen Sethiten oder vielleicht auch schon von übermüthigen Fürstensöhnen verstanden. Pseudo-Henoch erst hat, von heidnischem Geiste geschwängert, den unglückseligen Wechselbalg der Engeldeutung erzeugt, und in denselben haben sich nun sofort Philo und Josephus, Petrus und Judas, eine Menge von Kirchenvätern nebst vielen Rabbinen, Haggadisten und Kabbalisten so sehr verliebt, dass

sie ihn als wohlgeeignet theils zu „paränetischen und polemischen,“ theils zu „gnostischen“ Zwecken adoptirten, hegten und pflegten, bis im 4. und 5. Jahrh. die „christlichen Exegeten“ seine wahre Gestalt aufdeckten, und bis im J. 1855 der Verfasser seinen wahren, d. h. heidnischen Ursprung nachwies.

Der Verf. belehrt uns nun zwar selbst, dass nach Dillmann's gründlichen Untersuchungen das Buch Henoch keineswegs heidnischen Ursprungs, vielmehr „höchst wahrscheinlich (das sind Dillmann's Worte) in der palästinensischen Landessprache jener Zeit und sicherlich in Palästina verfasst sei. Ps. Henoch wollte den alten Bibelglauben, welcher zwar in den letzten Jahrhunderten mannigfach verdunkelt, aber von ihm und den Frommen seiner Zeit mit neuer Energie erfasst worden war, in seiner vollen Wahrheit neu geltend machen, also sowohl allem und jedem, auch dem feinsten Heidenthum, dem Heidenthum in Leben und Lehre, dem Heidenthum in und ausser Israel mit der Mahnstimme eines gottgesandten Propheten und mit der Einsicht eines erfahrenen Weisen entgetreten, als auch alle die in den heiligen Offenbarungsschriften verborgen liegenden Erkenntnisse und Lebenskräfte, welche nur erst den Forschenden und Weisen aufgeschlossen waren, zur Stärkung des Glaubens und zur Förderung des Lebens für weitere Kreise darlegen.“ Ebenso sehr wie antiheidnisch ist das Buch aber auch antiessenisch, „da in demselben die den Essenern eigene spiritualistische Verachtung der sichtbaren Welt und der Sinnlichkeit nirgends hervortritt, auch der Verf. desselben von der Art und den Zuständen des messianischen Reiches so dichte und fleischliche Begriffe hat, wie sie die Essener nicht gehabt haben können, endlich noch die ihnen eigenthümliche allegorische Schriftauslegung nirgends im Buche durchschimmert.“ Aber trotz seines ernsten Bestrebens, „im Gegensatze gegen den heidnischen Geist jener Zeit und gegen das verderbte Judenthum ein System der rein biblischen Weltanschauung und Weisheit aufzustellen“, hat er doch auch Dinge aufgenommen, „die mehr aus dem Volksglauben und den Sagen der Völker geschöpft scheinen.“

So citirt Keil selbst aus Dillmann's Abhandlung. Fast jedes dieser Worte legt aber das schlagendste Zeugniß gegen seine vermeintliche Entdeckung ein, dass Ps. Henoch seine Deutung von Gen. 6, 2 aus heidnischem Geiste empfangen und geboren habe, — und nur an das eine Wort Dillmann's kann er sich anklammern, dass Henoch auch Dinge aufgenommen habe, die er mehr aus dem Volksglauben und den Sagen der Völker als aus rein biblischer Weltanschauung geschöpft zu haben

scheine. Und an diesen Spinnfaden glaubt er ein Centnergewicht hängen zu können. Aber da nach Dillmann Alles, was Ps. Henoch dachte, wollte und schrieb, im klarsten, schroffsten und schärfsten Gegensatz gegen die ethnisirenden Tendenzen seiner Zeit- und Volksgenossen gerichtet war, so kann unmöglich in Dillmann's Worten der Sinn liegen, den Keil herauspressen will. Doch sei dem, wie ihm wolle, — mag auch immerhin Pseudo-Henoch aus den heidnischen Völkersagen Dinge aufgenommen haben, die dem genuinen Judenthum fremd waren, so können das bei seiner so stark hervortretenden biblisch-jüdischen Grundlage und Grundrichtung doch nur solche gewesen sein, welche eine Erweiterung, nicht aber solche, welche einen Umsturz der altjüdischen Auffassung oder einen offenen Widerspruch gegen die traditionell jüdische Bibelauslegung bezweckten oder bewirkten. Er wird also den Grundgedanken seiner Engelmythologie jedenfalls aus der Bibel selbst genommen, und nur, wenn überhaupt, für die weitere sagenhafte Ausschmückung desselben allenfalls von heidnischen Sagen beeinflusst gewesen sein können. Vielmehr wird demnach seine Auffassung von Gen. 6, 1—4 (so weit sie nicht über das einfache Wortverständniss dieser Stelle hinausgeht) als ein Zeugniss für die uralt-jüdische Auffassung derselben gelten können; selbst für den Fall, dass er sich bei der weitem Ausführung und sagenhaften Ausschmückung des dort Berichteten von heidnischen Einflüssen nicht ganz frei zu halten vermocht habe, was indess nur von ganz untergeordneten, nebensächlichen Zügen in seinem Gemälde zugegeben werden kann. Mir ist nur ein einziger derartiger Zug aufgestossen, den auch Keil nach Dillmann nicht anzuführen unterlässt, nämlich in K. 17, wo der Feuerstrom im Westen, der in das grosse westliche Meer, den Okeanos, sich ergiesst, auf den *Πυριφλεγέθων* hinzuweisen scheint, und die andern grossen Flüsse Vs. 6 vielleicht die von den Griechen Styx, Acheron und Cocytus genannten sind, welche den Hades durchfliessen und begrenzen.

Sehr unbedacht sagt dann Keil weiter: „Auch in seiner Engellehre lässt sich die Einwirkung ethnischer Vorstellungen nicht verkennen, so sehr dieselbe auch hinsichtlich der Engelnamen auf hebräischem Boden wurzelt.“ Bewiesen wird dies erstens daraus, dass die Anschauungen des B. Daniel von den „Wächtern“ und dem „Beschluss der Wächter“, die unbestreitbar der Religion der Chaldäer angehören und mit den *Θεοὶς βουλαίοις* der Babylonier zusammenhängen, die Grundlage für die Engellehre des Buches Henoch bilden. Wie unbesonnen! Dann trägt ja eben nicht Ps. Henoch, sondern der Prophet Daniel die Schuld des Ethnisirens, und Ps. Henoch kann nur mit der Schuld belastet werden, dass

er, ebenso wie Prof. Keil (s. dess. Einl. ins A. T.), das ethnisirende Buch Daniel für eine authentisch-prophetische und die babylonische Wächterlehre, so weit sie dort adoptirt ist, beglaubigende Schrift bona fide hingenommen hat. Weiter wird dann die Einwirkung ethnisirender Vorstellungen auf Ps. Henochs Engellehre durch die Annahme bewiesen, dass er die heidnische Vorstellung von Halbgöttern in den biblisch n Bericht hineingetragen habe. Aber wenn er aus dem Zusammenhang dieser Stelle und aus dem biblischen Sprachgebrauche, der sich nachweisbar bis in die Zeiten Daniels erhalten hat, erkannte, dass unter den Elohimssöhnen Engel zu verstehen seien, so bot die Bibel selbst und nicht die heidnische Vorstellung von Halbgöttern oder Heroen ihm die Grundlage für seine Offenbarungen, in denen sich nicht das Mindeste nachweisen lässt, was nur aus einer Herübernahme heidnischen Sagenstoffes erklärlich wäre. War er aber etwa der Meinung, was indess nirgends ausgesprochen oder angedeutet ist, dass die von den Engeln mit Menschentöchtern gezeugten עֲבָרִים identisch seien mit den ἡμιθεοίς der heidnischen Mythologie, nun so wäre auch das nicht ein Uebertragen heidnischer Vorstellungen in die biblische Anschauung gewesen, sondern vielmehr umgekehrt, ein Uebertragen der biblischen Anschauung auf die heidnischen Sagen, — ein Verbrechen, das der Verf. der Genesis schon vor ihm begangen hatte, indem derselbe Vs. 4 ausdrücklich sagt: Diese Giborim, das sind die Männer des Ruhms von Alters her.

Man sieht, Keils Argumentation aus dem Buche Henoch ist völlig bodenlos und willkürlich, in lauter Cirkelbeweisen sich bewegend, indem sie das, was eben durch den ethnisirenden Charakter des Buches Henoch bewiesen werden soll, nämlich die nur aus ethnischen Einflüssen zu erklärende Missdeutung der Gottessöhne in Gen. 6, als Voraussetzung für den Nachweis des ethnisirenden Charakters des B. Henoch gebraucht. So sehr hat die Voreingenommenheit unseres Verfassers für seine vermeintliche Entdeckung sein Auge verblendet, dass er dies *πρωτον ψεύδος* seiner ganzen Argumentation ganz unbefangen übersieht, so klar es auch am Tage liegt!

Wir kommen zu *Philo und Josephus*. Dr. Keil belehrt uns: „Josephus und Philo kennen diese (von Ps. Henoch aufgebrachte) Sage bereits, und haben sie, obwohl sie ihre Quelle nicht angeben, doch ohne Zweifel direct oder indirect aus dem Buche Henoch geschöpft.“ Wirklich ohne Zweifel? Wiederum ein starker Glaube, der auch nicht Jedermanns Ding ist! — Dass Josephus, ein gebildeter palästinensischer Jude aus priesterlichem Geschlechte mit dem Buche Henoch oder doch mit dem Sagenkreise, dem es angehört, bekannt gewesen sein werde, halten auch

wir für höchst wahrscheinlich, obwohl immer noch nicht für absolut zweifellos. Aber dass er dennoch seine Relation über die Gottessöhne daraus zu schöpfen verschmäht habe, beweist die Einfachheit derselben, die auch nicht den geringsten Zug aus der Erzählung des Buches Henoch herübergenommen hat, nicht den mindesten Anklang in Wort und Sache an sie darbietet, — die vielmehr im Thatsächlichen sich streng an Gen. 6, 1—4 hält³⁾. Mehr als zweifelhaft erscheint es uns aber, dass auch bei Philo schon eine Bekanntschaft mit dem B. Henoch oder seinem Inhalte vorausgesetzt werden dürfe. Wir sehen wirklich nirgends eine Nöthigung, ja nicht einmal ein geringes Maass von Wahrscheinlichkeit in der Behauptung, dass „ohne Zweifel“ ein in einer ganz andern Welt von Anschauungen und Beschäftigungen lebender alexandrinischer Jude mit einem kaum vor 100 Jahren in Palästina entstandenen Buche bekannt gewesen sei, geschweige denn, dass er „ohne Zweifel“ daraus geschöpft habe, zumal sich nicht die mindeste Uebereinstimmung in Wort und Sache nachweisen lässt. Woraus er aber wirklich geschöpft hat, sagt er selbst durch ausdrückliche Citation, — nämlich aus Gen. 6, 1 ff. — So leicht nimmt es unser Verf. mit seinen „zweifellosen“ Behauptungen und Versicherungen!

Wir wenden uns zum *neuen Testamente*. Hier ist zunächst fraglich, ob in 1 Kor. 11, 10: *Διὰ τοῦτο ὀφείλει ἡ γυνὴ ἐξουσίαν ἔχειν ἐπὶ τῆς κεφαλῆς διὰ τοὺς ἁγγέλους* — eine Beziehung auf Gen. 6, 1—4 gesucht werden darf. Bekanntlich hat dies schon Tertullian gethan. Seitdem aber und so lange die Engeldeutung in Gen. 6 als absurd, ketzerisch und blasphemisch proscibirt war, verstand es sich von selbst, dass derselbe Bann auch auf dieser Deutung von 1 Kor. 11 lag. Aber auch die neuern Ausleger, die unbefangener zur Sache standen, können sich nicht zur Wiederaufnahme jener alten Deutung entschliessen. Am nächsten kommt ihr Olshausen. Er bemerkt: „Allerdings aber kann man schwanken, ob hier an gute oder böse Engel zu denken ist. Es liegt nämlich sehr nahe, hier eine Beziehung auf die Erzählung 1 Mos. 6, 2 zu finden, wo es heisst: Die Elohimssöhne fanden die Töchter der Menschen schön und verbanden sich mit ihnen. Allein wir können eine solche Beziehung hier deshalb nicht anerkennen, weil ἄγγελοι ohne Bezeichnung nie böse Engel allein bedeutet.“ Aber wenn weiter nichts der Beziehung unserer Stelle auf Gen. 6, 2 entgegensteht, als dies, so ist dieselbe un-

3) Vgl. Jos. ant. I, 3, 1: *Πολλοὶ γὰρ ἄγγελοι θεοῦ γυναῖξι συμμιγνέσθαι ὑποτίσας ἐγέννησαν παῖδας καὶ παντὸς ὑπερόπτιας καλοῦ, διὰ τὴν ἐπὶ τῇ δυνάμει πεποιθήσιν. ὁμοία γὰρ τοῖς ὑπὸ Γιγάντων τετολυμῆσθαι λεγομένοις ὑφ' Ἑλλήνων, καὶ οὗτοι θράσαι παραδίδοται.*

bedenklich anzuerkennen, — denn die Elohimssöhne in Gen. 6 sind (wie sich unten im dogmatischen Theile unserer Abhandlung herausstellen wird) eben nicht böse (Satans-) Engel, sondern vielmehr ohne Zweifel gute, d. h. bis zu diesem Falle gut gebliebene Engel. — Ich selbst kann mich nur hypothetisch entscheiden, nämlich so: Las man damals, wie aus Philo und Josephus wahrscheinlich ist, in der LXX bei Gen. 6, 2 ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ; — war ferner, wie aus dem Buche Henoch, aus Philo und Josephus, aus dem Buche der Jubiläen, aus den Testamenten der 12 Patriarchen etc. hervorzugehen scheint, und wie aus der Einstimmigkeit aller Kirchenväter des 2. und 3. Jahrh. vielleicht geschlossen werden darf, war also das Verständniss der in Gen. 6 berichteten Thatsache von den Elohimssöhnen als Engeln schon im ersten Jahrh. unter Juden und Hellenisten allgemein bekannt und verbreitet, — dann scheint es auch mir unabweislich nöthig, eine Beziehung unserer Stelle auf Gen. 6 als im Sinne des Apostels liegend anzuerkennen, denn dann mussten alle seine Leser, denen jene Deutung von Gen. 6 geläufig war, durch seine Worte nothwendig daran erinnert werden. Da aber jene Voraussetzungen mir mit einem sehr hohen Grade von Wahrscheinlichkeit vorhanden zu sein scheinen, so ist mir auch die daraus zu ziehende Consequenz in demselben Maasse wahrscheinlich. Das Abstruse, wovon diese Auffassung gedrückt zu sein scheint, kann mich davon nicht abhalten, ist auch, wie der Verfolg unserer Untersuchung zeigen wird, nur pure Einbildung. Doch möchte ich, indem ich in dem διὰ τοὺς ἄγγέλους eine Anspielung auf Gen. 6, 1 und eine Erinnerung an das dort berichtete Unheil anerkenne, mir keineswegs die Beziehung dieser Worte dadurch erschöpft denken, vielmehr mit ihr auch alle andern Beziehungen, welche die Worte zulassen, namentlich auch die „allgemeine Beziehung: um der Freude willen, welche die heiligen Engel als solche an allem Guten und Heiligen haben“, festgehalten wissen.

Die Reihenfolge der Zeit führt uns nun zu den beiden Stellen im *Briefe Judä Vs. 6. 7 und II Petri 2, 4. 5*. Die Frage nach der Authentie oder Nichtauthentie dieser Briefe kümmert uns hier eigentlich nicht, da wir sie an diesem Orte nicht als Offenbarungsurkunden, sondern nur als Zeugen in der Geschichte der Auslegung unserer Genesisstelle betrachten. Für diesen Zweck sind sie aber jedenfalls, auch wenn nicht authentisch, doch als uralte, ja vielleicht als die ältesten Zeugnisse aus der christlichen Kirche, von hoher Bedeutung. Dr. Keil indess sieht sie als kanonisch und inspirirt an, wonach seine Argumentation zu beurtheilen ist. Ich stehe mit ihm in diesem Punkte auf gleichem Boden. So dürftig, schwach und spät auch, und zwar allerdings in ganz ungewöhnlichem

Maasse, die geschichtlichen Zeugnisse für die Apostolicität dieser Briefe sind, so sehe ich doch nirgends einen zwingenden Grund, sie ihnen mit Sicherheit und definitiv abzusprechen.

Noch in seiner ersten Abhandlung (1855) hatte Dr. Keil anerkannt, dass die Stelle im Briefe Judä, und somit, bei der unzweifelhaften Correlation beider Stellen, auch die Petrusstelle sich auf die weitverbreitete Sage von einer Vermischung der Engel mit Menschentöchtern beziehe. „Das liesse sich, sagt er, mit ziemlicher Gewissheit aus der Vergleichung der sodomitischen Sünde mit der Sünde jener Engel folgern (aus τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον ἐκπορνέυσαι, denn wenn auch die Beziehung des τούτοις auf Sodom und Gomorriha möglich und grammatisch zulässig sei, so sei die Beziehung auf die ἄγγελοι doch natürlicher). Allein eben so gewiss sei es auch, dass Judas diesen Gedanken nicht unmittelbar aus Gen. 6, sondern aus dem Henochbuche geschöpft habe. Dies erhellte nicht allein aus der völligen Uebereinstimmung mit jenen Sagen, sondern auch daraus, dass Judas Vs. 9 eine ähnliche Sage aus derselben (!) Quelle gebe⁴⁾, und in Vs. 14 sogar die Weissagung Henochs erwähne. Aber dass Judas die Sage für wahr gehalten und durch seine Berufung auf dieselbe sie beglaubigt habe, folge daraus noch keineswegs. Er habe vielmehr unbekümmert darum, ob sie geschichtlichen Grund habe oder nicht, die Henochsage von der πορνεία der Engel und der Strafe, die sie dafür getroffen, neben andern göttlichen Strafgerichten als ein warnendes Vorbild angeführt, dass auch die hochgestellten Sünder dem gerechten Gerichte Gottes nicht entgehen werden. Und Judas habe dies Beispiel auch bona fide gebrauchen können; weil einerseits weder die Leser seines Briefes noch die gnostisirenden Irrlehrer, die er mit diesem Beispiele schrecken wollte, an der Wahrheit der Henochsage gezweifelt hätten, andererseits der Kern derselben, der Fall der Engel und ihre Bewahrung im Gefängniß auf den Tag des Gerichtes, biblischen Grund und Boden hatte.“

An dieser Argumentation muss zunächst die Confusion des doppelten Engelfalles in ihren Schlussworten befremden. Denn das leuchtet Jedem auf den ersten Blick ein, meinten die beiden Apostel den Fall und die Strafe derjenigen Engel, welche kurz vor der Sündfluth nach fremdem

4) Die Sage von dem Kampfe Satans mit dem Erzengel Michael um den Leib Moseh's gehört nicht dem Buche Henoch — (welch ein Anachronismus wäre das auch, wenn der Verf. desselben den Henoch schon vor dem Tode Moseh's und dem dadurch bedingten Geisterkampfe nicht etwa weissagen, sondern geschichtlich erzählen liesse!) — sondern einem andern alten Apokryph, der s. g. Auffahrt Moseh's, an. Vgl. meine Gesch. d. alten Bundes Bd. II 2. Auflage §. 98, 4.

Fleische ausgegangen sind, so können sie nicht auch zugleich den Fall und die Strafe der Engel mit eingeschlossen sich gedacht haben, welche vor der Erschaffung des Menschen (ἀπ' ἀρχῆς Joh. 8, 44) unter Satan ihrem Haupte fielen. Ferner statuirt der Verf. hier eine für die Ehre der Bibel und die Wahrhaftigkeit der Apostel jedenfalls bedenkliche Accommodation, die fast nach der Accommodationstheorie des Rationalismus vulgaris schmeckt. Ich gebe zu, „dass man in den apostolischen Briefen überhaupt zwischen der göttlichen Wahrheit, die sie vortragen und zwischen den Argumenten, mit welchen sie diese Wahrheiten begründen und einleuchtend machen, unterscheiden müsse.“ Ja selbst das könnte in gehöriger Beschränkung noch zugestanden werden, „dass die Apostel öfter zur Verdeutlichung, Begründung und Einschärfung von Wahrheiten Beispiele nicht bloss aus dem A. T., sondern auch von traditionellen Ueberlieferungen gebrauchen, deren Geschichtlichkeit nicht so unbedingt ausgemacht ist“, — wenigstens in Betreff des angeführten Beispiels aus 2 Tim. 3, 8, wo den ägyptischen Zaubrern, welche das A. T. ungenannt lässt, aus der jüdischen Tradition die Namen Jannes und Jambres beigelegt werden. Auch da wird man indess voraussetzen müssen, dass der Apostel die Tradition für richtig gehalten habe⁵⁾. Aber hier handelt es sich um weit mehr, nämlich um substantielle und zwar religiös und heilsgeschichtlich bedeutsame Thatsachen⁶⁾. Und wie die subjective Wahrhaftigkeit des Apostels bei der Accommodation, die Dr. Keil ihm aufbürdet, so möchte auch schwerlich die objective Geltung der Inspiration, die derselbe doch aufrecht erhalten wissen will, dabei bestehen können.

Der Verf. hatte sich durch seine Anerkennung der durch den Context in Judä 6 indicirten und durch die nachweisbare Benutzung des B. Henoch (oder doch des darin niedergelegten Sagenkreises) gebotene Deutung unbedachtsam genug in eine Klemme gebracht, in der er doch

5) Ein römisch-katholischer Geistlicher, der die betreffenden legendarischen Ueberlieferungen seiner Kirche für wahr hält, kann vor seiner Gemeinde desselben Glaubens unbedenklich am Epiphaniastage von Melchior, Kaspar und Balthasar predigen, ohne dem Ernste, der der Predigt ziemt, irgend etwas zu vergeben, — ein Protestant aber kann, darf und wird das nicht thun, auch dann nicht, wenn er etwa zu gläubigen Katholiken zu reden hätte, so irrelevant die Richtigkeit oder Unrichtigkeit dieser Namen auch ist.

6) Ein katholischer Pfarrer, der die angebliche Identität des h. Maternus mit dem Jüngling von Nain und die Geschichten, welche die Legende von ihm berichtet, für ungeschichtliche Sage hält, treibt immer doch ein unwürdiges Spiel mit seiner Gemeinde und verdient den Namen eines Heuchlers, wenn er, sei es auch „zu paränetischen und polemischen Zwecken,“ diese Legende in der Predigt oder im Jugendunterrichte als geschichtliche Wahrheit einführt und benutzt.

nimmer sich behaglich fühlen konnte. Und es dauerte auch nicht lange, so widerrief er, zwar nicht seine Accommodationstheorie, wohl aber das Factum, demzuliebe er sie aufgestellt hatte (luth. Ztschr. 1856 I.). Obwohl nun sein Fortschritt nur darin bestand, dass er dieselbe Voreingenommenheit, mit welcher er im J. 1855 über Gen. 6 exegesirt hatte, nun auch auf die Exegese von Jud. 6 und 2 Petr. 2, 4 in Anwendung brachte, so war es doch immer ein Fortschritt, — ein Fortschritt der Consequenz.

Die Stellen lauten: 1) Jud. 6: Ἀγγέλους τε τοὺς μὴ τηρήσαντας τὴν ἐαυτῶν ἀρχήν, ἀλλὰ ἀπολιπόντας τὸ ἴδιον οἰκητήριον, εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν. (Vs. 7) ὡς Σόδομα καὶ Γομόρρα καὶ αἱ περὶ αὐτὰς πόλεις, τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον ἐκπορνεύσασαι καὶ ἀπελθοῦσαι ὀπίσω σαρκὸς ἐτέρας, πρόκεινται δείγμα, πυρὸς αἰωνίου δίκην ὑπέχουσαι. — 2) 2 Petri 2, 4: Εἰ γὰρ ὁ Θεὸς ἀγγέλων ἁμαρτησάντων οὐκ ἐφείσατο, ἀλλὰ σειραῖς ζόφου ταρταρώσας παρέδωκεν εἰς κρίσιν τηρουμένους, (Vs. 5) καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο, ἀλλ' ὄγδον Νῶε δικαιοσύνης κήρυκα ἐφύλαξε, κατακλυσμὸν κόσμου ἀσεβῶν ἐπάξας, — καὶ πόλεις Σοδόμων καὶ Γομόρρας τερρώσας κ. τ. λ.

Betrachten wir nun zunächst diese Stellen an sich, als ob nie ein Buch Henoch in der Welt gewesen wäre. Dass sie einen und denselben Engelfall meinen, bedarf keines Beweises. Aber es fragt sich, ob sie den uranfänglichen Fall Satans und seiner Engel vor aller Menschen-geschichte, oder aber ob sie den Engelfall meinen, von dem Gen. 6, 1—4 redet, und der kurz vor dem Einbruch der Sündfluth statt fand — ich setze vorläufig die Richtigkeit dieser Deutung von Gen. 6 voraus. Keil erklärt sich jetzt für das Erstere, alle übrigen Exegeten der neuern Zeit (mit Ausnahme des römisch-katholischen Rampf), namentlich Herder, Schneckenburger, Jachmann, de Wette, Arnaud, Stier, Dietlein, Huther, v. Hofmann, Delitzsch, G. L. Hahn, Ebrard (Dgt. I, 286) etc. für das Zweite.

Wir glauben zunächst auf ein Moment aufmerksam machen zu müssen, das bisher nicht beobachtet worden ist. Beide Briefe bezeichnen nämlich die bestraften Thäter nackthin als ἄγγελοι. Befragen wir den biblischen Sprachgebrauch, so zeigt sich bald, dass dies Wort so nackthin nie von den ἐν ἀρχῇ gefallenen Geistern gebraucht wird. Diese heissen immer δαίμονες und ihr Haupt διάβολος oder σατανᾶς. Mir sind die Stellen Matth. 25, 41, wo von dem Feuer die Rede ist, das τῷ διαβόλῳ καὶ τοῖς ἄγγελοις αὐτοῦ bereit ist, 2 Kor. 12, 7, wo Satans Engel Paulum mit Fäusten schlägt, Apok. 9, 11, wo von einem ἄγγελος τῆς

ἄβύσσου, dess Name Abaddon ist, gehandelt wird, und Apok. 12, 7. 9, wo der alte Drache, ὁ καλούμενος διάβολος καὶ σατανᾶς, mit seinen Engeln gegen Michael mit seinen Engeln streitet, — wohl bekannt. Aber hier stehen Satans Engel im Gegensatz zu Gottes, zu Christi, zu Michaels Engeln; wie diese Gottes Diener und Boten, so sind jene Satans Diener und Boten und nur als solche heissen sie ἄγγελοι. Auch der Engel des Abgrundes ist nicht ein Engel κατ' ἐξοχὴν, sondern eben ein Engel des Abyssos. Ich schliesse daraus, dass der Ausdruck ἄγγελοι so nackthin, ohne weitere Prädicirung, im N. Tl. Sprachgebrauche nur die Beziehung auf die nicht in Satans vormenschlichen Fall mit verstrickten Geister zulässt. Nur eine Stelle könnte dieser Annahme entgegenzustehen scheinen, nämlich 1 Kor. 6, 3, wo Paulus sagt: οὐκ οἴδατε, ὅτι ἄγγέλους κρινοῦμεν; und damit doch schwerlich Satan und seine Engel ausgeschlossen haben wird. Aber er hat auch gewiss nicht die s. g. guten Engel ausgeschlossen, und diese Allgemeinheit des Ausdrucks lässt meinen Satz, dass der Name ἄγγελοι schlechthin nicht von Satan und seinen Mitgefallenen mit Ausschluss der gut gebliebenen Engel gebraucht worden sei, unangefochten. Dann folgt aber schon aus dem Gebrauche des nackten ἄγγελοι bei Judas wie bei Petrus, dass sie selbst und ihre ersten Leser dabei schwerlich an den ersten, ursprünglichen Engelfall gedacht haben werden. Die Kraft eines eigentlichen Beweises kann ich freilich dieser Argumentation nicht beilegen, aber als subsidiarischen Beweis, glaube ich, wird man ihn geltend machen dürfen.

Gewichtiger aber als dies scheint mir gegen die Deutung von Satans uranfänglichem Falle der Umstand zu sprechen, dass seiner selbst, als des Hauptes, Anstifters und Urhebers dieses Falles gar nicht gedacht ist. Wo sonst von diesem Engelfall die Rede ist, da wird Satans immer ausdrücklich, meist allein, gedacht. Diese Abnormität wäre hier um so auffallender, als die Tendenz beider Briefe sichtlich darauf gerichtet ist, zu zeigen, wie Gott bei seinem Gerichte auch der Vornehmsten und Bevorzugtesten nicht verschone, wobei grade die besondere und namentliche Hervorhebung des höchsten der gefallenen Geister, ihres Hauptes und Herrn, sich von selbst dargeboten haben würde, wenn die Verfasser von dem ersten Engelfalle hätten reden wollen.

Lesen wir nun weiter, so bezeichnet Petrus die Schuld, um deren willen die Engel bestraft werden, ganz unbestimmt bloss als ein ἁμαρτάνειν, aber er knüpft an die Erwähnung ihrer Sünde unmittelbar den Satz: καὶ ἀρχαίου κόσμου οὐκ ἐφείσατο κ. τ. λ., ohne auch nur im Mindesten weiter anzudeuten, warum Gott seiner nicht verschont hat, warum er die alte Welt dem Gerichte der Sündfluth übergab, und nur Noah, den

κῆρυξ δικαιοσύνης, rettete. Er thut das freilich auch bei der Erwähnung Sodoms und Gomorrha's nicht eo ipso, aber er thut es doch durch den unmittelbar sich anschliessenden Satz, dass Gott den gerechten Lot καταπονούμενον ὑπὸ τῆς τῶν ἀθέσμων ἐν ἀσελείᾳ ἀναστροφῆς, welcher ganz der Errettung Noah's im vorigen Beispiel correspondirt, errettet habe. Setzen wir nun voraus, dass die Leser Gen. 6 kannten und daraus wussten, dass das Gericht der Fluth, das über den ἀρχαῖος κόσμος erging, durch die ἀσέλγεια der Gottessöhne, resp. Engel, veranlasst und bedingt war, so lag es ihnen nahe, sich daran grade hier zu erinnern, und die ἄγγελοι ἁμαρτησάντες mit jenen Gottessöhnen zu identificiren; was ich als unzweifelhaft hinstelle, wenn sie in ihrer LXX, in der sie ohne Zweifel das alte Testament lasen, ebenso wie Philo in seinem Exemplar, bei Gen. 6, 2 ἄγγελοι τοῦ Θεοῦ lasen. Die Sünde der Engel in der ἀσέλγεια zu suchen, lag aber um so näher, je öfter und geflissentlicher von der Unzucht, der Fleischeslust, dem ehebrecherischen Treiben jener Irrlehrer, denen diese Exempel göttlichen Gerichtes vorgehalten werden, in unserm Kapitel die Rede ist.

Judas bezeichnet die Schuld der den Frevlern zum Exempel vorgehaltenen Engel zunächst negativ als ein μὴ τηρεῖν τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν und dann positiv als ein ἀπολείπειν τὸ ἴδιον οἰκητήριον. War dem Leser die Deutung der Gottessöhne in Gen. 6, 2 als Engel geläufig, so musste er bei diesem Worte, viel eher an diesen Engelfall denken, als an den uranfänglichen Fall Satans und seiner Schaaren. Denn jene Deutung setzt nothwendig ein Herabkommen der betreffenden Engel vom Himmel auf die Erde voraus. Nirgends aber, weder im alten noch im neuen Testamente ist der Fall Satans als ein Verlassen seiner Wohnung bezeichnet oder angedeutet (denn Luk. 10, 18 handelt sicherlich nicht vom ersten Falle Satans). Welches aber der Zweck des ἀπολείπειν τὸ ἴδιον οἰκητήριον war, und wodurch es zu einem so frevelhaften wurde, dass es diese furchtbare Strafe nach sich zog, scheint der folgende Vers klar und unzweideutig zu melden. Judas sagt nämlich, nachdem er die eigenthümliche, diesen Engeln zugetheilte Strafe geschildert hat: „wie Sodom und Gomorrha und die umliegenden Städte, welche auf gleiche Weise wie jene ausgehurt haben und hingegangen sind hinter fremdem Fleische her, hingestellt sind zum Exempel, die Strafe des ewigen Feuers erdulnd,“ und fährt dann fort: „Gleicherweise beflecken auch diese Träumer (d. h. die Gnostiker, gegen welche er kämpft) das Fleisch, verachten die Herrschaft und lästern die Herrlichkeiten.“ Auch hier wird also wieder die ἀσέλγεια als die Hauptsache in den Vordergrund gestellt. Alles kommt nun aber darauf an, wie das τὸν ὅμοιον τούτοις τρόπον

ἐκπορνεύσασαι κ. τ. λ. zu verstehen ist, d. h. ob das *τούτοις* auf die ἄγγελοι oder auf Sodom und Gomorrha zu beziehen ist. Mit zwingender Nothwendigkeit, glaube ich, lässt sich auf diesem Standpunkte Ersteres allerdings noch nicht behaupten; aber jeder nur halbwegs Unbefangene wird auch hier schon zugeben müssen, dass jenes ungleich natürlicher und näher liegend ist; einmal weil es *τούτοις* und nicht *ταύταις* heisst, wie es heissen müsste, wenn der Verf. es auf Sodom und Gomorrha hätte bezogen wissen und die naheliegende Missdeutung einer Beziehung auf die Engel hätte verhüten wollen. Würde diese Missdeutung nicht so nahe liegen, so möchte allerdings die Annahme einer Verwechslung des *τούτοις* mit *ταύταις* dadurch hinlänglich motivirt sein, dass sich ihm statt der genannten Städte unwillkürlich deren Bewohner substituirt hätten. Zweitens würde auch, wie Huther mit Recht bemerkt, „bei dieser Construction die Sünde von Sodom und Gomorrha nur auf indirecte Weise angegeben sein.“ Darauf entgegnet Dr. Keil, in der Meinung, diesen Exegeten auf einer Gedankenlosigkeit oder Ungereimtheit ertappt zu haben: „Ein völlig nichtiges Bedenken, das sich mit viel grösserem Rechte gegen die Beziehung des *τούτοις* auf die Engel erheben lässt! Denn bei dieser Construction würde ja die Sünde der Engel nur auf indirecte Weise angegeben sein!“ Aber Dr. Keil hat selbst nicht bedacht, dass die Sünde der Engel allerdings in Vs. 6 direct angegeben ist, und zwar doppelt, sowohl negativ: *μὴ τηρήσαντες τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν*, als auch positiv: *ἀπολίποντες τὸ ἴδιον οἰκήτηριον*! Als einen zwingenden Beweis, so in seiner Vereinzelung, kann aber auch ich dies Argument nicht geltend machen; es verstärkt aber jedenfalls die Wahrscheinlichkeit der Beziehung auf die Engel. Mehr als das muss jedoch behauptet werden, wenn Judas und wenn seine Leser Gen. 6, 1—4 kannten und es mit ihren Zeitgenossen von Engeln verstanden. Dann kann man, scheint mir, kaum anders sagen, als Judas hat das *τούτοις* mit dem *ὀπίσω σάρκος ἐτέρας* auf die Engel bezogen und von daher den Vergleich für die in ähnlicher Weise sündigenden Städte hergenommen.

Gehen wir zur Betrachtung der Strafen, die nach Judas und Petrus Gottes Gericht den sündigenden Engeln auferlegt hat. Bei Petrus sind sie, mit Ketten der Finsterniss im Tartarus gebunden, zum Gericht behalten; — bei Judas mit ewigen Banden unter der Finsterniss zum Gericht des grossen Tages bewahrt. Wir fragen nun: Ist das dieselbe Strafe, die nach sonstiger Lehre des neuen Testaments Satan und seine Schaaren nach dem vormenschlichen Falle getroffen hat. Dr. Keil behauptet es, ich bestreite es mit v. Hofmann, Huther, Hahn etc. Ich will mich hier nicht in weitläufige Untersuchungen einlassen über

Oertlichkeit und Zuständlichkeit des Daseins der im Anfang mit Satan gefallenen Geister, will nicht untersuchen, ob das N. T. sich ihre dermalige Heimath im Himmel oder auf der Erde, in der Luft oder in der Hölle, oder in den wüsten Gegenden der Erde denkt, denn das kann sehr wohl Alles zumal der Fall sein. Keil hat sich eingehend darüber ausgelassen und allerdings nach meinem Dafürhalten einiges Richtige gegen v. Hofmann und Hahn dabei bemerkt. Aber es ist wiederum arge Selbsttäuschung, wenn er meint, eine vollständige Uebereinstimmung der von Judas und Petrus ausgesagten Strafen mit den nach sonstiger N. Tl. Anschauung dem Satan und seinen Engeln bereits auferlegten Strafen gefunden zu haben. Denn nichts ist klarer und einleuchtender, als dass Satan und seine Dämonen nach dem neuen Testamente in diesem Weltalter noch die Macht haben, sich frei zu bewegen auf der ganzen Erde, zu allen Menschen versuchend heranzutreten, und alle, die nicht gewappnet sind mit der Waffenrüstung des heiligen Geistes, zu verführen (Eph. 6, 12 ff., 1 Petr. 5, 8 u. v. a. St.), — und dass ihre Bindung, Unschädlichmachung und Einkerkierung in Abyssus noch zukünftig ist (Apok. 20, 1—3. 7—10); während die Engel, von welchen Judas und Paulus reden, schon längst, mit ewigen Ketten gebunden, in den Tartarus verstossen sind. Das sind nicht verschiedene Ausdrucksformen derselben Idee, nicht verschiedene Seiten derselben Sache, sondern verschiedene, einander schroff entgegengesetzte, einander unbedingt ausschliessende Ideen und Sachen. Wie Satans Gebundensein und Satans Freiheit zu verführen nach biblischer Anschauung einander auf das entschiedenste ausschliessen, zeigt eben Offb. 20, 1—3. 7—10: Sobald und so lange Satan gebunden ist, hat er keine Macht, „die Völker zu verführen“; sobald aber die 1000 Jahre seines Gefängnisses vollendet sind und er wieder los geworden ist, wird er auch alsobald wieder ausgehen, zu verführen die Völker etc. Solche Unterschiede und Gegensätze nivelliren, das heisst mit den Worten der h. Schrift sein Spiel treiben, sie ihres Sinnes entleeren, sie ihrer Eigenthümlichkeit berauben; das heisst nicht das Verschiedene organisch gliedern, sondern es zu einem Brei zusammenrühren. — Auch dieser Theil der Aussagen des Judas und Petrus, das, glauben wir, wird man uns zugeben müssen, ist wenig geeignet, die Meinung zu stützen, dass sie von dem uranfänglichen Falle Satans und seiner mitgefallenen Schaaren reden, ist vielmehr ganz darauf angelegt, uns die Ueberzeugung nahe zu legen, dass sie andere Engel, andere Zeiten, einen andern Fall und andere Strafen im Auge haben.

Als Resultat aus den voranstehenden Untersuchungen über Judä Vs. 6 u. 2. Petr. 2, 4 stellen wir Folgendes hin: Betrachten wir diese

Stellen zunächst bloss an sich und im Complex der übrigen neutestamentlichen Schriften, unter welchen ihnen die Kirche eine Stelle angewiesen hat, also ohne alle Rücksicht auf Gen. 6, 1—4, ohne Rücksicht auf die LXX, deren Codices schon damals, wie Philo's Citation bezeugt, in Gen. 6, 2 ἄγγελοι τοῦ θεοῦ lasen, ohne Rücksicht auf die im ersten und zweiten Jahrhundert (also zu der Zeit, in welcher diese Briefe entstanden sind) nachweisbar weit verbreitete Ueberzeugung, dass einst Engel vom Himmel herabgekommen und in fleischlicher Liebe zu den Töchtern der Menschen entbrannt seien, ignoriren wir dies Alles, um bloss mit neutestamentlichen Daten an die Erklärung unserer Stellen heranzutreten, dann allerdings werden wir es mit dem Vorurtheil thun müssen, hier dieselben gefallenen Geister wieder zu finden, von denen das N. T. so oft redet, nämlich Satan und seine Dämonen; denn eines anderen Engelfalles erwähnt das N. T. sonst nirgends. Aber wir lesen aufmerksam prüfend und vergleichend beide Stellen, und finden in Namen und Sachen, in Prädicaten und Beziehungen so viel Ungewohntes, Fremdartiges, dass wir jenem Vorurtheil entgegen vermuthen müssen, hier einen ganz andern Kreis von Anschauungen, Personen, Begebenheiten und Zuständen vor uns zu haben. Erinnern wir uns nun, dass Gen. 6 von Elohimssöhnen weiss, die sich einst mit Menschentöchtern vermischt haben und dass der durch das ganze A. T. hindurch gehende Sprachgebrauch unter Elohimssöhnen Engel versteht, — finden wir, dass man in derselben Zeit in der LXX statt Gottessöhnen Gottesengel las, dass die Zeitgenossen Philo und Josephus, dass alle Kirchenväter der ersten vier Jahrhunderte Gen. 6 von Engeln deuteten, so können wir kaum noch irgend wie zweifelhaft sein, was für Engel und was für einen Engelfall Petrus und Judas gemeint haben. Nehmen wir nun aber vollends vergleichend das Buch Henoch zur Hand, so kann auch nicht die Möglichkeit eines Zweifels mehr übrig bleiben, dass die beiden Apostel dasselbe Factum im Auge hatten, über welches Gen. 6 berichtet, und das im Buche Henoch die biblische Grundlage seiner pseudoprophetischen Geschichts- und Lehroffenbarungen bildet. Dies nachzuweisen, muss zunächst unsre Aufgabe sein.

Es ist allgemein anerkannt und zugestanden, dass der Verfasser des Briefes Judä das Buch Henoch (oder doch den darin niedergelegten Sagenkreis) gekannt, und bei dem hohen Ansehen, in welchem es zu seiner Zeit stand, die Weissagung des alten Patriarchen in Vs. 14. 15. daraus entnommen und auf die von ihm bekämpften Irrlehrer angewandt habe. Auch sonst enthält der Brief Anklänge an Gedanken und Ausdrücke jenes Buches, namentlich ist dies in unserer Stelle (Vs. 6—8) so durchgreifend, klar und deutlich der Fall, dass man keinen Augenblick

daran zweifeln kann, Judas habe, ebenso wie in Vs. 14. 15, auch hier aus dem Buche Henoch geschöpft, und meine denselben Engelfall, der das eigentliche Thema dieses Buches bildet. Damit ist denn auch zugleich erwiesen, dass der Verf. an Gen. 6 gedacht, und dies eben so wie Ps. Henoch nicht von frommen Sethiten oder gewaltthätigen Fürstensöhnen, sondern von Engeln verstanden haben müsse. Was die Genesis berichtet, genügte ihm aber für seinen Zweck nicht, denn es kam ihm nicht nur darauf an, die Sünde dieser Engel, die dem frevelhaften Treiben der von ihm bekämpften Irrlehrer verwandt war, sondern auch, und hauptsächlich darauf, die Strafe, die sie dafür betroffen, hervorzuheben, als eine solche, deren auch die Irrlehrer sich zu gewärtigen haben. Von der Bestrafung der Gottessöhne schweigt aber die Genesis, und eben dadurch sieht der Verf. sich an die erweiternde Darstellung des Buches Henoch gewiesen. Dass aber auch der Verf. des zweiten Petrusbriefes das Buch Henoch selbst gekannt und benutzt habe, lässt sich nicht beweisen; aber jedenfalls steht auch seine Relation wenigstens mittelbar, nämlich durch Vermittelung des Briefes Judä, zum Buche Henoch in Beziehung.

Das Original des Buches Henoch ist bekanntlich verloren, ebenso die griechische Uebersetzung, in der die Kirchenväter das Buch kannten. Doch sind aus letzterer durch den Syncellen Georgius einige bedeutende Fragmente gerettet. Dagegen besitzen wir eine vollständige (?) äthiopische Uebersetzung, aus welcher A. G. Hoffmann (Jena 1833. 38) und A. Dillmann (Lpz. 1853) eine deutsche Uebersetzung geliefert haben. Wir besitzen darin die Mittel zu einer Vergleichung, welche zeigt, wie nahe sich die Judasstelle mit den Daten des Buches Henoch berührt. Das *μιῖ τηρεῖν τὴν ἑαυτῶν ἀρχήν* und das *ἀπολείπειν τὸ ἴδιον οἰκητήριον* findet sich mehrfach wieder, z. B. in K. 12, 5: „Dann sagte er zu mir: Henoch, Schreiber der Gerechtigkeit, gehe und verkündige den Wächtern des Himmels, welche den hohen Himmel verliessen und ihre ewige Wohnung und befleckten sich mit Weibern.“ Vgl. auch K. 63: „Dies sind die Engel, welche herabstiegen vom Himmel auf die Erde.“ — Zu dem *εἰς κρίσιν μεγάλης ἡμέρας δεσμοῖς αἰδίοις ὑπὸ ζόφον τετήρηκεν* bei Judas vgl. Kap. 10, 6 ff. nach der griech. Uebersetzung beim Syncellen: *καὶ τῷ Ραφαήλ εἶπεν· πορεύου Ραφαήλ, καὶ δῆσον τὸν Ἀζαήλ, χερεὶ καὶ ποσὶ συμπόδισον αὐτὸν, καὶ ἔμβαλλε αὐτὸν εἰς τὸ σκότος . . . καὶ ἐπικάλυψον αὐτῷ σκότος . . . καὶ ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῆς κρίσεως ἀπαχθήσεται εἰς τὸν ἐμπυρισμὸν τοῦ πυρός; ferner Kap. 10, 18 ff.: *καὶ πρὸς τὸν Μιχαήλ εἶπεν· πορεύου Μιχαήλ, δῆσον Σεμιαζᾶν καὶ τοὺς ἄλλους σὺν αὐτῷ . . . δῆσον αὐτοὺς ἐπὶ ἐβδομήκοντα**

γενεὰς εἰς τὰς νάπας τῆς γῆς μεχρὶ ἡμέρας κρίσεως... ἕως συντελεσθῇ κρίμα τοῦ αἰῶνος τῶν αἰώνων· τότε ἀπενεχθήσονται εἰς τὸ χάος τοῦ πυρὸς, καὶ εἰς τὴν βάσανον, καὶ εἰς τὸ θεσμοτήριον τῆς συγκλείσεως τοῦ αἰῶνος; ferner nach der äthiop. Uebers. Kap. 14, 4: „Er hat gesagt, dass er auf der Erde auch binden will, so lange als die Welt dauert;“ — Kap. 21, 6: „Henoch, warum bist du so erschrocken über diesen schrecklichen Platz, beim Anblick dieses Leidens? Dies, sagte er, ist das Gefängniss der Engel und hier werden sie gehalten für immer.“ — Endlich zu dem *σάρκα μὲν μαίνουνσι, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσι, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν* bei Judas Vs. 8 vgl. Kap. 12, 5: „und befleckten sich mit Weibern“; Kap. 6, 4: „Ihr vollbringt nicht die Befehle des Herrn, sondern ihr widerstrebet und verlästert seine Grösse und übelwollend sind die Worte in eurem befleckten Munde gegen seine Majestät; Kap. 26, 2: „Hier sollen versammelt werden alle, welche ausstossen mit ihrem Munde ungeziemende Reden wider Gott, und widrige Dinge sprechen von seiner Herrlichkeit.“

Dr. Keil will aber jetzt von alle Dem nichts mehr wissen. Er sagt: „Hätte Judas die in den Henochsagen erwähnte *πορνεία* der Engel im Sinne gehabt, so würde er sich deutlicher ausgesprochen haben.“ Ich denke, er hat sich deutlich genug ausgesprochen! Vielmehr muss man sagen: Hätte Judas die in den Henochsagen erwähnte *πορνεία* der Engel nicht gemeint, so hätte er nicht nur deutlicher, so hätte er ganz anders reden müssen. Denn nicht nur er kannte die Henochsage, sondern auch seine Leser. Wenn er nun dennoch bei der Schilderung des von ihm beschriebenen Engelfalles dieselben Gedanken und Ausdrücke braucht, wie Pseudo-Henoch bei seinen Berichten über die *πορνεία* der Engel und deren Folgen, so konnten seine Leser nicht anders denken, als dass auch er von derselben *πορνεία* rede; — zumal wenn sie das betreffende Apokryph für ein authentisch-prophetisches Buch hielten.

Ausserdem glaubt Herr Dr. Keil durch eine neue Reconstruction der Gedankenfolge im Briefe Judä den Beweis geführt zu haben, „dass Judas von sodomitischer Unzucht der Engel nichts wissen wolle.“ Hat der geehrte Leser etwa Lust, dieser Sisyphusmühe selbst zuzusehen, so verweisen wir ihn auf die Anmerkung⁷⁾. — Wahrlich, so verschoben

7) S. 26: „Drei Fälle von Versündigung, welche Verderben nach sich zogen, werden den Christen vorgehalten: a) der Unglaube Israels, welcher demselben das Gericht des Hinsterbens in der Wüste zuzog; b) die Versündigung der Engel, wofür sie mit ewigen Banden der Finsterniss auf den Tag des Gerichtes bewahrt werden; c) die Sünde Sodoms, Gomorra's und der umliegenden Städte, die mit Vernichtung durch Feuer vom Himmel gestraft worden. Diese drei Fälle hat Judas weder nach der Zeitfolge zusam-

und unnatürlich künstlich ist der Gedankengang des Briefes nicht, wie Dr. Keil ihn sich vorstellt. Er wickelt sich ungleich natürlicher und einfacher in folgender Weise ab:

Den Kampf gegen die Irrlehrer nimmt der Verf. in Vs. 4 auf; es sind gottlose Menschen, welche die Gnade Gottes εἰς ἀσέλγειαν umsetzen und verläugnen den alleinigen Herrscher (Gott den Vater) und unsern Herrn Jesum Christum. Dann hält er ihnen drei Beispiele göttlichen Gerichtes über Solche, die vordem gefrevelt haben wie sie, vor: Israel in der Wüste, die ihre Behausung verlassenden Engel, die Bewohner des Siddimthales (Vs. 5—7), und fährt darauf Vs. 8 fort: Ὁμοίως μέντοι καὶ οὗτοι ἐνυπνιαζόμενοι σάρκα μὲν μαίνονται, κυριότητα δὲ ἀθετοῦσι, δόξας δὲ βλασφημοῦσιν. Die Anklage ist hier wie in Vs. 4 dreigliedrig, und im Allgemeinen entsprechen sich in beiden Versen die drei Glieder, vor Allem darin, dass beide die ἀσέλγεια als das Erste und Hauptsächlichste in den Vordergrund stellen. Aber eine genaue Uebereinstimmung im Einzelnen findet dennoch nicht statt. Denn man wird nicht sagen können, dass der μόνος δεσπότης dort und die κυριότης hier, dass ferner der κύριος ἡμῶν I. Χρ. dort und die δόξα hier, in scharfer gegensätzlicher Abgrenzung identisch seien. Schon deshalb wird man die drei angeführten Beispiele nicht auf die drei Glieder der Anklage vertheilen dürfen. Eben dies verbietet auch die Reihenfolge der drei Beispiele, der-

mingestellt, noch auch einfach einander coordinirt, sondern den zweiten Fall (die Sünde der Engel) hat er dem ersten (dem Unglauben Israels) durch die dem lateinischen que entsprechende Partikel τε als etwas noch Hinzukommendes beigefügt, dagegen die Sünde Sodoms u. s. w. durch Einführung derselben mit der dem οὗ (Vs. 5) entsprechenden Partikel ὡς (Vs 7) als ein zweites Hauptexempel der Versündigung Israels und der Engel als erstem Hauptexempel coordinirt. Aus dieser logischen Verbindung der drei Fälle erhellt klar, dass Judas seine Beispiele mit Rücksicht auf die Sünden der zu bekämpfenden Irrlehrer gewählt und so zusammengestellt hat, dass damit die beiden Hauptsünden der Irrlehrer, einerseits das τὸν μόνον δεσπότην καὶ κύριον Ἰησοῦν Χριστὸν ἀρνείσθαι (Vs. 4) oder das κυριότητα ἀθετεῖν, δόξας δὲ βλασφημεῖν (Vs. 8), andererseits das τὴν τοῦ θεοῦ ἡμῶν χάριν μετατιθέναι εἰς ἀσέλγειαν (Vs. 4) und das σάρκα μαίρειν (Vs. 8) gezeichnet und für beiderlei Sünden die göttlichen Strafgerichte vorgehalten werden. Dass der Verf. aber zur Schildrung der ersten Art der Versündigung zwei Beispiele — das Volk Israel und die Engel — nennt, mag seinen Grund darin haben, dass die Irrlehrer sowohl Gott als μόνον δεσπότην als auch Christum als κύριον verleugneten und in dieser Verleugnung sich eines zwiefachen Vergehens schuldig machten, indem sie gleich Israel gegen τὸν κύριον (vgl. ὁ Κύριος = יהוה Vs. 5) und gleich den Engeln gegen τὸν μόνον δεσπότην, Gott den Vater, sich verschuldeten. — Verhält es sich aber mit diesen Exempeln des göttlichen Gerichtes in der eben entwickelten Weise, so kann τὸν ὁμοιον τοῖτοις τρόποις unmöglich auf die Engel zurückbezogen, und den Engeln nimmermehr sodomitische Unzucht aufgebürdet werden.“

zufolge die ἀσέλγεια oder das *μιαίνειν σάρκα* auf das Israel der Wüste, das ἀρνεῖσθαι τὸν μόνον δεσπότην oder das ἀθετεῖν κυριότητα auf die Engel und das ἀρνεῖσθαι τὸν κύριον ἡμῶν I. Χρ. oder das βλασφημεῖν δόξας auf die Sodomiter fallen würde! Vielmehr werden wir alle drei Anklagen in Bausch und Bogen als durch alle drei Beispiele vorgebildet anzusehen haben, um so mehr als die drei Anklagen offenbar nicht wie einander fremde Thatfachen bloss neben einander gestellt sind, sondern jedenfalls in einander greifen und sich gegenseitig bedingen. Das μετατιθέναι τὴν τοῦ Θεοῦ ἡμῶν χάριν εἰς ἀσέλγειαν tritt aber unverkennbar als die Hauptsache, als das die beiden andern Objecte der Anklage Bedingende hervor. Weil, indem und dadurch dass die Irrlehrer Gottes Gnade εἰς ἀσέλγειαν umsetzen, verläugnen sie zugleich den Vater und den Sohn. Wir werden demnach geneigt sein müssen, vor Allem die ἀσέλγεια als etwas allen drei Beispielen Gemeinsames anzusehen, und in der That ist dies auch der Fall. Bei den Sodomitern liegt es am Tage, von den Engeln ist es durch das τὸν ὅμοιον τοῦτοῖς τρόπον ausgesagt, nur bei dem Israel der Wüste⁸⁾ könnte man es vermissen; aber nur wenn man, wie allerdings gewöhnlich geschieht, das ἀπώλεσεν τοὺς μὴ πιστεύσαντας auf das einzelne Factum der Verwerfung in Kadesch beschränkt. Aber zu dieser Beschränkung ist nirgends eine Nöthigung da; es sind alle Fälle, wo über Israel in der Wüste ein Gericht des Untergangs wegen seines Unglaubens verhängt wurde, herbeizuziehen, namentlich auch der besonders eclatante Fall in Num. 25, 1—9, wo Israel mit den Töchtern der Moabiter Jehovah verläugnend und sich an den Baal-Peor hängend, hurt, und zur Strafe dafür ihrer 24000 durch eine von Gott gesandte Plage umkommen. Wie sehr dies Factum, wenn von Abfall, Unglauben und Bestrafung des Israels der Wüste als Vorbildern göttlicher Gerichte die Rede war, sich dem Israeliten in den Vordergrund drängte, zeigt namentlich auch 1 Kor. 10, 1—8. Wir werden

8) Die Abweichung in der Reihenfolge der Beispiele von der durch die Zeitfolge empfohlenen Anordnung, indem das der Zeit nach letzte Beispiel zuerst vorgeführt wird, ist auffallend genug, aber doch erklärlich. Die Erklärung dazu giebt das τὸ δεύτερον ἀπώλειν, welches offenbar den Gegensatz zu ἐξ Αἰγύπτου σώσας bildet, an die Hand. Dies Beispiel hat nämlich eben in diesem Gegensatze eine für die Vergleichung mit den Irrlehrern sehr wesentliche Seite, die den beiden andern Beispielen fehlt; darum stellt der Verf. es voran. Wie Israel, obwohl anfangs so hoch begnadigt, doch in Folge seines Abfalls dem Untergange geweiht wurde, so sind auch diese Irrlehrer aus dem Heidenthum durch ihre Bekehrung zum Christenthum gerettet, anfangs von Gott hoch begnadigt, aber in Folge ihres Umsetzens der Gnade εἰς ἀσέλγειαν tief gefallen und τὸ δεύτερον dem Gerichte Gottes anheimgefallen.

demnach nicht zu weit greifen, wenn wir annehmen, dass Judas auch daran, ja daran hauptsächlich gedacht habe.

Wir glauben, die Judas- und Petrusstelle hinlänglich erörtert zu haben, und gehen nun zu den *Kirchenvätern* über. Hier ist (mit Ausnahme der Peschito und der clementinischen Recognitionen, worüber später) kein Streit. Sämmtliche Kirchenväter bis in die zweite Hälfte des 4. Jahrh., die überhaupt auf die Sache zu sprechen kommen (sie sind bereits oben einzeln namhaft gemacht), kennen keine andere als die Engeldeutung. Ephräm Syrus in der syrischen Kirche, Philastrius in der lateinischen und Chrysostomus in der griechischen bringen zuerst die Sethitendeutung vor und bekämpfen die Engeldeutung als Absurdität, und der mit dem Ketzernamen überhaupt so freigebige Philastrius rechnet sie sogar ohne Weiteres zu den Häresien. Augustin, Cyrill von Alex. und Theodoret treten auf ihre Seite, und seitdem gewinnt die Sethitendeutung, von solchen Autoritäten getragen, die Geltung traditioneller Exegese.

Drei Fragen treten uns nun hier entgegen: 1. Wie kamen die ältesten Väter zu dieser Deutung? 2. Welchen Werth hat ihre Uebereinstimmung? und 3. Wie erklärt sich dieser totale Umschwung, der seit der Mitte des 4. Jahrh. in dieser Sache auftritt?

Was die erste Frage betrifft, so ist Keil's Antwort: „Ohne Zweifel durch Vermittelung des Buches Henoch“ nur einseitig wahr, und es genügt auch nicht das von ihm hinzugefügte Zugeständniss: „Indem sie die Sagen des Buches Henoch unbedenklich als Wahrheit annehmen, bekennen sie sich zugleich zu der in ihnen enthaltenen Auslegung.“ Es kann durch nichts nachgewiesen werden, dass die ältesten Väter ohne das Buch Henoch nicht zu dieser Auffassung schon aus Gen. 6 selbst hätten gelangen können, und leere Versicherungen oder dictatorische Machtsprüche gelten bekanntlich im Reiche der freien Wissenschaft nicht, auch wenn sie mit solcher Zuversicht wie von Dr. Keil ausgesprochen werden. Vielmehr muss behauptet werden: Alle diejenigen Väter, welche in ihrem Bibelcodex in Gen. 6, 2 ἄγγελοι τοῦ θεοῦ lasen, gleichviel ob dies die ursprüngliche oder bereits schon interpolirte Lesart war, — und dass diese Lesart wenigstens sehr verbreitet war, ersehen wir aus Philo's und Euseb's Citation so wie aus den Verhandlungen darüber bei Ambrosius, Augustin und Cyrill, — also alle die Väter, welche in ihrer Bibel so lasen, konnten, ja mussten (von der Nöthigung des Zusammenhangs dieser Stelle noch ganz zu schweigen) allein schon dadurch, also selbstständig durch Gen. 6, 2 zu ihrer Auffassung geführt werden. Oder will Dr. Keil uns etwa auch glauben machen, dass die genannten Väter nur

das Buch Henoch, nicht aber das Buch Genèsis gelesen hätten, oder dass sie jenes immer eher als die Genesis kennen gelernt und studirt hätten? Das Verhältniss wird vielmehr ein gegenseitiges gewesen sein: ihr Verständniss von Gen. 6, 2 wird dem Buche Henoch zur Beglaubigung gedient und ihr Glaube an die Authentie des Buches Henoch wird sie in ihrer Deutung von Gen. 6 bestärkt haben. Aber soweit hat Dr. Keil Recht, mit ihren daran sich knüpfenden „paränetischen und polemischen“ Diatriben gegen weibliche Putzsucht u. dgl. stehen sie ausschliesslich im Buche Henoch, denn dazu bot Gen. 6 keinen Stoff dar.

Auf die zweite Frage: Welchen Werth hat ihre Einstimmigkeit? antworten wir ohne Bedenken: Gar keinen für die Exegese von Gen. 6, 1—4, aber einen sehr grossen für uns, indem es sich darum handelt, ein so unerhörtes, durch nichts zu rechtfertigendes, durch nichts zu entschuldigendes Verfahren abzuweisen, wie Herr Dr. Keil sich dessen schuldig macht, indem er einer von zwei Aposteln (ex concessio) und von allen Vätern der Kirche bis zur Mitte des 4. Jahrh. vertretenen Auffassung, die also 300 Jahre lang in der Kirche ausschliesslich gegolten hat, den Charakter der Christlichkeit und Kirchlichkeit abzusprechen und sie als eine heidnische, gnostische und kabbalistische zu brandmarken, sich nicht scheut, um die eigene entgegenstehende Auffassung, die erst mit dem 4. Jahrh. überhaupt in der Kirche auftritt, als die allein und specifisch-christliche, als die ausschliesslich kirchliche privilegiren zu können! Fast ins Komische schlägt aber die Sache um, wenn wir der sonderbaren Erläuterung begegnen, dass die später auftretende Sethitendeutung „als die Auslegung der christlichen Kirche bezeichnet werden könne, weil alle (?) Exegeten der Kirche von den ältesten an bis in die neuern Zeiten ihr zugethan sind.“ Sind denn nur die Exegeten Christen? gehören nur die Exegeten zur Kirche? und kann die Auffassung einer Bibelstelle, die von christlichen Apologeten, Polemikern und Dogmatikern vorgetragen wird, auf das Prädicat der Christlichkeit und Kirchlichkeit nicht ebenso gut Anspruch machen, als eine von christlichen Exegeten vorgetragene? Und was kann denn die Engeldeutung dafür, dass bis auf Ephräm den Syrer und bis auf Johannes den Goldmund kein Exeget die Stelle Gen. 6, 1—4 zunftmässig ausgelegt hat, oder (wenn dies, wie mehr als bloss wahrscheinlich, dennoch geschehen ist,) dass die betreffenden Schriften verloren gegangen sind? Oder wagt etwa Dr. Keil auch zu behaupten, dass, wenn Justin, oder Athenagoras, oder Clemens, oder Methodius, oder Tertullian, oder Cyprian, oder Eusebius etc. sich daran gemacht hätten, Gen. 6, 1—4 förmlich auszulegen, sie dann unfehlbar die Gottessöhne von frommen Sethiten gedeutet haben würden?

Und welchen Werth hat denn die Einstimmigkeit der „christlichen Exegeten“ seit Ephräm und Chrysostomus? Für die Normirung der Exegese von Gen. 6, 1—4 gewiss gar keinen; aber auch für die Abwägung der Autoritäten nach der einen und der andern Seite hin nur einen sehr geringen⁹⁾. Ist von Autorität die Rede, so können begreiflich nur diejenigen Kvv. in Betracht kommen, die noch selbstständig dastehen, namentlich Ephräm, Chrysostomus, Kyrill, Theodoret, Basilius von Seleucia, Augustin. Die Uebereinstimmung der spätern Kirchenlehrer und Exegeten resp. Katenenschreiber ist bei ihrer slavischen Abhängigkeit von der hergebrachten Auslegung ohne alle Bedeutung. Aber auch jene ältern, noch auf eigenen Füßen stehenden und sonst so hochachtbaren Väter haben in dieser Sache nur ein geringes Gewicht. Abgesehen davon, dass sie selbst es offen aussprechen, wie ihre Exegese von Gen. 6 durch ihre dogmatischen Voraussetzungen über Natur und Wesen der Engel normirt ist (worauf wir unten zurückkommen werden), ist auch ihre exegetische Begründung eine so leere und nichtige, ja zum Theil eine so absurde, dass die Anhänger der Sethitendeutung sich ihrer Zustimmung nicht allzusehr rühmen sollten. Chrysostomus z. B. begründet die alleinige Zulässigkeit der Sethitendeutung durch die Behauptung, dass nirgends in der h. Schrift die Engel Gottessöhne genannt würden! Mit grosser, aber nur um so auffallenderer Plerophorie ruft er in s. Hom. 22 in Gen. T. I. 155 aus: *δειξάτωσαν, ποῦ ἄγγελοι υἱοὶ τοῦ Θεοῦ προσηγορεύθησαν· ἀλλ' οὐκ ἂν ἔχοιεν οὐδαμοῦ δεῖξαι· ἄνθρωποι μὲν γὰρ ἐκλήθησαν υἱοὶ τοῦ Θεοῦ, ἄγγελοι δὲ οὐδαμῶς* (Ebenso Cäsarius v. Naz. Dial. I. Interrog. 48). Doch muss zur Entschuldigung des trefflichen Kirchenvaters hinzugefügt werden, dass er in seiner LXX in den bekannten Hiobstellen (1, 6; 2, 1; 38, 7) nicht *υἱοὶ τ. θ.* las, sondern *ἄγγελοι τ. θ.* und *ἄγγελοί μου*; was ihn aber doch wiederum nicht ganz zu entschuldigen vermag, da in Ps. 29, 1; 89, 7 und Daniel 3, 25 auch von der LXX

9) Merkwürdig ist es, dass „der Exeget“ par excellence unter den lateinischen Kirchenvätern, der h. Hieronymus nicht unter der Wolke von Zeugen für die ausschliessliche Christlichkeit und Kirchlichkeit der Sethitendeutung aufgeführt werden kann. In seinen Quaestiones super Genes. begnügt er sich, eine leere Bemerkung über Aquila's Uebersetzung *υἱοὶ τῶν θεῶν* zu machen, und umgeht, fast scheint es geflissentlich, sein eigenes Verständniss des Ausdrucks darzulegen. Befand der um seinen orthodoxen Ruf besorgte Kirchenvater sich etwa in der fatalen Lage, die als absurd, blasphemisch und ketzerisch verschriene Engeldeutung als die exegetisch allein zulässige ansehen, und sie doch, um keinen Anstoss zu erregen, zurückhalten zu müssen? Oder hatte er wirklich doch gar keine eigene Meinung über das richtige Verständniss von Gen. 6, 1—4?

der Ausdruck *υἱοὶ τοῦ Θεοῦ* ohne alle Möglichkeit eines Zweifels und in wörtlicher Uebersetzung aus dem Original von den Engeln gebraucht ist. — Gradezu absurd dagegen ist Theodorets exegetische Begründung der Sethitendeutung (Quaest. 47 in Gen. ad h. l.): *Εἰρηκώς ὁ συγγραφεὺς, ὅπως ἐκ μὲν τοῦ Ἀδάμ ὁ Σῆθ ἐγεννήθη, ἐκ δὲ τοῦ Σῆθ ὁ Ἐνὼς, προσέθηκεν, οὗτος ἡλπισεν ἐπικαλεῖσθαι τὸ ὄνομα κυρίου τοῦ Θεοῦ* (nach der Uebersetzung der LXX in Gen. 4, 26). *Ὁ δὲ Ἀκύλας οὕτως τοῦτο ἡρμήνευσεν, τότε ἤρχθη τοῦ καλεῖσθαι τῷ ὀνόματι κυρίου. Αἰνίττεται δὲ ὁ λόγος, ὥς διὰ τὴν εὐσέβειαν οὗτος πρῶτος τῆς θείας προσηγορίας τετύχηκε, καὶ ὑπὸ τῶν συγγενῶν ὠνομάσθη Θεός· ὅθεν οἱ ἐκ τούτου φύντες υἱοὶ Θεοῦ ἐχρημάτιζον¹⁰⁾. ὥσπερ δὴ καὶ ἡμεῖς ἐκ τῆς τοῦ δεσπότου Χριστοῦ προσηγορίας Χριστιανοὶ καλούμεθα.* Die dem Cäsarius von Nazianz zugeschriebenen Interrogatt. begründen dieselbe Anschauung etwas anders, aber nicht minder ungereimt: Seth, heisst es in der 48. Interr., sei *Θεός* genannt worden, weil in ihm, dem Ersatzmanne für den frommen Abel, *ἡ ἀρχαία καὶ παράδοξος ἐκείνη μορφή, ὅταν εἶχεν ἀπ' ἀρχῆς ὅτε γέγονεν ὑπὸ Θεοῦ.* Auch die Fabeleien, mit welchen Ephräm Syrus und das mit ihm in nahem Zusammenhange stehende „Christliche Adamsbuch“¹¹⁾ ihre

10) Wie ich Keil's Forderung gemäss (S. 233) aus den oben angeführten eigenen Worten Theodorets meine „dem alten Theodoret eine Ungereimtheit zumuthende Bemerkung,“ Seth habe wegen seiner Frömmigkeit den Zunamen *Θεός* bekommen, anders berichten kann, als etwa durch Vertauschung des Namens Seth mit dem Namen Enosch, wobei aber die Ungereimtheit dieselbe bleibt, sehe ich nicht ab. — Dieselbe Ungereimtheit findet sich später bei Suidas s. v. *Σῆθ* wieder: *Θεὸν γὰρ τὸν Σῆθ οἱ τότε ἄνθρωποι προσηγόρευον, διὰ τὸ ἐξευρηκέναι τὰ τε Ἑβραϊκὰ γράμματα, τὰς τε τῶν ἀστέρων ὀνομασίας· καὶ πρὸς τοῦτοις πολλὴν εὐσέβειαν αὐτοῦ θαυμάσαντες· ὥστε καὶ πρῶτος ἐπικαλεῖσθαι Θεὸς καὶ ὀνομάζεσθαι.* Hätte Theodoret gesagt, Seth oder Enosch sei wegen seiner Frömmigkeit *υἱὸς Θεοῦ* genannt worden, so hätte Keil mich mit Recht getadelt; aber er sagt *ὠνομάσθη Θεός*. Jenes würde den keineswegs ungereimten Sinn geben: wegen ihrer Anhänglichkeit an Gott seien Seth und seine Nachkommen, im Gegensatze zu der Gottentfremdung der Kainiten, Kinder Gottes (Bne Elohim = Elohitzen) genannt worden. So scheinen es auch die übrigen Kirchenväter gefasst zu haben, z. B. Basilinus von Seleucia (Orat. 6 p. 33): *Οἱ μὲν οὖν υἱοὶ Θεοῦ χρηματίζουσιν οἱ υἱοὶ τοῦ Σῆθ, σύμβολον τῆς πρὸς τὸν Θεὸν οἰκειότητος τὴν προσηγορίαν ἐπιφερόμενοι.* Keil aber vermischt und identificirt Beides!

11) Ueber das Adamsbuch referirt Keil nach Dillmann: Dieses in der abessinischen Kirche erhaltene und erst in der neuesten Zeit von Dillmann aus dem Aethiopischen übersetzte Apokryphum ist nach der Untersuchung dieses Gelehrten (in Ewald's Jahrb. Bd. V) nicht aus dem Griechischen, sondern aus dem Arabischen ins Aethiopische übersetzt. Diese Uebersetzung, vielleicht auch Uebearbeitung, stammt aus dem 5. oder 6. Jahrhundert. Aber das Buch selbst geht in gewissem Sinne auf Ephräms

Sethitendeutung ausschmücken, berechtigen grade nicht dazu, auf deren exegetische Nüchternheit, Besonnenheit und Zuverlässigkeit zu pochen. Als auf ein Zeugniß, dass auch bei Letzterm das exegetische Gewissen ihm die Deutung der Gottessöhne von Engeln nahe gelegt habe, ist es geltend zu machen, wenn dies Buch den Namen der Söhne Gottes davon ableitet (S. 83 der Dillmann'schen Uebersetzung), dass die Nachkommen Seths als Substituten der gefallenen Engelschaaren so genannt worden seien, indem dies das wichtige Zugeständniss involvirt, dass der Name Gottessöhne seinem eigentlichen und genuinen Sinne nach Engel bezeichne.

Wir gehen zur Beantwortung der dritten Frage: Wie erklärt sich der Umschwung, der sich in Betreff der Auffassung von Gen. 6, 1 — 4 in der Kirche während der 2. Hälfte des 4. Jahrh. vollzieht?

Prof. Keil antwortet: „Als im dritten und vierten Jahrhundert die Kirchenväter zur klaren und sichern Scheidung des Kanonischen und Apokryphischen gelangten, und mit dem apokryphischen Ursprunge des Henochbuches auch die Unechtheit seiner angeblichen Offenbarungen erkannten, so gaben sie auch den Glauben an Engelehen auf, und bekämpften nicht nur diese Deutung von Gen. 6, sondern begründeten auch eine andre Auslegung, von der sich die ersten Spuren bis in die Mitte des 2. Jahrh. zurück verfolgen lassen.“ Aber ich fürchte, das ist ein Beweis nach dem Schema: post hoc ergo propter hoc. Und auch die Voraussetzung ist nicht einmal richtig. Der Glaube an die Authentie des Buches Henoch war längst geschwunden, und die Kirchenväter hielten dennoch an der Engeldeutung fest. Die Blüthezeit seines Ansehens war das zweite Jahrhundert. Im 3. und 4. kennen die Väter es kaum noch dem Namen nach. Origenes ist der letzte im 3. Jahrh., der noch eine genaue Bekanntschaft mit demselben verräth, aber er hütet sich wohl, es als authentisch und in Allem glaubwürdig anzuerkennen. Den Celsus tadelt er (p. 267) als οὐδὲ γνωρίσας ὅτι ἐν ταῖς ἐκκλησίαις οὐ πᾶν φέρεται

Urheberschaft zurück. Denn eine syrische Handschrift auf der Vaticanbibliothek enthält unter andern apokryphischen Büchern auch eine Schrift unter dem Titel Spelunca thesaurorum, die nach den von Assemani gegebenen Auszügen in der Hauptsache dasselbe Buch sein muss, und die von Simon Presbyter im 13. Jahrh. dem Ephräm Syrus zugeschrieben wird. Weitere Bestätigung hierfür liefert der Inhalt des christlichen Adamsbuches. „Fast Alles, was in demselben zur Charakteristik des Urzustandes und der Veränderung des Menschen nach seiner Vertreibung aus dem Garten beigebracht wird, beruht auf Ephrämischen Gedanken und Ausdrücken, und ist da und dort in seinen Schriften, namentlich in den Hymnen zu lesen; und auch von den Sagen und Bibelauslegungen, die in unserm Buche vorkommen, lassen sich einzelne in Ephräms gedruckten Werken nachweisen.“ (Dillmann a. a. O. S. 7 ff.)

ὡς θεῖα τὰ ἐπιγεγραμμένα τοῦ Ἐνὸς βιβλίου, und in Num. 34 Nom. 28 bemerkt er: Libelli ipsi (sc. Enochi) non videntur apud Hebraeos in auctoritate haberi. Hilarius sagt (in Ps. 132, 3) bei Erwähnung der Engelsage: de quo etiam nescio cujus liber exstat. Erst der bücherkundige Hieronymus ist wieder näher mit dem Buche bekannt, Wie erklärt sich nun die Thatsache, dass man auch im 3. und 4. Jahrh. noch, als man bereits das Buch Henoch hatte fallen lassen, dennoch die Engelsage festhielt? Wenn es Alles nach Dr. Keil's Willen gegangen wäre, so hätte freilich die Deutung der Gottessöhne in Gen. 6, 2 von Engeln erst mit dem Buche Henoch auftreten dürfen, und sofort, nachdem man die Nichtauthentic des Buches erkannt hatte, diese Deutung auch wieder aus der Welt verschwinden müssen. Aber die Geschichte und die Wirklichkeit hat sich gar oft anders gestaltet, als die Gelehrten im Interesse ihrer Lieblingsmeinungen wünschen und versichern.

Nein, so äusserlich und oberflächlich lässt sich dieser Umschlag in der Auffassung der Kirchenväter des 4. Jahrh. nicht erklären und begreifen. Es müssen ganz andere, tiefer liegende, innere Motive gewesen sein, die ihn bewirkt haben. Suchen wir ihnen, so weit es uns gelingen mag, auf die Spur zu kommen.

Zunächst erscheint den Vertretern der neu aufgebrachten Deutung die Engeldeutung als absurd, ketzerisch und sogar ethisch gefährlich, weil sie der Unsittlichkeit eine Entschuldigung darbierte. Dass Philastrius sie ohne Weiteres (haer. 59) zu den Ketzereien rechnet, wurde schon bemerkt; Chrysostomus (hom. 22 in Gen.) schilt sie als eine ἀτοπία, ἀνοία, βλασφημία, Kyrill c. Julian. L. 9 ruft aus: ἀπέστω δὴ οὗν καὶ γραφή καὶ μῶμος καὶ τὰ ἐπ' αἰσχροῖς ἰδοναῖς ἐγκλήματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων, und Theodoret schilt l. c.: ἐμβρόντητοί τινες καὶ ἄγαν ἡλίθιοι ἀγγέλους τούτους ὑπέλαβον, τῆς οἰκείας ὕψος ἀκολασίας ἀπολογίαν σχίσιν ἡγούμενοι, εἰ τῶν ἀγγέλων τοιαῦτα κατηγοροῖεν.

Der Vorwurf der Ungereimtheit und der Ketzerei scheint darauf zu führen, dass dogmatische Bedenken den Umschlag der Deutung herbeigeführt oder doch ihn fördernd mitgewirkt haben. Die Vertheidiger der neu aufgebrachten Deutung machen aus der dogmatischen Befangenheit ihrer Exegese auch kein Hehl. Theodoret l. c. sagt: Ἔδει αὐτοὺς συνιδεῖν ἐντεῦθεν, ὥς οὔτε σάρκας ἔχει τῶν ἀσωμάτων ἢ φύσις, οὔτε χρόνῳ ζητῶ περιορισμένην ἔχουσι τὴν ζωὴν, ἀθάνατοι γὰρ ἐκτίσθησαν. Aehnlich Basilius von Seleucia (Orat. 6 p. 31): Πῶς ἄσαρκος φύσις ἀγγέλων, ἐπιθυμία τῶν σωμάτων ἡδίσκετο, νόμοις γὰρ προσφόροις ἐκάστην φύσιν ὁ δημιουργὸς ἡσφαλίσατο, καὶ πέπηγεν ἐν τοῖς ἐαυτῶν μέτροις καὶ ὅροις τὰ κρίσματα. Ebenso die dem Athanasius fälsch-

lich zugeschriebenen Quaestiones ad Antiochum (T. II Quaest. 57 p. 252): *Υἱοὶ Θεοῦ, οἱ υἱοὶ τοῦ Σῆθ· ἐπεὶ ἀσώματος φύσις οὔτε σωμάτων ἐρᾷ, οὔτε γυναιξὶ συμπλέκεται.* Chrysostomus beruft sich auch schon auf Matth. 22, 30 und schliesst daraus (hom. 22 in Gen. T. II p. 248): *Οὐδὲ γὰρ οἷόν τε τὴν ἀσώματον φύσιν ἐκείνην τοιαύτην ἐπιθυμίαν δέξασθαι ποτε.*

Also die dogmatische Voraussetzung von der Leiblosigkeit der Engel ist es hauptsächlich, welche diesen Kirchenvätern die Ehen der Engel mit den Töchtern der Menschen als eine absurde Fabel erscheinen lässt. Erinnern wir uns nun, dass die ältern Kirchenväter sämmtlich den Engeln eine, wenn auch feine, ätherische Leiblichkeit zuschrieben, die spätern Kirchenlehrer dagegen meist die absolute Leiblosigkeit der Engel als eine ausgemachte Sache ansehen, so liegt die Vermuthung nahe, dass diese Alteration der dogmatischen Anschauung auch den fraglichen Umschwung in der herrschenden Auslegung von Gen. 6, 1—4 bewirkt haben werde; in der Weise nämlich, dass man früher, wo man den Engeln noch Leiblichkeit zuschrieb, eine leibliche Vermischung derselben mit Menschentöchtern für nicht unmöglich, nun aber, nachdem man ihnen absolute Leiblosigkeit zuerkannt hatte, es für völlig undenkbar, unmöglich und absurd hielt. So viel Schein auch diese Annahme für sich hat, so müssen wir sie doch, nach näherem Eingehen in die obwaltenden Verhältnisse wieder fallen lassen. Sie würde nur dann haltbar sein, wenn die Meinung von der Leiblichkeit der Engel mit der Beziehung von Gen. 6 auf die Engel zugleich, und ebenso so allgemein wie sie, verschwunden wäre. Das ist aber nicht der Fall. Die Ansicht, dass die Engel mit feinen, ätherischen (luft- oder feuerähnlichen) Leibern angethan sind, erhält sich im Allgemeinen viel länger als der Glaube an einen vorsündfluthlichen Engelfall, ja selbst bis tief ins Mittelalter hinein, wenn auch nicht mehr in der Allgemeinheit, wie in den ersten Jahrhunderten. Die meisten Kirchenlehrer seit dem 5. Jahrh. schwanken unentschieden zwischen beiden Annahmen, und mehrere von denen, welche die Meinung von Engelehen entschieden verwerfen, ja verabscheuen, z. B. unter den Genannten Cäsarius und Augustin, halten an der Engelleiblichkeit noch fest, oder finden dieselbe doch völlig unbedenklich¹²⁾. Der Unterschied zwischen diesen jüngern und jenen ältern Kirchenvätern ist nur der, dass diese die Begriffe: ätherische Leiblichkeit und fleischliche Vermischung, für

12) Vgl. die patristischen Belegstellen in Suiceri thes. ecclst. e Pp. graecis. s. v αγγελοι I, 36 ff. und noch reichlicher bei J. Ode, Commentar. de angelis. Traj. ad Rh. 1755 S. 314 ff.

absolut unvereinbar ansahen, jene nicht, indem sie wahrscheinlich eine zu diesem Zwecke stattgefundene Verdichtung d. h. Verfleischung ihrer ätherischen Leiblichkeit voraussetzten.

Ein andres dogmatisches Motiv zur Verwerfung der althergebrachten Auffassung von Gen. 6 spricht sich in der Entrüstung darüber aus, dass man heiligen Gottesengeln so etwas zutrauen, so etwas auch nur für möglich halten könne. In eine dogmatische Formel gefasst, würde dies Bedenken dahin lauten, dass diejenigen Engel, welche sich in Satans Fall nicht haben mit hineinziehen lassen, seitdem und eben durch diese Bewährung in ihrer anerschaffenen Heiligkeit dermaassen vollendet und befestigt worden seien, dass fortan ein Abfall von ihrer gottgewollten Bestimmung nicht mehr denkbar, nicht mehr möglich sei. Die ältern Kirchenväter haben aber offenbar solches noch für möglich gehalten. Hier haben wir also wirklich einen durchgreifenden Gegensatz in der Anschauung der frühern und der spätern Väter, in welchem der Umschlag von der Engeldeutung zur Sethitendeutung begründet sein könnte. Es käme nur darauf an, nachzuweisen, wodurch diese gegensätzliche Auffassung von der Heiligkeit der Engel selbst bedingt gewesen sei. Der Uebergang der einen zur andern hat sich schwerlich bloss auf dogmatischem Boden, ohne alle anderweitige Einwirkung vollzogen, — denn dann würde es schwerlich ohne Kämpfe, ohne fortdauernden Widerspruch abgegangen sein. Eine solche Einwirkung lässt sich aber auch mit ebenso grosser Leichtigkeit als Sicherheit nachweisen. Es ist die seit dem 2. Jahrh. bis ins 5. hinein mit der Entwicklung des Heiligendienstes gleichen Schritt haltende Entwicklung des Engeltcultus¹³⁾. Diese unmerklich, aber eben darum nur um so mächtiger und widerstandsloser fortschreitende Entwicklung konnte nicht ohne umgestaltenden Einfluss auf die geschichtlich-dogmatische Anschauung von den Engeln bleiben, sie musste allmählig, aber um so sicherer, alles daraus entfernen, was die Zuversicht zur Engelheiligkeit stören, oder die Freude an ihrer Verehrung trüben konnte, und dazu gehörte gewiss sowohl die dogmatische Anschauung von der Möglichkeit, als die historische Anschauung von der Wirklichkeit eines zweiten Engelfalles, welche wenigstens die abstracte Möglichkeit auch eines öftern derartigen Falles offen liess (, so sagt Philastrius: Quod si factum est aliquando, et nunc fieri non erit ambiguum). — Und hier glauben wir in der That ein wesentliches Moment zur Erklärung des Umschlagens von der Engeldeutung zur Sethitendeutung in der allgemeinen Meinung etwa während der ersten Hälfte des 4. Jahrh. gefunden zu haben.

13) Vgl. Mein Handb. d. allg. Kirchengesch. Bd. I. Abth. 2 § 244.

Aber es ist schwerlich das einzige. Wir glauben noch ein zweites von nicht geringerer Macht, von nicht minder durchgreifendem Einfluss gefunden zu haben, das mit jenem zusammen den fraglichen Umschlag in so allgemeiner und durchgreifender, wenn auch unmerklicher Weise zum Durchbruch und Vollzug brachte. Wir meinen die ebenfalls in der ersten Hälfte des 4. Jahrh. so mächtig und widerstandslos um sich greifende Verbreitung und Verehrung des Mönchthums und des Cölibates überhaupt.

In Joh. Pet. Lange's positiver Dogmatik lesen wir den Ausspruch (S. 569): „Je mehr in der christlichen Kirche die Lust am Cölibate aufkam, desto mehr musste sich den Kirchenvätern diese Hypothese — der Verf. meint die Engeldeutung — empfehlen.“ Das ist nun freilich eine Behauptung, so handgreiflich falsch, so ungeschichtlich, wie nur möglich. Denn grade da, als sämmtliche Kirchenväter dieser „Hypothese“ huldigten, nämlich im 2. und 3. Jahrh., fehlte noch die Lust am Cölibate, oder war doch erst im Werden; als aber seit dem 4. Jahrh. die „Lust am Cölibate“ so mächtig überhand nahm, verschwand diese „Hypothese“ aus dem Gesichtskreise der Kirchenväter, und als die Lust am Cölibate auf dem Gipfel ihrer Geltung stand, bestritten, verabscheuten und verketzten alle Kirchenväter diese Hypothese, und grade um so eifriger, je dringender sie das Mönchthum und die Virginität empfahlen. Aber man setze nur den Lange'schen Ausspruch in sein Gegentheil um, oder setze an Stelle der Engelhypothese den Ausdruck Sethitenhypothese, so entspricht er nicht nur vollkommen den geschichtlichen Verhältnissen und den Interessen der Betheiligten, sondern wirft auch auf die Frage, wie der Uebergang von der allgemeinen Anerkennung der einen „Hypothese“ zu der nicht minder allgemeinen Anerkennung der andern zu motiviren sei, das erwünschteste Licht.

Doch wir machen, ehe wir dies nachzuweisen versuchen, eine scheinbar davon abführende Diversion, die indess dennoch zu demselben Ziele führen wird. Prof. Dr. Keil behauptet, wie wir schon oben gelegentlich anmerkten, dass die Spuren der Sethitendeutung bis ins 2. Jahrh. zurückgingen. Als eine dieser Spuren sieht er eine Stelle in den pseudoclementinischen, von Rufinus ins Lateinische übersetzten, und nur in dieser Uebersetzung noch vorhandenen Recognitionen an. Während die clementinischen Homilien noch die Engeldeutung vortragen, ist hier schon die Sethitendeutung an ihre Stelle getreten. Die Recognitionen erzählen nämlich 1, 29: *Multiplicato hominum genere octava generatione homines justi, qui angelorum vixerant vitam, illecti pulcritudine mulierum, ad promiscuos et illicitos concubitus decli-*

naverunt etc. Hier haben wir also unzweifelhaft, wenn auch nicht den Namen, so doch jedenfalls die Sache der Sethitendeutung. Dr. Keil bemerkt nun dazu: „Vergleichen wir hiermit die Ansicht der clementinischen Homilien, und nehmen wir die von Schliemann nachgewiesene Abhängigkeit der Recognitionen von den Homilien als richtig an, so ergibt sich daraus die nicht unwichtige Folgerung, dass von der kirchlichen Partei, aus welcher die Recognitionen hervorgegangen, schon zu Anfang des 3. Jahrh. — denn Origenes kennt die Recognitionen schon — die Engelsage verworfen und die Erklärung der Gottessöhne von den frommen Sethiten recipirt war.“

Das scheint doch eine bündige und unabweisliche Schlussfolgerung zu sein! eine Argumentation, von der sich nichts abdingen, an der sich nichts umstossen, oder auch nur wankend machen lässt! Nun, im schlimmsten Falle würden wir zugestehen müssen, dass schon zu Anfang des 3. Jahrh. die Sethitendeutung sporadisch aufgetreten, aber bis zur Mitte des 4. Jahrh. gar keinen Anklang gefunden, und erst seitdem sich weiter auszubreiten begonnen habe, — womit, auch abgesehen von der immer noch sehr verdächtigen Kirchlichkeit des Verf. der Recognitionen, in denen eine Menge offenkundiger Ketzereien sich finden, — womit, meine ich, weder für Dr. Keils Behauptung ausschliesslicher Christlichkeit und Kirchlichkeit der Sethitendeutung viel gewonnen, noch für unsere Behauptung uralter Kirchlichkeit der Engeldeutung viel verloren wäre.

Aber so weit sind wir noch lange nicht, dies als Resultat anerkennen zu müssen. Der Keil'schen Argumentation fehlt zur zweifellosen Bündigkeit und unangreifbaren Festigkeit nur eine Kleinigkeit, aber eine Kleinigkeit von unendlichem Gewichte für unsere Frage, nämlich dies, dass uns nicht das Original, sondern nur eine im Interesse der Orthodoxie des 4. und 5. Jahrh. von Rufin überarbeitete Uebersetzung der Recognitionen vorliegt, und diese Kleinigkeit, die Keil übersehen hat, macht ein grosses Loch in die Unfehlbarkeit seiner Schlussfolgerung.

Rufins Sucht, die Schriften, die er übersetzte, zugleich nach Maassgabe seiner eigenen Orthodoxie zu corrigiren, ist hinlänglich bekannt. Um den Verdacht, im Parteiinteresse die Sache zu übertreiben, ferne zu halten, lassen wir einen Andern, der in diesem Punkte gewiss unbefangen dasteht, für uns reden. Uhlhorn (Die Homilien und Recognitt. d. Clem. Rom. Göttg. 1854 S. 32 f.) spricht sich darüber so aus: „Was von Rufins Uebersetzung überhaupt zu halten ist, ist bekannt. Seine Uebersetzungen des Eusebius, des Origenes geben dafür die Beweise, dass er mehr Bearbeiter war als Uebersetzer, seine Uebersetzungen mehr Paraphrase als genaue Uebertragung. Seinem eleganten Style trägt er kein Bedenken die Treue

zu opfern, zu ändern, abzukürzen oder hinzuzufügen, oft der griechischen Sprache nicht so mächtig, um jeden Fehler zu vermeiden. Vor Allem aber ist er immer bemüht, seines Originals Rechtgläubigkeit durch willkührliche Aenderungen zu retten. Dürfen wir in Beziehung auf die Recognitionen etwas Anderes erwarten? Wir haben ein Zeugniß des Rufin selbst über Art und Wesen seiner Uebersetzung in der Praefatio ad Gaudentium episc.“ Er rühmt zwar, dass er bei diesem Buche der grössern Treue selbst das Streben nach Eleganz des Styls öfter geopfert habe. „Dennoch hat er auch hier im Interesse der Orthodoxie sich des Aenderns nicht ganz enthalten können. Sunt autem, heisst es nachher, et quaedam in utroque corpore de ingenito deo genitoque diserta, et de aliis nonnulla, quae, ut nihil aliud dicam, excesserunt intelligentiam nostram. Haec ergo ego, tanquam quae supra vires meas essent, aliis reservare malui, quam minus plena proferre.“ An eine Umänderung der Engeldeutung in die Sethitendeutung wird er dabei zunächst allerdings schwerlich gedacht haben. Aber er gesteht doch, auch in diesem Buche willkührlich geändert zu haben; er gesteht ferner durch sein *ut nihil aliud dicam*, dass das *excedere intelligentiam* nicht das einzige Motiv seiner Aendrunen war.

Damit haben wir aber weiter noch nichts erwiesen, als die Zulässigkeit der Vermuthung, dass er auch unsere Stelle im Interesse seines eigenen Verständnisses, oder der Orthodoxie seiner Zeit geändert haben könne. Dass die Engeldeutung zu seiner Zeit bereits allgemein bestritten, ja verabscheut und verketzert wurde, wissen wir. Sie zu entfernen, oder sie stillschweigend zu ändern, wenn sie in diesem Buche vorhanden war, lag ganz in seinem Interesse und in seiner Art.

Aber wir glauben noch mehr erweisen zu können, nämlich einen sehr hohen Grad von Wahrscheinlichkeit, dass grade unsere Stelle von ihm adulterirt ist. Sie selbst scheint nämlich durch ihren Inhalt die deutlichsten Zeugnisse für die Richtigkeit dieser Annahme an der Stirne zu tragen. Erstens, *qui nimis probat, nihil probat*. Unsere Stelle bezieht sich ohne Zweifel auf Gen. 6, 1—4; sie deutet ohne Zweifel die Gottes-söhne von frommen Menschen, und versteht ohne Zweifel unter den *justis hominibus* fromme Sethiten. Dass sie diese aber nicht nennt, dass sie überhaupt das nach ihrer Meinung richtige Verständniss nur andeutet, nicht ausführt, hat zur Voraussetzung, dass zur Zeit als sie geschrieben wurde, die Sethitendeutung allgemein bekannt und anerkannt war. Das aber wird auch Dr. Keil trotz seiner Meinung, dass diese Deutung sich als die „der christlichen Kirche“ charakterisire, schwerlich behaupten wollen, wenigstens nicht behaupten können. Unsere Stelle beweist also

zu viel, und somit nichts; oder vielmehr sie beweist, dass sie auf das Jahr 400 p. Chr. n., nicht aber auf das Jahr 200 passt. Zweitens, war die Sethitendeutung schon im Original der Recognitionen vorgetragen, so liesse sich nicht begreifen, wie sie nicht eben vermittelt dieses vielverbreiteten, vielgelesenen Buches schon früher weitere Verbreitung, und durch das Ansehen des h. Clemens von Rom, dem man bona fide dies Buch zuschrieb, allgemeinere Anerkennung gefunden haben sollte; es liesse sich nicht begreifen, wie sie erst nach mehr als 150 Jahren zuerst wieder auftreten konnte. Endlich drittens, noch einmal: qui nimis probat, nihil probat. Unsere Stelle bezeichnet die Frömmigkeit der Sethiten durch die Phrase: angelorum vitam vixerant. Das ist aber bekanntlich¹⁴⁾ eine sich auf Matth. 22, 30 gründende, erst im vierten Jahrh. aufgebrachte und allgemein gebrauchte Bezeichnung des Mönchslebens (ἀγγελικὴ διαγωγή, βίος τῶν ἀγγέλων). Als echt würde die Stelle also beweisen, dass das Mönchthum und diese Bezeichnung desselben schon zu Anfang des 3. Jahrh. existirt habe und allgemein verbreitet gewesen sei. Sie beweist also zu viel und somit nichts, als etwa dass sie höchst wahrscheinlich erst vom lateinischen Uebersetzer († 410) her stammt, der ohnehin, wie seine Historia eremitica (s. Vitae Patrum) beweist, ein grosser Bewunderer und eifriger Lobredner dieser vita angelorum war.

Wir sind hier wieder bei dem Punkte angelangt, von welchem wir bei unserer Digression ausgingen, und das hier gewonnene Resultat erscheint nicht ungeeignet, unsere Behauptung zu stützen, dass neben der Aufnahme des Engelcultus vornämlich noch das Aufkommen des Mönchthums den fraglichen Umschwung in der Auslegung von Gen. 6 herbeigeführt habe.

Wir denken uns die Sache so. Auf Grund von Matth. 22, 30 bezeichnete man das Mönchsleben, weil die Mönche wie die Engel weder freien noch sich freien lassen, als eine vita angelorum, vita angelica. Die hergebrachte, altkirchliche Auffassung von Gen. 6 lehrte aber, dass wenn auch die Engel Gottes im Himmel nicht freien, dennoch einmal ein Theil von ihnen, durch den verführerischen Reiz weiblicher Schönheit und der in ihrem Genusse liegenden Lust verlockt, vom Himmel auf die Erde herabgestiegen sei, um der Liebe mit den schönen Menschentöchtern zu pflegen. Wenn das nun schon für die heiligen Engel Gottes einen so mächtigen Reiz hatte, dass sie demselben nicht widerstehen

14) Nur bei gänzlicher Unkenntniss des betreffenden altkirchlichen Sprachgebrauchs kann man mit Keil (S. 235) behaupten, der Ausdruck vitam angelorum vivere sei „einfach aus Gen. 5 geschöpfte Bezeichnung der Frömmigkeit der Sethiten.“

konnten, wie viel mehr — konnte da mancher von den irdischen „Engeln“, die in gleichem Falle waren, und die Wüste oder das Kloster verliessen, um wieder zu freien und sich freien zu lassen, sagen: — wie viel mehr ist es bei uns armen Menschenkindern von Fleisch und Bein zu entschuldigen, wenn wir demselben Reize unterliegen. Dass solche Fälle öfter vorkamen (und vorkommen konnten, weil die Kirchengesetze noch kein ewiges Gelübde von Denen, die sich dem Mönchsleben widmen wollten, forderte) ist bekannt; ein besonders ergreifendes Beispiel wird uns in des Chrysostomus Schrift *ad Theodorum lapsum* vorgeführt. Diese Schrift zeigt zugleich, wie die Kirche schon damals die Rückkehr eines Solchen in die Welt ansah. Wenn sie es auch noch nicht absolut verbot, so bestrafte sie es doch schon mit mehrjähriger Busse. Dass aber wirklich die Stelle Gen. 6, 2 in solcher Weise missbraucht wurde — lag es doch nahe genug, — scheint Kyrill's Zorn über die *ἐπ' αἰσχροῦς ἡδοναῖς ἐγκλήματα τῶν ἁγίων ἀγγέλων* und Theodorets Schelten über die *ἐμβρόντητοί τινες καὶ ἄγαν ἡλίθιοι* zu beweisen, welche den Engeln solche Schmach aufbürden, um ihre eigene Schande damit zu entschuldigen (s. oben). — Da lag es denn nahe genug, solchem Missbrauch der Bibelstelle durch Umdeutung der Gottesengel in fromme Sethiten, der Himmelsengel in Erdenengel, die Wurzel abzuschneiden, zumal dasselbe quid pro quo auch zugleich durch den bereits blühenden Engelt cultus gebieterisch gefordert wurde. Aus den *ἄγγελοι* oder *υἱοὶ τοῦ Θεοῦ* wurden also Menschen, die ein frommes Leben geführt hatten, Gotteskinder im neutestamentlichen Sinne; natürlich konnte man diese nur aus den frommen Sethiten recrutiren, und die Menschentöchter wurden nun zu Kainitinnen, zu von Hause aus gottentfremdeten Weltkindern umgedeutet, das forderte ja schon der Gegensatz zu den Gotteskindern. Und wie man früher die Engel vom Himmel auf die Erde zu den Menschentöchtern hatte herabsteigen lassen, so lässt man nun die frommen Sethiten auf einem Berge wohnen und zu den Kainitinnen, die mit ihrem Geschlechte in der Ebene wohnten, hinabsteigen; ja man macht die von ihrer Frömmigkeit abfallenden Sethiten gradezu zu Mönchen, und lässt als solche sie sich der Ehe enthalten; bestimmt ihre Zahl, nach der Zahl der fallenden Engel in der Henochsage, auf 200; legt ihnen, wie dort den Engeln, den Namen der „Wächter“ bei, und entnimmt auch den Berg Hermon aus der Henochsage als den Schauplatz der Begebenheit etc.¹⁵⁾. —

15) Besonders in der national-syrischen Kirche gefiel man sich in solchen Ausschmückungen der neu erfundenen Sethitengeschichte. Bei Ephräm (Opp. I p. 47) — so belehrt uns Keil selbst — findet sich als die Meinung Anderer die Sage: dass der

Dass aber auch in der syrischen Kirche, wie sonst allenthalben, die Engeldeutung die ältere war, scheint mit Sicherheit aus der Aeußerung

Kainite Lamech, weil er den Untergang seines Geschlechtes fürchtet, um demselben vorzubeugen, die zwischen den Kainiten und Sethiten bestehende Separation aufzuheben versucht. Zu dem Ende tödtet er den noch lebenden Kain und einen ihm sehr ähnlich sehenden Sohn Kains, um die Ursache der fortbestehenden Trennung beider Geschlechter zu beseitigen, und verabredet dann heimlich mit seinen Weibern einen Plan, dessen Ausführung Ephräm so beschreibt: Quum ergo matres filiarum forma ornatuque Sethi filios provocarent; ipsisque pro sua parte Jabal ex altitum carnibus convivia instrueret, atque simili arte Jubal organorum musicorum concentu illorum aures titillaret, fraudi succubere filii Seth, captique ejusmodi illecebris, parentis sui optimum sapientissimumque monitum oblivioni dedere: continuo ex editis locis, in quibus a Cainitis segregati consederant, in subjectos campos descenderunt. His artibus Lamech familias commiscuit, confidens, Deum utrique genti propitium fore in gratiam Sethianae stirpis, si quidem cum Cainitis confusa esset etc. — Das christliche Adamsbuch (s. oben Anm. 11) motivirt die Katastrophe wiederum anders: Die Kainiten in einer vom Lande Eden weit entfernten üppigen Gegend wohnend, versinken immer tiefer in sinnliche Lüste und Satansknechtschaft; die Sethiten dagegen, welche hoch oben auf dem Berge in unmittelbarer Nähe des Gartens in Eden wohnen, führen unter der Leitung des jeweiligen Patriarchen ein gottseliges Leben, und hüten sich sorgfältig vor jedem Verkehr mit den Kainiten. Erst in den Tagen Jared's und Henoch's, lässt sich zuerst eine Schaar von 100 Sethiten, trotz aller Warnungen dieser beiden Altväter vom Satan dazu verlocken, zu den Kainiten hinabzusteigen, und werden dort durch die Schönheit der Kainstöchter gefesselt. Ihnen folgen bald noch andere Schaaren, und zuletzt bleiben nur noch Methusala, Lamech und Noah auf dem heiligen Berge zurück. „Der Verf. kennt zwar und erwähnt auch die Meinung früherer Weisen, dass Engel vom Himmel gekommen seien und sich mit den Kainstöcktern verbunden und diese von ihnen Riesen geboren haben; aber er bestreitet sie als Irrthum und unwahr, indem er unter anderm wörtlich sagt: „Vielmehr waren es wirkliche Adamskinder, die früher auf dem Berge feste Wohnsitze hatten, und so lange sie ihre Jungfräulichkeit und Reinheit und ihre Herrlichkeit wie die Engel bewahrten, Engel Gottes genannt wurden. Als sie aber übertraten und sich mit den Kainiten verbanden und Kinder gezeugt hatten, die Garsani d. i. Riesen genannt wurden, sagten die Unwissenden, dass Engel vom Himmel herabgekommen seien und sich mit den Menschentöchtern verbunden und mit ihnen Riesen gezeugt haben.“ Endlich vergleiche man auch die Gestalt der Sage im Chronicon Syriacum des Bar Hebräus ed. Bruns et Kirsch p. 4: Tempore Sethi, quando filii ejus beatam vitam paradisi recordati sunt, in montem Hermon seceserunt, inque desertis vitam innocentem et sanctam egerunt, a matrimoniis abstinentes, unde vocati sunt Eiri (עיר = vigil) et Bani Elohim ... Anno quadregesimo Jaredi ... descenderunt filii Dei circiter 200 ex monte Hermonis, quia de reditu in Paradisum desperarunt; quumque conjugium appetere, spreverunt eos cognati eorum, filii Seth et Enoschi, qui recusarunt illis, quasi pactum transgressi essent, filias suas in connubium dare. Quare abierunt ad Caini filios, ductisque uxoribus gigantes celebres procrearunt, qui caedibus et rapinis famam consecuti sunt.

des Adamsbuches hervorzugehen, durch welche dasselbe sie als die Ansicht „früherer Weisen“ bezeichnet.

Aber wir haben schliesslich noch ein anderes von Dr. Keil beigebrachtes Zeugniß zu beurtheilen, durch welches derselbe nachweisen will, dass die Sethitendeutung schon in der bald nach der Mitte des 2. Jahrh. entstandenen *Peschito* vorliege, da in dieser „das אלהים in בני האלהים (Gen. 6) als nom. propr. gefasst und unverändert statt des syrischen Aloho wiedergegeben ist.“ Daraus folgt, meint Keil, dass der Uebersetzer die frommen Sethiten gemeint habe. Eine seltsame Meinung in der That, durch welche schon dem alten Uebersetzer, wenn ich anders Keils Argumentation recht verstehe¹⁶⁾, die Absurdität aufgebürdet wird, dass auch er, wie später Theodoret, Suidas u. A. in der Bezeichnung בני האלהים das אלהים als nomen propr. Seth's oder Enosch's angesehen habe, und wobei ihm das nicht einmal zur Entschuldigung dient, dass er wie Theodoret und Suidas durch die falsche Uebersetzung von Gen. 4, 26 bei den LXX oder bei Aquila zu dieser Absurdität verführt worden sei. Zudem macht die *Peschito* es mit dem בני האלהים in Hiob I, 6; 2, 1, wo, so lange das Buch Hiob existirt, es noch keinem Menschen nachweisbar eingefallen ist, an Sethiten zu denken, ganz ebenso. Auch unserm Verf. ist diese Schwierigkeit nicht entgangen, zumal Delitzsch sich grade darauf, als auf einen Beweis berufen hatte, dass die *Peschito* bei Gen. 6, 2 ebenso wie bei Hiob 1, 6 und 2, 1 an Engel gedacht haben müsse. Hören wir, wie er diese Schwierigkeit löst. Der gleiche Ausdruck in Hiob 1, 6; 2, 1 scheint allerdings, das giebt er zu, für die Engel zu sprechen. „Allein, fährt er fort, dieser Schein wird durch Hiob 38, 7 vernichtet. Denn hier, wo unter בני אלהים nach dem deutlichen Contexte nur Engel verstanden werden können, hat derselbe Uebersetzer nicht benai Elohim, sondern benai malake, Engelsöhne, übersetzt. Hieraus erhellt unzweifelhaft(?!), dass die benai Elohim des alten Syrsers nicht Engel, sondern Kinder Gottes oder fromme Sethiten sind, und dass er diese Benennung als nomen proprium aufgefasst hat. — Sic! Ich frage den Leser, ob ihm schon ein solches specimen eines Beweises unzweifelhafter Thatsächlichkeit vorgekommen ist? Also in der That, auch bei Hiob 1, 6; 2, 1 dachte sich

16) Auch hier scheint nämlich bei der Argumentation unseres Verfassers die oben (Anm. 10) gerügte Confusion wieder mit im Spiele zu sein, nach welcher er die eine Ableitung des Namens Gotteskinder (= Elohitin) von dem Bekenntniß Seths und seiner Nachkommen zu Elohim, mit der andern, dass Seth oder Enosch wegen ihrer Frömmigkeit den Zunamen Θεός bekommen, und daher ihre Nachkommen υἱοὶ τοῦ Θεοῦ genannt worden seien, ganz unbefangen identificirt.

der alte Syrer ohne allen Zweifel nicht Engel, sondern fromme Sethiten! „Er that dies, werden wir weiter belehrt, weil er (nach einer im christlichen Alterthum überhaupt mehrfach vorkommenden Vorstellung, dass die Menschen bestimmt seien, die durch den Fall der Engel entstandene Lücke in den Ordnungen des Geisterreiches zu ergänzen) unter diesen Söhnen Gottes nicht eigentliche Engel, sondern die in die höhern Ordnungen des Geisterreiches aufgenommenen Frommen verstand, woran bei Hiob 38, 7 nicht zu denken war, weil hier von den Engeln vor Erschaffung der Menschen die Rede.“ — Aber wie reimt sich doch, um von anderm Ungereimten (z. B. Satan unter den frommen, verklärten Sethiten) zu schweigen, die sonst am Syrer gerühmte Kenntniss der hebräischen Sprache, der zufolge er „gewöhnlich sehr glücklich den Grundtext wiedergiebt,“ mit der hier ihm aufgebürdeten Sprachunkennniss? Sollte er nicht gewusst haben, dass die Fassung des אֱלֹהִים als nomen proprium im eigentlichen Sinne mit dem dabei stehenden Artikel unverträglich ist? oder bildete nach seiner Meinung das Wort mit dem Artikel zusammen erst das nomen proprium, warum hat er ihn denn nicht beibehalten? Und sollte er nicht gewusst haben, dass הָאֱלֹהִים mit dem Artikel nur den „wahren, persönlichen Gott“ bezeichnen kann? Wenn er es aber wusste, wie hat er denn auch nur von ferne darauf verfallen können, hier denselben Ausdruck als nomen proprium eines Menschen anzusehen?

Nein, so kann die Sache nicht liegen. Der Uebersetzer hat allem Anschein nach den Ausdruck unverändert herübergenommen, weil er eine stehende Form, so zu sagen, ein terminus technicus für die Bezeichnung der Engel war. Er hat ohne Zweifel ebenso wie alle andern vernünftigen Menschen, die je das Buch Hiob gelesen, die Stellen 1, 6 und 2, 1 von den Engeln verstanden. Und dann, das erscheint als eine wohlberechtigte Schlussfolgerung, dann hat er auch Gen. 6, 2. 4 von Engeln verstanden. Wenn er aber dennoch in Hiob 38, 7 eine andere Bezeichnung für dieselbe Sache wählt, wer kann ihm das verwehren wollen? Es kann zufällig sein, dass ihm hier ein anderer Ausdruck in die Feder kam. Es kann aber auch wohl überlegt sein, dass er hier das nomen officii, dort aber das nomen naturae wählte (denn so unterscheiden sich doch ohne Zweifel die beiden Bezeichnungen der Engel), — dort, wo Satan mit ihnen auf gleicher Stufe steht, passte nur ein nomen naturae, denn von Natur ist Satan ein Engel wie sie; hier dagegen, wo sie, Gott lobpreisend, eine ethische Stellung einnehmen, passte ihm vielleicht besser der Name, der ihr ethisches Verhältniss zu Gott ausdrückt.

Wir sind am Schlusse unserer Erörterungen über die Geschichte der Auslegung unserer Stelle, so weit wir nämlich uns dieselbe zu erörtern vorgenommen haben. Es kam uns vornehmlich darauf an, den Ungebürlichkeiten der Geschichts- und Kategorienmacherei des Dr. Keil gegenüber, nachzuweisen, dass die Engeldeutung eben so sehr und eben so wenig Anspruch darauf habe, als die „Deutung der christlichen Kirche“ zu gelten, wie die entgegenstehende Sethitendeutung. Wir könnten noch des Weitern nachweisen, wie falsch der Satz ist, dass alle Ausleger der christlichen Kirche von den ältesten bis in die neuern Zeiten der Keilschen christlich-kirchlichen Auslegung zugethan gewesen seien, auch wenn die „neuern Zeiten“ schon mit dem ersten Aufkommen des Deismus beginnen sollen, — ich erinnere im Vorbeigehen nur an Drusius; — wir könnten ferner die Geschichte der Auslegung unserer Stelle durch das Mittelalter hindurch verfolgen, wo vielleicht auch merkwürdige Resultate herauskommen dürften; — wir könnten namentlich auch auf den Missbrauch eingehen, der mit ihr im Hexenprozess und in den Fabeleien von allerhand Genien, von succubis und incubis etc. getrieben worden ist, — aber zu alle dem fehlt es uns an Raum, Zeit und Lust, z. Th. auch an den nöthigen Mitteln. Für unsere Exegese von Gen. 6, 1—4, das wiederholen wir hier noch einmal, hat die Zustimmung so vieler Ausleger eben so wenig Bedeutung, wie der Widerspruch einer vielleicht noch grössern Menge von Auslegern, — zumal die Auslegung der Einen wie der Andern meist so völlig bodenlos und willkürlich ist. Ja selbst die Aussagen in Judä Vs. 6 und 2 Petri 2, 4 dürfen unsre Auslegung von Gen. 6, 1—4 nicht beeinflussen oder normiren, auch wenn wir die Briefe für authentisch halten, auch wenn wir überzeugt sind, dass sie von einem ἀπελθεῖν ὁπίσω σαρκὸς ἐτέρας handeln; — für die Auslegung unserer Stelle kennen wir keine andere Autorität als Grammatik und Lexicon, als Zusammenhang und Sprachgebrauch. Unbefangen von allen sonstigen Rücksichten, ungeknechtet durch dogmatische Vorurtheile, unbeirrt durch Befürchtungen, zu einem Resultate zu gelangen, das Viele für absurd, für mythologisch etc. halten, müssen wir die Stelle allein aus ihr selbst und aus dem alttestamentlichen Sprachgebrauch erklären. Dies in aller Aufrichtigkeit und Gewissenhaftigkeit zu thun, ist unser Vorsatz, ist unsere Aufgabe für die folgenden Zeilen.

II. Zur Auslegung von Gen. 6, 1–4.

Vs. 1. 2: „Und es geschah, als die Menschen anfangen, sich zu mehren auf der Erde und ihnen Töchter geboren wurden, da sahen die Söhne Gottes die Töchter der Menschen, dass sie schön waren und nahmen sich Weiber von allen, welche sie auswählten.“

Was haben wir unter diesen *Gottessöhnen* zu verstehen? Sie treten an unserer Stelle zuerst auf; und doch treten sie als die Gottessöhne, als die bestimmten, bekannten auf (Bne haelohim), bei deren Namen nach der Voraussetzung des Referenten der Leser sogleich wissen wird, was er sich dabei zu denken hat. Schon dies führt uns zu der Annahme, dass der Name „Gottessöhne“ ein allgemein bekannter, stehender, im Sprachgebrauch fixirter terminus ist. Wir ziehen also den Sprachgebrauch, so weit uns derselbe im A. T. zugänglich ist, zu Rathe. Wir finden denselben Ausdruck zunächst im B. Hiob, dessen Abfassung heut zu Tage ziemlich allgemein dem salomonischen Zeitalter zugewiesen ist; nämlich in Hiob 1, 6 und 2, 1: בני האלהים und 38, 7: בני אלהים, und in allen drei Stellen bezeichnet er ohne Frage Engel. Ferner finden wir den Ausdruck בְּנֵי אֱלֹהִים, dessen sprachliche Synonymität und sachliche Identität mit בני אלהים Niemand bezweifeln kann, in Psalm 19, 1, der nach der Ueberschrift davidischen Ursprungs ist, und in Psalm 89, 7, den die Ueberschrift von dem Esrahiter Ethan ableitet, und auch hier bezeichnet er ohne alle Frage Engel; endlich finden wir ihn im B. Daniel 3, 25 in chaldäischer Sprache בְּרֵאֲאֵלִיָּהוּ, und auch hier bezeichnet er wieder ohne Frage einen Engel. Sonst kommt der Ausdruck im ganzen A. T. nicht mehr vor. Aber wir sehen, er hat vom davidisch-salomonischen Zeitalter an, bis in die Zeit der Abfassung des Buches Daniel eine und dieselbe feststehende Bedeutung behauptet. Was liegt nun näher, ja was kann zwingender für den Exegeten sein, als dieselbe feststehende, unzweifelhafte Bedeutung auch auf Gen. 6, 2. 4 zu übertragen. Der Exeget würde nur dann berechtigt sein, von dieser Nöthi-

gung Umgang zu nehmen, wenn der Begriff Engel in Gen. 6, 2. 4 absolut unanwendbar und durch den Zusammenhang deutlich, bestimmt und unabweisbar ausgeschlossen wäre. Das ist aber so wenig der Fall, dass vielmehr, wie die weitere Untersuchung zeigen wird, grade der Zusammenhang und Inhalt dieser Stelle ihn auch hier fordert, ihn so deutlich indicirt, dass, wenn die Psalmen-, Hiobs- und Daniels-Stellen auch gar nicht existirten, doch ein von dogmatischen Vorurtheilen unbefangener Leser schon aus Gen. 6 selbst denselben Begriff entwickeln müsste.

Was wird nun von den Freunden der Sethitenhypothese hierauf erwidert? Keil replicirt: „Die Danielstelle ist chaldäisch geschrieben, und in den Psalmenstellen steht בני אלים. Mithin können diese Stellen nur secundäre Beweiskraft haben.“ Es muss aber in der That schlimm um das gute Vertrauen zur eigenen Sache stehen, wenn man zu solchen Mitteln greift, um die gegnerischen Argumente, nicht zu beseitigen, denn das ist unmöglich, wohl aber in so advokatenmässiger Weise herabzusetzen. Doch zugegeben auch, dass diese Stellen an sich nur secundäre, also halbe Beweiskraft haben, — wird diese halbe Beweiskraft nicht zur ganzen durch die Vergleichung mit Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7. Hier und dort sind unstreitig Engel gemeint; hier und dort sind ferner ganz oder nahezu dieselben Ausdrücke gebraucht, denn אלים ist sachlich ganz derselbe Begriff wie אלהים und das chaldäische אלהין ist nicht nur sachlich, sondern auch sprachlich dasselbe Wort, derselbe Begriff mit dem hebräischen Elohim. Wer wird da noch zweifeln, dass derselbe Sprachgebrauch, der im Buche Hiob vorliegt, auch schon in den genannten Psalmen, auch noch im Buche Daniel besteht?

„Aber entscheidend sind doch wohl, fragt Keil selbst, die Stellen im B. Hiob?“ und antwortet kühnlich: „Wir glauben nicht, denn es fragt sich, ob wir den Sprachgebrauch eines aus dem salomonischen Zeitalter stammenden Buches unbedingt mit dem Sprachgebrauche der Genesis identificiren dürfen, da es eine unbestrittene Thatsache ist, dass Worte im Laufe der Zeit ihre Bedeutung ändern.“ Wie schwach, wie ohnmächtig und leer sind doch solche Ausflüchte dem Gewichte der Thatsachen gegenüber, wie sie hier vorliegen! Es ist Thatsache, dass die hebräische Sprache „vermöge ihres eigenthümlichen Baues und bei der Stabilität des Orients keinen so auffallenden Veränderungen im Laufe der Zeiten unterworfen ist, als die indogermanischen, und besonders die occidentalischen Sprachen“ (Keil, Einl. S. 38), von denen jene Behauptung entlehnt ist; wozu noch kommt, „dass die hebräische Nation für die schon ihrem besondern Charakter nach geringern Wandelungen unterworfenene heilige Literatur im Pentateuch ein mächtig einwirkendes Regulativ

empfangen hatte“ (Keil l. c.). Hat es mit diesen Behauptungen seine Richtigkeit, so werden wir nicht nur voraussetzen müssen, dass der sprachliche Begriff des Ausdrucks „Gottessöhne“ sich von Moseh's Zeit an bis auf die davidisch-salomonische Zeit unverändert erhalten hat, zumal er nachweisbar vom Zeitalter des Buches Hiob bis zum Zeitalter des Buches Daniel sich stabil erhalten hat, — sondern auch ebenso sehr voraussetzen dürfen, dass der Sprachgebrauch der Genesis den Psalmen-dichtern und dem Verf. des Hiob bekannt und für sie normativ gewesen sei, und wir hätten dann wenigstens ein Zeugniß, wie sie den Ausdruck in Gen. 6, 2. 4 verstanden haben. Und nun vollends bei einem so significanten, so singulären Ausdrucke! Der Verf. weise uns nur einen einzigen Ausdruck, eine einzige Redensart nach, die im Laufe der A. Tl. Zeit sich so verändert hat, dass ein ganz anderer Begriff, eine ganz andere Sache herauskommt! — Er wird es, denke ich, wohl bleiben lassen! — Summa: Verstand man im mosaischen Zeitalter unter der Bezeichnung die (bekannten, bestimmten) Gottessöhne fromme irdische Sethiten, so kann man im davidisch-salomonischen Zeitalter unter derselben Bezeichnung nicht himmlische Engel verstanden haben.

„Und sollte denn wirklich, entgegnet mit Recht Engelhardt (l. c. 402), diese Bezeichnung so unbestimmt sein, so vieldeutig, dass darunter ganz Verschiedenes verstanden werden könnte? Musste nicht dieser Ausdruck für die Zeit des Verf. wenigstens einen ganz bestimmten, abgegrenzten Begriff haben, so dass jedes Missverständniß hierdurch aufgehoben war? Ich denke bei einer so kurzen, nur andeutenden Mittheilung war dies doppelt nothwendig. War dem Verf. eine doppelte Fassung, sowohl die im physischen, als die im ethischen Sinne, also die Möglichkeit der Beziehung nicht nur auf die Engel, sondern auch auf die Sethiten gegenwärtig, so musste er jedenfalls genauer und ausführlicher sich aussprechen.“

Doch hören wir unsern Verf. zu Ende: „Will man aber dennoch den Sprachgebrauch für entscheidend halten, um so mehr halten wir Ps. 73, 15 entgegen, wo Assaph in der Anrede an אֱלֹהִים das Geschlecht der Frommen הַיְיָ בְּנֵי, das Geschlecht deiner Söhne, bezeichnet. Warum wird doch dieser Stelle die Beweiskraft abgesprochen? nicht aus philologischen, sondern aus theologischen Gründen, auf welche wir später kommen werden.“ Auch wir werden später auf diese „theologischen“ Gründe kommen, und bemerken hier nur, dass diese s. g. „theologischen“ Gründe keine dogmatischen, sondern religionshistorische und aus dem religiösen Sprachgebrauche des A. T. entnommene sind, also solche, die im Bereiche der grammatisch-historischen Interpretation ebenso sehr be-

rechtigt sind, wie die dogmatischen Gründe, welche die Exegese unserer Gegner beherrschen, unberechtigt. Aber bleiben wir hier bei den Worten in Ps. 73, 15. Schon Engelhardt hat dem Verf. treffend geantwortet (l. c. S. 403.): „Was kann Ps. 73, 15 beweisen, wo ja der Ausdruck nicht in derselben Fassung vorliegt? wo vielleicht absichtlich das Pronomen für das Substantivum gewählt ist, um dies Missverständniss abzuschneiden?“ Es kommt hier in der That auf die fixirte, stereotype Fassung des Begriffs an, denn grade in ihr, in dieser Zusammensetzung, hat der Ausdruck seine einzigartige, eigenthümliche Bedeutung. Löse ihn in seine Atome auf, und bringe diese in eine andere Fassung oder Verbindung, so ist etwas ganz Anderes daraus geworden¹⁷⁾. Und hat denn Dr. Keil ganz vergessen, was er S. 243 selbst lehrt, dass in allen Elohimspsalmen das **אלהים** gleiche Dignität mit **יהוה** habe? woraus doch folgt, dass der Ausdruck **יהוה בריך** in diesem Elohimspsalm die Dignität der Jehovah'skindschaft habe? Nur der bereits im Sprachgebrauche auf Grund der ursprünglichen Dignität des Elohimnamens zu einem stehenden terminus dogmaticus krystallisirte Ausdruck **בני אלהים** hätte von dieser in den Elohimspsalmen alterirten Dignität nicht getroffen werden können; — ein in der Anrede an **אלהים** auftretendes **יהוה בריך** fällt aber gewiss unter die allgemeine Regel: „dass in allen Elohimspsalmen das **אלהים** gleiche Dignität mit **יהוה** habe.“ Wir kommen unten auf Ps. 73, 15 zurück.

Noch ein anderer Umstand ist bei Gen. 6, 2. 4 geltend zu machen, auf den ich schon anderswo hingewiesen habe: Gen. 6, 1—8 bildet einen

17) Ein Beispiel zur Erläuterung: Auch unser Verf. gehört ja zu den Theologen, die mit Hengstenberg an der Auffassung festhalten, dass der Maleach-Jehovah einen unerschaffenen Engel, nämlich den offenbaren Gott selbst, die zweite Person in der Trinität, bezeichne (— und auch die Gegner dieser Auffassung behaupten, worauf es hier ankommt, dass dieser Ausdruck ein Theologumenon sei, dass er eine besonders prägnante, stationäre Offenbarungs- und Repräsentationsform Jehovah's im A. T. bezeichne). Nun aber wird unser Verf. doch schwerlich läugnen wollen, dass, wenn im Namen und Auftrage Jehovah's ein Prophet zu einem andern Menschen kommt, der Erzähler wohl sagen kann: Jehovah hat einen oder seinen Boten (**מַלְאָכִי**) zu ihm gesandt, — ohne dass der Leser dabei nothwendig an die zweite Person in der Trinität zu denken hätte, wie er doch thun müsste, wenn er sagen würde: Gott hat den Maleach-Jehovah zu ihm gesandt. Wie wollte der Verf. auch anders, von seinen Voraussetzungen aus, das **מַלְאָכִי** in Exod. 32, 34 und das **מַלְאָךְ** in K. 33, 2 mit der Aussage in 33, 3 vereinigen, als in der (allerdings futilen) Weise Hengstenbergs (vgl. meine Gesch. d. alten Bundes II Aufl. 2 §. 51, 3), das **מַלְאָכִי** sei hier nicht = **יְהוָה**, sondern bezeichne einen „niedern, geschaffenen Engel,“ futil aber nur darum, weil auch in Exod. 23, 20. 23 der vermeintlich unerschaffene Engel **מַלְאָךְ** und **מַלְאָכִי** genannt wird?

in sich abgeschlossenen, integrierenden Abschnitt der Genesis. Er gehört zu den s. g. jehovistischen Abschnitten, in welchen der Jehovahname auf das Entschiedenste bevorzugt ist. Wenn nun dennoch der Referent nicht von Söhnen Jehovah's, sondern von Söhnen Elohim's redet, so muss, das scheint mit Sicherheit daraus zu folgen, der Name Elohimssöhne schon ein fixirter, stereotyper Ausdruck gewesen sein, der, ohne seine eigenthümliche Bestimmtheit zu verlieren und einem ganz andern Begriffe Raum zu geben, nicht mit dem Namen Jehovah'ssöhne vertauscht werden durfte.

Dies führt uns auf die „theologischen“ Gründe, von denen so eben Keil sprach. Auch das A. T. kennt schon eine menschliche Gotteskindschaft; aber zweierlei ist dabei wohl zu beachten: Diese Gotteskindschaft tritt erst mit der Erwählung Israels und mit der Bundschliessung am Sinai auf; — und sie tritt auch dann nie unter den Gesichtspunkt der Elohimskindschaft, sondern immer nur unter den Gesichtspunkt der Jehovah'skindschaft. Wo auch nur, seit Jehovah gesagt (Exod. 4, 22): „Israel ist mein erstgeborener Sohn“, von der alttestamentlichen Gotteskindschaft die Rede ist, da ist diese Kindschaft immer auf Jehovah, den Gott des Heils, zurückzuführen. Auch Ps. 73, 15 macht davon nur eine scheinbare Ausnahme, wie selbst Keil (S. 243) zugesteht, indem er es als „unbestreitbare Wahrheit“ hinstellt, „dass das ethische Verhältniss der Gotteskindschaft seit der Schliessung des Bundes Gottes mit Abraham und der Realisirung dieses Bundes durch die Annahme des Samens Abrahams zum Volke Jehova's unter den Gesichtspunkt der Kinder Jehova's gestellt ist (Exod. 4, 22; Deut. 14, 1 u. a.). Das gilt auch, fügt er hinzu, „von den Stellen Prov. 14, 26, wo בְּנֵי Kinder Jehova's sind, und Ps. 73, 15, wo, wie in allen Elohimspsalmen, אֱלֹהִים gleiche Dignität mit יְהוָה hat“ — und, fügen wir hinzu, folglich von der Jehovah'skindschaft, nicht von der specifischen Elohimskindschaft die Rede ist.

Entwickeln wir den Begriff der Elohimssöhne im Gegensatze zu den Jehovah'ssöhnen aus dem unterschiedlichen Charakter der beiden Gottesnamen, so leuchtet es bald ein, dass nur die Engel unter den Begriff der Elohimskindschaft, Gotteskinder unter den Menschen aber nur unter den Gesichtspunkt der Jehovah'skindschaft fallen können. אֱלֹהִים ist so zu sagen nomen naturae Gottes, יְהוָה nomen gratiae; jenes bezeichnet das Wesen Gottes an sich in seiner Schöpfer- und Weltherrlichkeit, dieses in seiner Heilsherrlichkeit. Söhne Elohim's können demnach allerdings sowohl die Engel als die Menschen genannt werden, insofern beide von Gott geschaffen sind und in dem ihnen zugetheilten göttlichen Geiste Gottes Ebenbild an sich tragen. In diesem Sinne würden aber

sowohl die Kainiten, wie die Sethiten, sowohl die frommen wie die gottlosen Menschen Söhne Elohim's genannt werden können. Aber weder die einen noch die andern werden so genannt. Vielmehr hat sich der Name Söhne Elohim's im Sprachgebrauche ausschliesslich für die Bezeichnung der (nach Satans Fall gut gebliebenen) Engel fixirt. Zwar auch das durch die Sünde zerstörte Kindesverhältniss der Menschen zu Gott kann und soll wieder hergestellt werden; aber jede Wiederherstellung ist Werk der Gnade und nicht der Natur, ist also Sache Jehovah's, nicht Elohim's, und die auf diesem Wege zur Kindschaft gelangten Menschen sind Kinder Jehovah's, nicht Kinder Elohim's.

Man entleere doch den Begriff der Kindschaft nicht seines eigentlichsten, seines wesentlichsten Merkmals, ohne welches er allen Gehalt, alle Bedeutung verliert, ohne welchen er zur gedankenlosen Phrase herabsinkt, — nämlich des Begriffs der Zeugung. Söhne Gottes können nur diejenigen Geschöpfe genannt werden, die durch einen bestimmten, der Zeugung analogen Act Gottes in ein Verhältniss der Theilnahme am Wesen Gottes gesetzt sind, sei es nun durch den Act der Schöpfung zum Ebenbilde Gottes, sei es durch den Act der Gnadenmittheilung in der Heilsaneignung. Jener ist ein Act Elohim's, dieser ist ein Act Jehovah's, durch jenen werden Kinder Elohim's, durch diesen Kinder Jehovah's gezeugt. Vor der Sünde hätte der Mensch unter den Gesichtspunkt der Kindschaft Elohim's gestellt werden können, aber die Sünde störte dies Verhältniss. Es bedarf nun eines neuen Zeugungsactes zur Herstellung der Gotteskindschaft des Menschen. Ein solcher tritt aber erst in der Bundschliessung am Sinai auf. Nicht einmal die Erwählung und Berufung Abrahams wird man, streng genommen, dahin rechnen dürfen, denn das, was Abraham durch diesen Beruf zu Theil wurde, war im Grunde nur Verheissung, nicht Erfüllung, nur Aussicht auf den Besitz, nicht der Besitz selbst. Realisirt wurde die Bundesverheissung Gottes an Abraham erst in der Bundschliessung am Sinai durch die Mittheilung der Gnadengüter des Gesetzes und der Theokratie. Darum findet sich auch nirgends in der ganzen Patriarchengeschichte die mindeste Anspielung oder Hindeutung auf ein Kindesverhältniss zu Gott. Abraham ist der Freund Gottes (Gen. 18, 17 ff.), aber nicht der Sohn Gottes; ebenso wie Henoch (Gen. 5, 22, 24) und wie Noah (Gen. 6, 9) als Freunde Gottes mit Elohim wandelten, aber nirgends als Söhne Gottes bezeichnet sind. Der Begriff der Sohnschaft Gottes tritt zu allererst in Exod. 4, 22 in unmittelbarer Beziehung zur bevorstehenden Bundschliessung am Sinai auf.

So zeigt sich die vollständige Nichtigkeit der gegnerischen Argumentation, namentlich auch der Keilschen Behauptung, es könne durch nichts erwiesen werden, „dass es in der Urzeit, vor der Absonderung Abrahams zum Träger des Heils für die Zeit der Vorbereitung der Erlösung, nicht auch habe Kinder Gottes geben, und die frommen Gottesverehrer nicht auch haben בני האלהים genannt werden können.“ „Gab es in der Urzeit, fährt er fort, Menschen, die ein göttlich Leben führten, die wie Henoeh und Noah mit Gott wandelten, so ist gar nicht abzusehen, warum solche Frommen nicht hätten auch בני האלהים genannt werden können.“ Die Antwort ist schon oben gegeben: Darum nicht, weil noch kein Zeugungsact Gottes stattgefunden, durch welchen sie in das Kindesverhältniss eingesetzt worden wären.

Gar sonderbar aber klingt es, wenn bald darauf Keil behauptet: „Der Meinung, dass בני האלהים hier Engel bezeichne, steht schon das האלהים (d. h. der Artikel bei diesem Worte) entgegen.“ Sic! aber steht denn in Hiob 1, 6 und 2, 1, wo doch ohne allen Zweifel, auch nach Keils Zugeständniss, Engel gemeint sind, nicht auch בני האלהים mit dem Artikel? Dieser thatsächliche Protest gegen seine Behauptung ist auch unserm gelehrten Gegner nicht entgangen. Aber man höre, in welcher Weise er sich desselben zu entledigen sucht! „Zwar finden wir, sagt er S. 248, auch Hiob 1, 6 und 2, 1 den Artikel; aber dort ist אלהים wie in allen Schriften des A. T. ausser der Genesis reines Appellativum; in diesem Falle war der Artikel nothwendig, um den bestimmten Begriff die Engel auszudrücken. Anders ist es hier in der Genesis, wo אלהים als nomen proprium gebraucht ist, in welchem Falle zur Bestimmung des Begriffs die Gottessöhne kein Artikel nöthig ist.“ Welch eine Fülle von Willkühr, von leeren Behauptungen, von sachlichen und grammatischen Unrichtigkeiten in diesen wenigen Zeilen! Also in der Genesis ist אלהים immer nomen proprium, ausserhalb der Genesis immer reines Appellativum! Welch eine unerhörte Behauptung, die dazu noch ohne die Spur eines Beweises auftritt! Aber gut! ausser der Genesis ist אלהים immer reines Appellativum. Nun aber frage ich: Stehen die „Elohimspsalmen“, von denen doch Keil behauptet hat (S. 243), dass in ihnen allen das אלהים gleiche Dignität mit יהוה habe, etwa auch in der Genesis? oder aber ist יהוה auch reines Appellativum? Bisher hat noch alle Welt gemeint, dass der Name יהוה, welcher nie mit dem Artikel auftritt, nomen proprium sei; jetzt aber wird er am Ende gar auf einmal unvermerkt zum Appellativum. In solche Widersprüche mit sich selbst und mit dem biblischen Texte verwickelt sich der Verfasser! Um dem einen Widerspruch zu entgehen, stürzt er sich kopfüber in

zehn neue und schlimmere. Denn, fahren wir fort, ist אֱלֹהִים in der Genesis nomen proprium, wie ist es dann möglich, dass diesem nomen proprium so oft in der Genesis noch der Artikel vorgesetzt wird; müsste es dann nicht, nach dem einfachen, allbekannten Gesetze der Grammatik, ebenso wie יְהוָה, stets ohne Artikel stehen? Und war „in Hiob 1, 6; 2, 1 der Artikel nothwendig, um den bestimmten Begriff die Engel auszudrücken“, warum denn nicht in Hiob 38, 7, wo auch die Engel gemeint sind, offenbar dieselben, die in K. 1, 6; 2, 1 auftreten? Ferner, — darf Keil argumentiren: In Hiob 1, 6; 2, 1 ist der Artikel nöthig, um den bestimmten Begriff die Engel auszuprägen, — so frage ich ihn, warum argumentirt er nicht ebenso bei Gen. 6, 2? oder womit will er mir verwehren, dass ich es thue, wenn er begreiflicher Weise keine Lust dazu hat? Und endlich, welche Willkühr (abgesehen selbst von der grammatischen Unzulässigkeit des Einen), welche Willkühr, den Artikel in der einen Stelle als Bestimmung des begrenzenden Wortes im status constructus, an der andern dagegen ihn als Bestimmung des begrenzten Wortes anzusehen! und zwar aus keinem andern Grunde, als weil es dort fromme Sethiten und hier Engel, es koste was es wolle, bezeichnen muss! Das aber ist eben zu beweisen, also wieder ein Cirkelbeweis in optima forma! Aber setzen wir uns auch mit Keil durch einen kühnen salto mortale glücklich über die Forderungen der Grammatik und des einfachen Menschenverstandes hinweg, und nehmen an: In Gen. 6, 2 bedeutet בני האֱלֹהִים Söhne des (wahren, persönlichen) Gottes, und in Hiob 1, 6 und 2, 1 bedeutet dagegen dasselbe בני האֱלֹהִים die (bestimmten, bekannten) Söhne Gottes, — was ist damit für die Keilsche Deutung des einen durch fromme Menschen und des andern durch Engel gewonnen? Sollen denn etwa die Engel die Söhne des unwahren, unpersönlichen Gottes, — oder die Sethiten unbestimmte, unbekannte Frommen sein? Ich denke, wenn die Sohnschaft der Sethiten auf den wahren, persönlichen Gott zurückzuführen ist, so auch nicht minder die Sohnschaft der Engel. Man sieht, die Argumentation unseres geehrten Gegners löst sich, an welchem Punkte man sie auch unter den Brennspeigel der Kritik bringt, in lauter Dunst und Nebel auf.

Die Sache verhält sich vielmehr so: אֱלֹהִים ist ursprünglich nomen appellativum, und diese Bedeutung behält es auch, jedoch in abnehmender Gewohnheit des Gebrauches, durch das ganze A. T. bei. Es kann daher auch heidnische Götter, ja selbst Erdengötter (Richter, Fürsten, Könige) bezeichnen. Aber indem das Wort immer ausschliesslicher auf den wahren Gott, den Gott Israels, angewandt wird, ist seine appellative Bedeutung eine schwindende; es gewinnt dadurch eine an die Geltung

eines nomen propr. sich annähernde Kraft. Soll nun der Begriff des wahren, des persönlichen Gottes recht scharf und bestimmt markirt werden, so tritt der Artikel davor, und es nähert sich dann allerdings dem Begriff und Charakter des Jehovahnamens; in andern Fällen dagegen, wo solch ein Interesse im Bewusstsein des Redenden nicht obwaltet, wird אלהים auch ohne Artikel vom wahren, persönlichen Gott gebraucht. Tritt aber אלהים in die zweite Stelle des status constr., und bekommt es dann den Artikel, so bestimmt der Artikel nach den allgemeinen Gesetzen der Sprache nicht das Wort אלהים, sondern das dadurch begrenzte, in erster Stelle stehende Wort. בני האלהים heisst also nie und nirgends: Söhne des (wahren) Gottes, sondern immer nur: die (bekannten, bewussten) Söhne Gottes. Da aber אלהים auch ohne Artikel schon halbwegs zum nomen proprium geworden und als solches schon an sich bestimmt ist, so hat auch בני אלהים allenthalben da, wo man nicht zweifelhaft sein kann, dass unter אלהים der rechte, einige Gott gemeint ist, ganz dieselbe Bedeutung wie בני האלהים (grade so wie בני יהוה nicht: Söhne des Jehovah, sondern: die Söhne Jehovah's bedeutet), indem jedes nomen proprium schon als solches bestimmt ist, und daher keines Artikels bedarf; — und so ist das בני אלהים in Hiob 38, 7 zu verstehen.

Aus dem Gesagten ergibt sich, dass ich Das, was Keil S. 249 zur Erläuterung des von Henoch und Noah ausgesagten אֶת הַחֵלֶק אֲתָהּ הֵחֵלַק beibringt, im Allgemeinen billige. Ich sage mit ihm: „Das Wandeln mit אלהים bezeichnet die innigste Lebensgemeinschaft mit dem persönlichen Gott, gleichsam ein Wandeln an der Seite Gottes.“ Henoch und Noah werden dadurch als die vertrauten Freunde Gottes charakterisirt. Aber gegen die Schlussfolgerung, die Keil darauf baut, muss ich desto entschiedener protestiren. Er sagt: „Wenn aber das Wandeln mit אלהים den vertrautesten Umgang mit Gott bezeichnet, so werden auch die, welche mit Gott wandeln, בני האלהים genannt werden können.“ O nein! sie werden Freunde Gottes, aber nicht Söhne Gottes, genannt werden können. Um ein Sohn Gottes genannt werden zu können, muss ein der Zeugung analoger Act Gottes an dem, der so genannt werden soll, vorangegangen sein. Davon findet sich aber in Henoch's und in Noah's Geschichte bis dahin nicht die mindeste Spur.

Aber auch davon abgesehen, welch ein kühner Sprung in der Beweisführung ist es, dann ohne Weiteres anzunehmen, dass, weil Henoch und Noah Sethiten waren, nun von allen Sethiten das אֶת הַחֵלֶק אֲתָהּ הֵחֵלַק gälte, und somit alle ebenso gut wie sie בני האלהים hätten genannt werden können! Aber unser Verfasser beweist (!) diese Behauptung auch (S. 250). Hören wir ihn: „Die Berechtigung hierzu liegt darin, dass

nach dem Ueberhandnehmen des Verderbens nur noch Noah als צדיק und חַסִּים und החֲלוֹף אֶת הָאֱלֹהִים (? soll wohl heissen: מַחֲלוֹף) erfunden wird. Diese Angabe berechtigt zu dem Schlusse, dass vor dem Umsichgreifen des Verderbens das Geschlecht der Sethiten im Ganzen in dem Verhältnisse zu Gott stand, in welchem Noah zuletzt allein geblieben war.“ Mit solcher Exegese lässt sich Alles anfangen; sie macht das Schriftwort zu einer wächsernen Nase. Im Gegentheile, das החֲלוֹף אֶת הָאֱלֹהִים als Bezeugung des vertrautesten, persönlichen, freundschaftlichen Umgangs mit Gott bei Henoch und Noah bezeugt, das wird jeder Unbefangene zugeben, eine ganz exceptionelle Stellung derselben, die nicht erst durch die allgemeine Entartung vor der Sündfluth eine exceptionelle wurde, sondern es schon zu Henoch's Zeiten war, der 669 Jahre vor der Fluth starb, also lange vor dem Beginn des allgemeinen Verderbens (120 Jahre vor der Fluth).

Wir erwähnen schliesslich noch' einiger Gegengründe von solcher Bedeutungslosigkeit, dass selbst Keil sie hat fallen lassen. Warum, sagt man, sprach der Referent, wenn er Engel meinte, sich nicht deutlicher aus? warum nannte er sie nicht gradezu Engel? Dieser unbedachten Frage gegenüber erhebt sich aber sofort die Gegenfrage: Warum sprach der Referent, wenn er fromme Sethiten meinte, sich nicht deutlicher aus? warum bezeichnete er sie nicht lieber gradezu als fromme Kinder Seth's? Und wahrlich die zweite Frage hat ein weit grösseres Gewicht als die erste. Für die letztere finde ich keine Antwort; auch die Vertheidiger der Sethitenhypothese haben keine aufzubringen vermocht. Für die erste Frage aber bietet sich sogleich eine runde, klare Antwort dar, nämlich folgende: Der Referent nannte die himmlischen Geister, welche auf die Erde herabstiegen, um dort mit den schönen Menschentöchtern der Liebe in menschlich-sinnlicher Weise zu pflegen, nicht מַלְאָכִים, weil das nach dem damaligen Sprachgebrauche ein Unsinn gewesen wäre. Maleachim (d. h. Boten) ist das nomen officii der Engel, es bezeichnet sie nach ihrem amtlichen Berufe; Bne-Elohim ist ihr nomen naturae, es bezeichnet sie nach ihrer Naturseite; jenes hat eine ethische Basis, nämlich die eigene, sittliche Bewährung in ihrer anerschaffenen Bestimmung; dieses hat eine physische Basis, nämlich die Mittheilung göttlichen Geistwesens an sie bei ihrer Schöpfung. Als Maleachim werden die Engel im A. T. bezeichnet, wo sie wirklich in ihrem gottgemässen Berufe stehen, oder im Dienste Gottes, als Boten und Diener Gottes auftreten. Das war aber hier nicht der Fall. Es wäre ein Unverstand gewesen, wenn der Referent sie als Maleachim eingeführt hätte.

Ferner hat man gefragt: Wie konnten diese Engel grade jetzt, wo sie von Gott sich abgewandt und ungöttliche Wege eingeschlagen hatten, noch als Kinder Gottes bezeichnet werden? Aber auch hier erhebt sich sofort die Gegenfrage: Wie konnten diese frommen Sethiten in dem Augenblicke, wo sie schon aus frommen Sethiten zu gottlosen Sethiten geworden und statt des Siegels ihrer Gotteskindschaft das Mal der Fleischsknechtschaft und Satanskindschaft angenommen hatten, doch noch als Kinder Gottes bezeichnet werden? Beide Fragen sind offenbar gleich sehr im Unrechte; beide sind dahin zu beantworten, dass durch den Contrast des Namens mit der That die letztere um so mehr in ihrer Strafbarkeit hervortrete. Aber der Beantworter der ersten Frage steht doch auch hier wiederum günstiger, als der der zweiten, weil er mit Recht darauf hinweisen kann, dass die an ihn gerichtete Frage an sich schon eine unzulässige ist, weil ja der Name Bne-Elohim die Engel nicht nach ihrer ethischen, sondern bloss nach ihrer Naturseite bezeichnet, weil er nicht ihre gottgemässe Heiligkeit, sondern nur die Abstammung ihres Geistwesens von Gott ausdrückt.

So viel hat sich aus den voranstehenden Untersuchungen ergeben: Die Deutung der Gottessöhne von den Engeln hat, wenn man bloss den Sprachgebrauch zu Rathe zieht, Alles für sich, die Sethitendeutung aber, auch auf diesem Standpunkte, Alles gegen sich.

Noch viel ungünstiger stellt sich aber die Sache der Sethitenhypothese heraus, wenn wir den Ausdruck בני האלהים in dem Zusammenhange betrachten, in welchem er in Gen. 6, 1—4 selbst auftritt. „Die Söhne Gottes sahen die Töchter der Menschen, dass sie schön waren.“ Wer sind diese בנות האדם? Die älteren Vertreter der Sethitendeutung antworteten einstimmig: Kainitinnen. Sie hatten so einen klaren, bestimmten Gegensatz zu den Söhnen Gottes gewonnen: Kinder Gottes = Sethiten, — Kinder der Menschen oder Weltkinder = Kainiten. Aber diesen Vortheil mussten sie theuer erkaufen. Denn dass האדם in Vs. 2 nicht in anderm Sinne genommen werden darf, als in Vs. 1. („Als die Menschen sich zu mehren begannen“), wo die Beziehung des האדם auf das ganze Menschengeschlecht, also auf Sethiten und Kainiten zumal, ausser allem Zweifel steht, das leuchtet heut zu Tage auch dem Blödsichtigsten ein, und würde auch den Alten eingeleuchtet haben, wenn man es ihnen entgegengehalten hätte. Ihre einsichtign Epigonen, z. B. Hengstenberg, Hävernicks, Keil (der sich schon auf des alten Aug. Pfeiffer's Vorgang dabei berufen kann), thaten daher wohl daran, diese Deutung der Menschentöchter fallen zu lassen; aber sie thaten übel daran, sie mit einer um nichts bessern Deutung zu vertauschen, und

sich, um der Charybdis zu entgehen, in die noch gefährlichere Scylla zu stürzen, d. h. sich neue Verlegenheiten zu bereiten, die die Alten bei ihrer Deutung nicht gekannt, Verlegenheiten, welche die Sethitendeutung noch viel ärger drücken, als jener Missgriff der Alten.

So bemerkt Hävernicks (Einl. ins A. T. I. 2 p. 265), und Keil findet das sehr treffend: „Vs. 1 ist ausdrücklich von der Vermehrung der Menschen im Allgemeinen die Rede und eben so Vs. 3, so dass man nicht umhin kann, die Gottessöhne und Menschentöchter als zwei Species des in der Umgrenzung des Vs. genannten Genus zu verstehen“ und versteht demnach בנות האדם von den Töchtern der „übrigen“ Menschen. Auch Hengstenberg (Beitr. II, 331 f.) bemerkt, nach Keil's Urtheil, sehr wahr: „Dem allgemeinen Gebrauche des אדם in Vs. 1 kann sehr füglich in Vs. 2 der beschränkte folgen, da die Beschränkung dort durch den Gegensatz gegeben wird, um so mehr, da das eine Glied des Gegensatzes weit unbedeutender ist, als das andere — das kleine Häuflein der Gottessöhne gegen die grosse verderbte Masse nicht in Betracht kommt, — so dass der wesentliche Begriff des אדם nicht verändert wird.“ Keil fügt hinzu: „Hengstenberg denkt also auch nicht daran, unter den Töchtern der Menschen bloss Kainitinnen zu verstehen“ — ja freilich, aber Hengstenberg sammt Hävernicks und Keil denken zugleich auch nicht an andere Dinge, die hier zur Sprache kommen sollen.

Beleuchten wir zunächst ein wenig die uns als „ganz treffend“ gepriesene Bemerkung Hävernicks: „Da in Vs. 1 und Vs. 3 von den Menschen im Allgemeinen die Rede ist, so kann man nicht umhin, die Gottessöhne und Menschentöchter als zwei species innerhalb eines genus anzusehen.“ Solch ein Spiel treibt man mit Schriftworten, um nur ja nicht in ihr zu finden, was man nicht darin finden will! Entweder ist das Gesagte nur eine bodenlose Behauptung, darauf berechnet, durch zuversichtliche aber leere Worte zu imponiren, — oder aber es ist eine petitio principii. Denn nur wenn das schon feststände, was eben erst bewiesen werden soll, nämlich dass unter den Bne Elohim auch Menschen gemeint seien, hätte das von Hävernicks Gesagte Sinn¹⁸⁾, —

18) Das meinte auch ohne Zweifel Dr. von Hofmann (Weiss. u. Erfüll. I, 86), indem er entgegnete: „Wenn Hävernicks sie für die Töchter der übrigen Menschen erklärt, so müsste er die Deutung des בני אלהים auf die Sethiten erst besser begründen.“ Sehr naiv nimmt sich dann aber Keil's Bemerkung dazu aus (S. 242): „Wir nehmen das Zugeständniss, welches diese Gegenbemerkung enthält, bereitwillig (sic!) an; denn mit ihm wird der Fassung dieses Arguments bei Kurtz (Gesch. d. a. Bds. I, 77): Wenn die Bne Elohim auch Menschen wären, so fände kein Gegensatz statt —, die Beweiskraft abgesprochen.“ Das klingt fast, als ob er gemeint hätte: Alle Vortheile gelten

würde indessen auch dann noch nichts beweisen; — ohne diese Voraussetzung aber ist es völlig sinnlos. Ich nehme natürlich zu Ehren des seligen, auch mir theuern Mannes, an, dass er sich mit seiner Argumentation in jener *petitio principii* bewege; — aber dann nenne man dieselbe nicht „ganz treffend,“ sondern entschuldige sie lieber mit einem: *Quandoque bonus dormitat Homerus*.

Wir meinten oben, dass die neuern Ausleger — Keil nennt sie die „genauern Schriftforscher“! — mit ihrem Abfall von der althergebrachten Deutung der *בְּנֵי הָאָדָם* aus der Charybdis in die Scylla, oder zu deutsch: aus dem Regen in die Traufe gekommen seien. Schicken wir uns an, dies zu erweisen. Also zunächst, was gewinnen sie, indem sie den von den Alten beliebten „Kainitinnen“ jetzt „die Töchter der übrigen Menschen“ substituiren, d. h. aller derer, die nicht fromme Sethiten sind? Vermeintlich dies, dass sie die klaffende Incongruenz zwischen dem *הָאָדָם* in Vs. 2 und dem *הָאָדָם* in Vs. 1, 3 aufheben. Das wäre in der That schon ein erklecklicher Gewinn, wenn es sich wirklich so verhielte. Denn diese Incongruenz, dass erst *הָאָדָם* das ganze Menschengeschlecht, dann im folgenden Verse schon bloss die Kainiten, im dritten Verse aber wieder das ganze ununterschiedene Menschengeschlecht, im vierten endlich noch einmal bloss die Kainiten und im fünften wieder alle Menschen bedeuten solle, — ist so grell und mächtig, dass an ihr allein schon nothwendig das ganze, ohnehin so gebrechlich gebaute Schifflein der Sethitenhypothese zerschellen müsste. Aber ich fürchte, dass der ganze, grosse Gewinn doch am Ende nichts weiter als eine einfache Selbsttäuschung ist, dass der Fels, an dem das Schifflein zu zerschellen droht, doch noch da ist, indem die Fluth der vollern Deutung (von den Töchtern der übrigen Menschen) ihn nur obenhin bedeckt hat, während die Ebbe der beschräncktern Deutung (von den Töchtern der Kainiten) ihn sichtbar hervortreten liess. Und in der That, so ist es, wenn wir genauer zu sehen.

Was soll es doch heissen, wenn uns gesagt wird: „Man kann nicht umhin, die Gottessöhne und Menschentöchter als zwei Species des in der Umgrenzung des Verses genannten Genus zu verstehen?“ Welches ist denn das Genus? Antwort: Das ganze Menschengeschlecht. Und nun die beiden Species? Antwort: Die frommen Sethiten und die übrigen Menschen. Aber was berechtigt dich denn, in Vs. 1. 3 *הָאָדָם* vom ganzen

im Kampfe gegen die Vertheidiger der Engeldeutung. — Und meint denn der Verf. wirklich, dass, selbst wenn das v. Hofmann's Meinung wäre, was er ihm unterlegt, ich mich dadurch widerlegt erachten müsste?!

Menschengeschlechte mit Einschluss der frommen Sethiten, in Vs. 2. 4 aber vom ganzen Menschengeschlechte mit Ausschluss der frommen Sethiten zu verstehen? Offenbar nur die reine Willkühr, die noch obendrein als „genaue“ Schriftforschung gerühmt wird! Doch Hengstenberg, auf den unser Verfasser ebenfalls provocirt, weiss vielleicht bessern Rath. Seine uns als „sehr wahr“ gepriesene Advocatie lautet: „Auf den allgemeinen Gebrauch des האדם in Vs. 1 kann sehr füglich in Vs. 2 der beschränkte folgen, da die Beschränkung dort durch den Gegensatz gegeben ist.“ Ist darin Logik? Gewiss nicht! Gesetzt, die französischen Hugenotten seien in demselben Falle gewesen, wie die frommen Sethiten vor der Sündfluth, so dass etwa auch durch ihre Mischehen mit den Töchtern der übrigen (katholischen) Franzosen der Abfall vom Glauben ihrer Väter und der Rückfall in den Papismus unter ihnen allgemein geworden wäre (ich rede ἐν ἀφροσύνη 2 Kor. 11, 21), — und nun käme ein Geschichtschreiber und erzählte uns: „Die Hugenotten sahen auf die Töchter der Franzosen, und nahmen zu Weibern, welche ihnen gefielen.“ Wäre darin Sinn und Verstand? Gewiss nicht. Denn Jedermann wird sagen: Die Hugenotten waren ja eben auch Franzosen. Sinn und Verstand wäre aber darin, wenn er gesagt hätte: Die Hugenotten sahen auf die Töchter der Papisten etc. Das meinten auch die alten Exegeten, welche das Bnoth-haadam von den Töchtern der Kainiten erklärten, und sie hatten dabei wenigstens den gesunden Menschenverstand für sich, über dessen Fordrungen die „genauern Schriftforscher“ unserer Tage sich hinwegsetzen. Aber sie meinen ja das zu können „um so mehr, da das eine Glied des Gegensatzes weit unbedeutender ist, als das andere, und das kleine Häuflein der Söhne Gottes gegen die grosse verderbte Masse nicht in Betracht kommt, so dass der wesentliche Begriff des האדם nicht verändert wird.“ Welches ist denn der wesentliche Begriff des האדם? Zugestandenermaassen das ganze Menschengeschlecht, — das fordert Vs. 1. 3. Aber man eskamotirt schnell diesen Begriff hinweg, schiebt statt dessen den Begriff der bei Weitem grössern Mehrzahl des Menschengeschlechtes unter, und fragt dann ganz naiv: Ist das nicht wesentlich dasselbe? — Und wie darf Hengstenberg hier schon von einem „kleinen Häuflein der Söhne Gottes“ reden? Wo ist in der Urkunde die leiseste Berechtigung zu der Annahme, dass der Kainiten eine grosse Masse, der Sethiten aber nur sehr wenige gewesen seien? Oder war auch schon die Mehrzahl der Sethiten dem Weltsinn und der Gottentfremdung anheimgefallen, ehe die Söhne Gottes aus den Weltkindern sich Weiber holten? Aber grade durch diese Mischehen soll ja erst das Verderben allgemein geworden, — durch sie erst die Gottentfremdung auch in die Reihen

der Sethiten eingerissen sein. Wie konnten dann die Mischehen, die erst jetzt eintraten, noch eine so grosse Bedeutung haben? Wenn die Sethiten ohne alle Einwirkung von Aussen, ohne alle Verführung durch die Kainiten, rein aus sich selbst, die Gottentfremdung und Gottlosigkeit erzeugt hatten und sie so allgemein werden liessen, dass nur noch „ein kleines Häuflein“ von Gotteskindern unter ihnen übrig war, dann ist die dadurch contrahirte Schuld unendlich grösser, als die spätere, durch die Mischehen bedingte; dann hätte jene und nicht diese das Gericht der Sündfluth provociren müssen. Und wenn schon vor der Zeit, von der die Urkunde berichtet, dass die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen kamen, ganze Schaaren von frommen Sethiten d. i. Gottessöhnen dem Weltprincip verfielen, so werden diese doch schwerlich lauter fromme Sethitinnen d. i. Gottestöchter geheirathet haben, sondern mitunter auch Menschentöchter d. i. unfromme Sethitinnen oder Kainitinnen, — so haben wir also schon Mischehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, noch ehe solche Mischehen eintraten. — Man sieht, die Sethitenhypothese läuft, sobald man die zwar unzulässige, aber doch sehr verständige Beschränkung der Menschentöchter auf die Töchter der Kainitinnen mit den genauern „Schriftforschern“ fallen lässt, in lauter Absurditäten aus!

Man meint durch die völlig unbefugte, ja sinnlose Umdeutung der Bnoth-haadam in Töchter der übrigen Menschen die Incongruenz mit dem gleichnamigen *האדם* in Vs. 1 und 3 beseitigt zu haben, — aber bei Lichte besehen, ist dies nicht nur nicht gelungen, sondern man hat auch noch obendrein einen neuen noch viel härtern Nonsens in Vs. 2 selbst hineingebracht. Um die Identität des *האדם* in Vs. 1 und Vs. 2 zu retten, hat man den Gegensatz, den das *בני האלהים* zu den *בנות האדם* in Vs. 2 so gebietrisch fordert, aufgelöst. Und das wird als „genauere“ Schriftforschung gepriesen.

„Vollends ausgeschlossen, versichert uns aber Dr. Keil S. 252, werde jeder Gedanke an Engel durch das *לָקַח אִשָּׁה*, sie nahmen sich Weiber, denn diese Phrase werde im ganzen alten Testamente nur vom Eingehen der gottgeordneten Ehen, nie und nirgends aber vom blossen coitus oder der *πορνεία* gebraucht.“ Letzteres ist zuzugeben, aber Ersteres um so auffallender fehlgegriffen. Oder gehören etwa die blutschänderischen Ehen, welche Lev. 20, 14, 17 als ein Gräuel vor dem Herrn verbietet, auch zu den gottgeordneten Ehen? und ist gewaltsamer Weiberraub, von dem dieselbe Phrase in Richt. 21, 22 gebraucht wird, der von Gott geordnete Weg, zu einer Frau zu gelangen? Aber allerdings, von einer blossen *πορνεία*, von einer bloss augenblicklichen Befriedigung sinnlicher Lust wird die Phrase *לָקַח אִשָּׁה* nicht gebraucht; wir werden also auch

hier ein Eingehen bleibender, wenigstens der Absicht nach bleibender Verbindungen zwischen den Elohimssöhnen und Adamstöchtern annehmen müssen. Aber ich wüsste auch nicht, was uns daran hindern könnte. Die Gottessöhne haben, wie Judas sagte, ihr ἰδιον οὐρανῶν verlassen, haben sich auf ein fremdes οὐρανῶν versetzt; sie haben nicht bewahrt ihre eigene ἀρχή, wähnend, dass eine ἀρχή unter den Menschen köstlicher, herrlicher, genussreicher sei. Sie verliessen den Himmel mit der Absicht, nicht wieder dorthin zurückzukehren; sie wollten sich auf der Erde heimisch machen und nahmen sich dort Weiber zum bleibenden Ehebunde. Was liegt darin, von dogmatischen Vorurtheilen abgesehen, Widersinniges? was widerspricht in unserm Texte dieser Auffassung?

Aber unser Bericht enthält ausser den absolut zwingenden Motiven, welche die Ausdrücke בני האדם und בנות האדם sowohl an sich, als in ihren Beziehungen zu einander und zu dem האדם in Vs. 1. 3 darbieten, auch noch manche einzelne Züge, Andeutungen, Voraussetzungen und Beziehungen von geringerer Bedeutung, die aber doch der Sethitenhypothese theils gradezu widerstreben, theils wenigstens ihr eben so ungünstig als der Engeldeutung günstig sind. Dahin rechne ich insonderheit: 1. die merkwürdige Thatsache, dass die Mischehen, welche das Allgemeinwerden des Verderbens, auch in den Reihen der frommen Sethiten, nach sich zog, bloss durch Verbindungen der Gottessöhne mit Menschentöchtern, nicht aber auch durch Verbindungen der Menschensöhne mit Gottestöchtern, d. h. bloss durch fromme Sethiten, nicht aber auch durch fromme Sethitinnen, dargestellt wurden. Sonst pflegt doch bei Mischehen in dieser Beziehung eine Gegenseitigkeit stattzufinden, vgl. z. B. Gen. 34, 16, wo die Söhne Jakobs zu den Sichemiten sprechen: „Dann wollen wir euch unsere Töchter geben und eure Töchter uns nehmen“, — und Richt. 3, 6: „Die Söhne Israels wohnten unter den Kanaanitern . . . und nahmen sich jener Töchter zu Weibern und ihre Töchter gaben sie jener Söhnen, und dienten jener Göttern.“ Sind aber unter den Gottessöhnen Engel zu verstehen, so erledigt sich diese Schwierigkeit von selbst. Wir werden unten bei der Erörterung der dogmatischen Fragen darauf zurückkommen.

2. Dass der Referent in Vs. 1 ausdrücklich hervorhebt, dass die Menschen sich zu mehren begannen auf der Erde, steht bei dem Verständniss, das die Sethitenhypothese seinem Berichte giebt, ganz müssig da. Hatte er bloss von der Vermehrung der Menschen an sich und von ehelichen Verbindungen bloss zwischen Menschen und Menschen zu berichten, so verstand es sich ganz von selbst, dass der Schauplatz dieser Ereignisse nirgends anders als auf der Erde war; was daher besonders

anzumerken ihm schwerlich in den Sinn gekommen sein würde. Wenn er es dennoch, wie es scheint, geflissentlich thut, so liegt die Vermuthung nahe, dass es durch einen in seinem Berichte liegenden Gegensatz zur Erde bedingt gewesen sei, und einen solchen Gegensatz bieten die Bne Elohim, als Engel gefasst, dar. Es ist der Gegensatz von Himmel und Erde. Die Engel gehören dem Himmel an, die Menschen der Erde. Aber die Engel verlassen ihre himmlische Wohnung und kommen auf die Erde herab zu den Menschentöchtern, um sich bei ihnen eine neue Wohnung zu gründen. Derselbe Gegensatz, der zwischen Himmel und Erde liegt, prägt sich auch in den Benennungen Bne Elohim und Bnoth Adam selbst unverkennbar aus. Der Name ארם weist sachlich und etymologisch auf die Erde hin, und der Name אלהים bezeichnet grade Gott in seiner überirdischen Existenz, nach seiner himmlischen Wohn- und Wirkungsstätte, während der Name יהוה ihn von Anfang an (Gen. 2) in seiner specifisch irdischen Wirkungssphäre darstellt. — Das zuletzt Bemerkte sehe ich allerdings als eigentlichen Beweis an, aber es fällt mit schon früher Bemerktem zusammen. Dagegen will ich den Zusatz „auf der Erde“ in Vs. 1 keineswegs als zwingenden Beweis für meine Ansicht geltend machen. Denn ich muss die Möglichkeit zugeben, dass der Referent, auch ohne durch einen solchen Gegensatz dazu veranlasst zu sein, bei seiner breiten, malenden Darstellung sich so ausgedrückt haben kann. Aber bei meiner Auffassung hat der Zusatz eine bedeutungsvolle Beziehung, während er bei der andern Auffassung völlig müssig und leer dasteht.

3. Die Söhne Elohims sehen die Töchter der Menschen, dass sie schön sind. Das Prädicat schön wird hier offenbar allen Töchtern der Menschen gegeben, also dem ganzen weiblichen Geschlechte als solchem. Die Sethitenhypothese fordert aber eine Beschränkung dieses Prädicates auf einen Theil der Menschentöchter, auf diejenigen, welche schöner waren, als andere ihres Geschlechtes. Denn der Nerv dieser Auffassung ist ja kein anderer als der, dass die frommen Sethiten, anstatt sich bei der Wahl ihrer Weiber allein durch ethische Motive, insonderheit durch die Frömmigkeit derselben, leiten zu lassen, bloss ihre leibliche Beschaffenheit ins Auge fassen. Sie unterscheiden also zwischen hässlichen und schönen, zwischen mehr oder minder schönen Töchtern. Anders ist der Gegensatz bei der Engeldeutung. Den Engeln, die ihre Blicke auf die ἐνέγρα σαφῶς geworfen, und dadurch zur Begierde nach dem Genuss derselben entbrannt sind, erscheinen, wie die Worte auch besagen, alle Töchter der Menschen schön, und wenn auch sie die einen noch schöner finden als die andern, so macht das doch für die ethische

Beurtheilung ihrer That keinen wesentlichen Unterschied, da ihnen alle gleich sehr durch ihre Natur und Bestimmung versagt sind. Den frommen Sethiten aber erscheinen nicht alle, sondern nur ein Theil der Menschentöchter schön, nämlich nur die Töchter der Kainiten oder die „der übrigen Menschen.“ Darnach lauten aber die Worte der Urkunde nicht, denen zufolge sie sahen, dass alle schön waren, und sie sich nur die schönsten auswählten. Die unbequeme Frage, ob denn nur die Kainiten, oder auch die „übrigen“ Menschen schöne Töchter gehabt, die frommen Sethitinnen aber alle hässlich gewesen, — wollen wir nur nebenbei berühren, um es auch nach dieser Seite hin angedeutet zu haben, wie die Sethitenhypothese allenthalben auf Absurditäten hinausläuft.

Die drei zuletzt aufgeführten Motive haben, so wenig ihnen auch an sich und in ihrer Vereinzelung eine eigentliche Beweiskraft zugeschrieben werden soll, doch jedenfalls den Werth, dass sie noch weiter erhärten, wie bei unserer Auffassung Alles im Texte bedeutsamer und jeder Ausdruck prägnanter wird, während die Sethitenhypothese den Referenten sich in lauter Halbheiten, Ungenauigkeiten, Unklarheiten, Zweideutigkeiten und müssigen Redensarten ergehen lassen muss.

Doch ehe wir die beiden ersten Verse unseres Kapitels verlassen, werfen wir noch einen Blick auf den Inhalt der frühern Kapitel, an den sich unser Bericht unmittelbar anschliesst. So lange die Vertheiliger der Sethitendeutung die Bnoth-haadam von den Kainitinnen deuteten, konnten sie von daher eins ihrer scheinbarsten Argumente entnehmen, welches dahin lautete: K. 4. 5 zeigt, wie das Menschengeschlecht in zwei völlig verschiedene und geschiedene Linien auseinanderging, verschieden nicht nur durch Lebensart, Sitte und Religion (4, 2. 17. 19—24. 26; 5, 22. 29), sondern auch geschieden durch von einander entfernte Wohnsitze (4, 16). Kap. 4 giebt uns nun eine Genealogie der einen Linie, nämlich der Kainiten, mit charakteristischen Momenten aus ihrer Geschichte; und Kap. 5 thut dasselbe in Betreff der andern Linie, der Sethiten. Daran schliesst sich nun Kap. 6 mit dem Berichte, wie beide bis dahin getrennte Linien durch Mischheirathen mit einander verschmelzen, und dadurch kainitisches Verderben auch in den Reihen der frommen Sethiten Eingang findet. Welch ein einfacher, natürlicher, reinlicher Fortschritt des die Darstellung beherrschenden Gedankens! Und noch mehr: Kap. 6 zeigt uns, wie die verführerische Schönheit der kainitischen Weiber, durch welche die frommen Sethiten sich verlocken liessen, Schuld war an diesem Unheil, und — passt das nicht trefflich zusammen? — in Kap. 4 spielen, auf Kap. 6 vorbereitend, die kainitischen Weiber schon eine bedeutende Rolle; ihre hervorragende Leibesschönheit

ist schon in dem Namen der Schwester Thubalkains angedeutet (4, 22), und Lamechs Polygamie (4, 23) zeigt, wie bei ihnen das eheliche Leben schon den ethischen Boden verlassen hat und auf den der blossen Sinnenlust reducirt ist. Von den Weibern und Töchtern der Sethiten ist aber in K. 5 gar nicht die Rede. — Gewiss, wir müssen gestehen, dass, wenn irgend etwas der Sethitenhypothese den Schein eines guten Grundes zu geben vermag, so ist es diese Auseinandersetzung, und es zeigt sich auch hier wieder, wie viel die „genauern“ Schriftforscher, welche die Deutung der Bnoth-haadam von den Kainitinnen verwerfen und dafür die Deutung von den „Töchtern der übrigen Menschen“ adoptiren, preisgegeben haben. — Wir aber haben auf jene Argumentation nur zweierlei zu entgegen: erstens, dass בְּנוֹת הָאָדָם nicht Töchter der Kainiten, sondern Töchter der Menschen heisst, und zweitens, dass der nachgewiesene Fortschritt des Gedankens in K. 4. 5. 6 auch trefflich zu unserer Auffassung passt, nämlich so: K. 4 und 5 berichten uns über die Geschichte der beiden Linien, so lange und insofern sie geschieden waren. K. 6, 1 fasst aber beide unter den gemeinsamen Ausdruck הָאָדָם zusammen, und berichtet, dass הָאָדָם begonnen habe sich zu vermehren auf Erden und sich Töchter gezeugt, zu welchen die Söhne Gottes sich gesellten. Also eine Vermischung der beiden Linien hat allerdings stattgefunden, aber nicht durch die Ehen der Söhne Gottes mit den Töchtern der Menschen, sondern schon vor denselben.

Das ist auch Dr. Keil's Meinung, denn er sagt (S. 247 f.): „Wenn sich nun hieran (an K. 4. 5) die Erzählung von der gänzlichen Verderbtheit der Menschen (K. 6, 1—8) unmittelbar anreicht, und wenn diese Erzählung mit den Worten eingeleitet wird: Als die Menschen anfangen, sich zu mehrn auf dem Erdboden u. s. w., so sind hier offenbar die beiden früher auseinandergehenden Geschlechtsreihen der Menschen in Eine zusammengefasst, und die Annahme ist nahe gelegt, dass bei der allmählichen Vermehrung des Menschengeschlechts der Unterschied der beiden sittlich grundverschiedenen Geschlechter, des sethitischen und des kainitischen, verwischt und so das göttliche Leben vom Weltleben verschlungen worden sei.“ Sehr wahr! Dann aber fährt unser Verfasser fort: „Was steht nun dieser durch den Zusammenhang so nahe gelegten Annahme, dass die 6, 1 ff. geschilderte Verderbtheit der ganzen Menschheit bis auf den einen gerechten Noah aus der Vermischung des Geschlechtes der Frommen mit den Gottlosen entstanden sei, entgegen?“ Er antwortet in unserm Namen: „Nichts weiter als die Erwähnung der בני האלהים.“ Allein er wird uns wohl gestatten, in eigener Sache auch selbst zu antworten; — dann antworten wir: Nicht bloss das zwischen

uns noch streitige בני האלהים, sondern auch die Thatsache, die er so eben noch selbst zugestanden hatte, dass „offenbar“ schon in K. 6, 1 „die beiden früher auseinandergehenden Geschlechtsreihen der Menschen in Eine zusammengefasst sind,“ und der Unterschied beider schon verwischt war, ehe noch nach K. 6, 2 die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen kamen, also die Vermischung des Geschlechtes der Frommen mit den Gottlosen schon die Basis war, auf welcher die weitere Geschichte in K. 6, 2 ff. sich entfaltete.

Vs. 3: „Und Jehovah sprach: Nicht soll walten mein Geist in dem Menschen ewiglich. In ihrer (der Einzelnen) Verirrung ist er (der Mensch als Gattung) Fleisch (geworden). Und es sollen sein ihre Tage 120 Jahre,“ d. h. nach 120 Jahren soll das Gericht hereinbrechen, durch welches Gott seinen Geist, nämlich den geschöpflichen Geist im dermaligen Menschengeschlechte (Gen. 2, 7) demselben wieder entnimmt, „so dass der Mensch als lebloses Naturgebilde wieder dem Staube anheimfällt, von dem er genommen.“ Gott „beschliesst also den baldigen Untergang des ganzen Geschlechtes, einen universalen Abbruch der Menschheitsgeschichte“ (Delitzsch).

Indem wir für die Begründung der Richtigkeit dieser Uebersetzung des 3. Verses auf Delitzsch' Commentar 2. A. S. 228 f. und auf von Hofmann's Schriftbeweis I, 445 verweisen, — auch Dr. Keil erkennt sie an — beschränken wir uns bei der Erörterung desselben auf die Frage, ob und in wie weit das richtige Verständniss desselben etwas für unsern Kampf gegen die Sethitenhypothese oder für Dr. Keil's Kampf gegen die Engeldeutung austrage.

Dr. Keil behauptet mit höchster Plerophorie der Ueberzeugung, dass durch diesen Vers „jeder Gedanke an Engel abgewiesen werde.“ Er sagt (S. 252): „Die Verschlimmerung des Menschengeschlechtes, welche die Anberaumung einer letzten Bussfrist nöthig macht, wird nicht davon abgeleitet, dass die Menschentöchter in fleischlicher Lust gegen die בני האלהים entbrannten, sondern davon, dass die Letztern sich bei der Wahl der Weiber von der Augenlust leiten liessen und damit die Fleischlichkeit der Menschen offenbar machten. Ganz abgesehen davon, dass dies in keiner Weise auf Engel, sondern nur auf Menschen passt, so müsste man, wenn dennoch Engel die Urheber dieser Versündigung gewesen wären, zum allermindesten nach Analogie von Gen. 3, 14 ff. erwarten, dass in dem Urtheil Gottes über dies Vergehen auch der Haupturheber mit einem Worte gedacht wäre. Es ist gar nicht die Weise der heiligen

Schrift, wo sie über Versündigungen urtheilt, bloss die Verführten zu beurtheilen und zu richten, und über die Schuld der Verführer zu schweigen.“

Prüfen wir diese Behauptungen. „Es sei nicht die Weise der Schrift, bloss die Verführten zu richten, und über die Schuld der Verführer zu schweigen.“ Hier müssen wir schon dies in Anspruch nehmen, dass ohne alle Berechtigung durch den Text, alle Schuld der Verführung ausschliesslich den Gottessöhnen aufgebürdet wird, die Menschentöchter von dieser Schuld aber ganz freigesprochen werden. Wie wenig dies in den Worten liegt, erhellt am klarsten, wenn wir einen Augenblick Keils Deutung der Bne-Elohim als richtig voraussetzen. Also die frommen Sethiten sahen, dass die Töchter der übrigen (gottlosen) Menschen schön waren, und nahmen sich ihre Weiber von daher, statt aus den Töchtern der Ihrigen. Werden nun in diesem Falle die frommen Sethiten allein die Verführer, die schönen Töchter der Gottlosen bloss Verführte gewesen sein? Ich bin überzeugt, Herr Prof. Keil hat sich selbst die Sache anders gedacht, nämlich so (wie sie auch kaum anders gedacht werden kann), dass die schönen aber gottlosen Töchter der übrigen Menschen nicht gar zu unschuldig bei der Sache gewesen, dass vielmehr sie grade, statt ihre sinnlichen Reize vor den Männern, zumal den frommen, zu verschleiern und zu verhüllen, diese Reize als ein Netz ausgespannt haben, um die Frommen darin zu fangen, und dass sie durch buhlerische Künste die Sinnenlust der frommen Sethiten geweckt, gereizt und ihre sinnliche Begier aufs Höchste gesteigert haben, — und dass nun die frommen Sethiten ihrerseits, aller guten Vorsätze, aller eigenen Frömmigkeit, aller Abmahnungen ihrer frommen Väter vergessend, und allein von ihrer sinnlichen Begier geleitet, sich die schönen Sünderinnen zulegten. Dann aber sind eigentlich die frommen Sethiten die Verführten, die Töchter der übrigen Menschen die Verführerinnen. Wenn nun die Worte der Urkunde bei der Sethitendeutung eine solche Auffassung zulassen, ja sie gewissermaassen fordern, warum sollten sie bei der Engeldeutung ein solches Verständniss ausschliessen? Keil wird entgegnen (S. 247): Wie ist das denkbar bei „überirdischen Wesen, deren Uebermacht die schwache Menschennatur unterliegen musste!“ und ich replicire: Dogmatische Vorurtheile! weiter nichts! man normire die dogmatischen Begriffe nach Schrift und Geschichte, und nicht das Verständniss von Schrift und Geschichte nach dogmatischen Vorurtheilen!

Was aber die Weise der Schrift bei ihrem Urtheilen und Richten sei, liegt klar genug in ihr vor. Sie schreibt für Menschen und beschränkt sich deshalb bei complicirten Fällen, wo z. B. Menschen und

Engel theilhaftig sind, nur auf das Richten über die Schuld der Menschen. Sie spricht von der Bestrafung der Engel nur, insofern die Kunde von dieser bleibende, heilsgeschichtliche Bedeutung für den Menschen hat. Damit erledigt sich auch die Behauptung: „Man müsse zum allermindesten nach Analogie von Gen. 3, 14 ff. erwarten, dass in dem Urtheile Gottes über dies Vergehen auch der Haupturheber mit einem Worte gedacht wäre.“ Schon das Beispiel ist an sich incongruent, denn in Gen. 3, 14 ff. wird ja eben des Haupturhebers nicht mit einem Worte gedacht, sondern nur seines Organs, der Schlange. Aber auch davon abgesehen ist das Beispiel ein völlig verfehltes. Denn lassen wir es auch gerne gelten, dass in und mit der Schlange *re vera* und für das tiefere Verständniss zugleich Satan verflucht ist, so war es dem Menschen von der höchsten Wichtigkeit, von dieser Verfluchung Satans zu wissen, denn eben der Kampf des Weibessamens mit dem Schlangensamen ist das Hauptthema der ganzen Menschen-, der ganzen Heilsgeschichte. Die Engel aber, von denen Gen. 6, 2—4 berichtet, sind zur Strafe für ihren Frevel, wie wir aus 2 Petr. 2, 4 und Judä 6 erfahren, mit ewigen Banden unter dem Dunkel gebunden, mit Ketten der Finsterniss hinabgestossen in den Tartarus, wo sie behalten werden zum Gerichte des grossen Tages, von wo aus sie den Menschen nicht mehr schaden, ja nie wieder mit ihnen in Berührung kommen, in keiner Weise irgend einen Einfluss auf sie ausüben können. Wozu hatte der Mensch nöthig, zu wissen, was für ein Gericht sie getroffen? Bei der grossen, offenbar pädagogischen, Schweigsamkeit der Schrift (besonders alten Testaments) über Geschichte, Vorgänge und Zustände in der Welt der (gefallenen und nicht gefallenen) Engel hüte man sich aus ihrem desfallsigen Schweigen in so ungehöriger, voreiliger und unbedachter Weise Schlüsse zu ziehen!

Die Schrift also hatte kein Interesse, über die Strafe, welche die Engel um ihrer Verirrung willen traf, schon hier zu berichten, mochten sie nun Verführer oder Verführte oder beides zumal sein. Sie hatte aber ein grosses Interesse, über die Strafe der Menschen, die, sei es nun als bloss verführte, oder als bloss verführend, oder endlich als halb verführt und halb verführend, mit den Engeln zugleich sündigten, zu berichten, und sie hat es in aller Ausführlichkeit gethan.

Hier tritt uns aber ein neues Bedenken entgegen: Schuldig sind, scheint es, bei diesem Frevel doch allein die Töchter, nicht aber auch die Söhne der Menschen, nur das weibliche, nicht aber auch das männliche Geschlecht; — warum trifft denn die Strafe nicht nur die Schuldigen, sondern auch die Unschuldigen? nicht bloss die frevelnden Weiber, sondern auch die bei den Engelehen unbetheiligten Männer? — Diesem

Bedenken ist indess die Urkunde selbst schon begegnet durch Mittheilung des göttlich-richterlichen Ausspruches in Vs. 3: In ihrer (d. i. der Einzelnen) Verirrung ist er (d. i. der Mensch im Allgemeinen, das ganze Menschengeschlecht) Fleisch geworden. Diese Stelle lehrt uns nämlich, dass die Sünde der Menschentöchter, welche sich gegen die Natur und Gottes Bestimmung mit den Gottessöhnen eheleiblich verbanden, ein ungöttliches Princip in den Organismus des Menschengeschlechtes gebracht hat, das seitdem den ganzen Organismus, auch die zunächst und unmittelbar nicht beteiligten Glieder desselben, beschädigte und ins Verderben stürzte. Auf welche Weise aber das Gift sich von den einzelnen Gliedern auf den ganzen Organismus verbreitet habe, das beschreibt die Schrift nicht, und wir sind nicht berechtigt, Solches von ihr zu fordern. Ich kann daher, ohne meiner Sache zu schaden, ganz einfach sagen: Ich weiss es auch nicht. Doch mag immerhin, um die Mitschuld, das Mitverderben und die Mitstrafe der Männer für unsere Begriffe einigermaassen begreiflich zu machen, daran erinnert werden: 1) dass die Väter und Brüder der betreffenden Weiber, indem sie das Treiben ihrer Töchter und Schwestern aus Eitelkeit und Hochmuth vielleicht billigten, förderten, unterstützten, schon dadurch mit in dieselbe Schuld, in dasselbe Verderben verstrickt wurden, und 2) dass wenn, wie Vs. 4 ausdrücklich sagt, die Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern fruchtbar waren, die von ihnen erzeugten Kinder wiederum sich mit Söhnen und Töchtern anderer Menschen verbunden haben und auf diesem Wege das ungöttliche, unnatürliche Princip allmählig das ganze Menschengeschlecht durchdringen konnte. Die 120 Jahre von der Verkündigung des göttlichen Strafgerichtes bis zur Ausführung desselben boten Raum und Zeit genug dar, es zu einer solchen Allgemeinheit des Verderbens zu bringen, wie Gen. 6, 5 ff. es schildert.

Darin bin ich mit Dr. Keil einig, dass die Ankündigung sowie die Ausführung des Totalgerichtes der Sündfluth bedingt gewesen und nothwendig geworden sei durch die frevelhaften Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern. Er macht aber diesen Zusammenhang von Ursache und Wirkung als eine mit der Engeldeutung völlig unverträgliche Thatsache geltend, und ich sehe darin ein Zeugniß für die Unzulässigkeit der Sethitenhypothese. Wer von uns Beiden ist im Rechte?

Ich habe meine Meinung (in meiner Gesch. des alten Bundes I, 77) dahin formulirt: Die historiologische Stellung und Bedeutung des Factums spricht entschieden dafür. Wir machen nur auf dies Eine aufmerksam, dass nur von dieser Auffassung aus sich die Nothwendigkeit, nach vollständiger Vertilgung des ganzen Menschengeschlechtes bis auf den ge-

rechten Noah mit seiner Familie wiederum ganz von vorne anzufangen, erklärt. Denn blosse Willkühr kann es doch nicht sein, dass bei der Auswahl Abrahams, als des dritten Anfängers der Heilsentwicklung, das übrige Menschengeschlecht noch bestehen konnte, während es hier gänzlich vertilgt werden musste.“ Ich wiederhole auch jetzt noch, ohne irgend etwas davon fallen zu lassen, dieses Argument, obwohl Keil (S. 246) mir entgegnet: „Da wir Menschen nicht in Gottes Rathe gesessen, ja nicht einmal eine klare Vorstellung über die physische und geistige Kraft des Menschengeschlechtes der Urwelt mit einem Lebensalter von vielen hundert Jahren haben, (sic!) so möchte es eine Anmaassung unseres endlichen Verstandes sein, behaupten zu wollen, dass nur eine solche sittliche Verderbtheit, wie sie durch geschlechtliche Vermischung von Engeln mit Menschentöchtern erzeugt werden konnte, das dem Gerichte der Sintfluth entsprechende Maass der Versündigung habe sein können.“

Ich muss hier zuvörderst eine, gewiss unabsichtliche, Verdrehung meiner Worte zurückweisen, die mir blühenden Unsinn, an den meine Seele nicht gedacht, aufbürdet. Ich habe nicht gesagt, dass nur eine sittliche Verderbtheit, wie die Vermischung der Engel mit menschlichen Weibern sie zu erzeugen im Stande ist, das dem Gerichte der Sündfluth entsprechende Maass der Versündigung habe sein können. Das wäre eine Abgeschmacktheit, die ein Anderer auf seine Rechnung nehmen mag, ich nicht. Dagegen habe ich gesagt: dass die Nothwendigkeit eines die ganze Menschheit vertilgenden Totalgerichtes nur bei der Engeldeutung, nicht aber bei der Sethitendeutung — ein Drittes war nämlich nicht gegeben — begreiflich erscheine. Und dies sage ich auch jetzt noch. Ich kann auch jetzt noch nicht begreifen, wie die Vermählung etlicher frommen Sethiten (man denke an das kleine Häuflein Hengstenberg's) mit schönen Frauen um ihrer Schönheit willen, eine so entsetzliche und irreparable Störung in die Entwicklung der Menschengeschichte habe bringen können, dass dem Unheil nur durch Ausrottung des ganzen Menschengeschlechtes habe abgeholfen werden können. Das ist ja zu allen Zeiten oft und häufig geschehen; und sollte jedesmal deshalb eine Sündfluth nöthig werden, so würde die Welt so viel Sündfluthen als Jahre zählen, — das hat unter Andern auch der Erzvater Jakob gethan, als er die hässliche Lea verschmähte und es vorzog, die schöne Rahel zu heirathen. Dass die schönen Töchter der Menschen zugleich gottlos gewesen sein müssen, ist nur hineingelegt. Aber auch wenn sie es alle waren, so verdienen solche Ehen Tadel, aber, dass sie nach Gottes Gerechtigkeit nothwendig eine Sündfluth nach sich ziehen müssen, begreife, wer es vermag! Dass durch die Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern

die Betheiligten Zeugniß eines fleischlichen Sinnes abgelegt haben, das wird man zugeben müssen. Aber die Worte des göttlichen Urtheils הָיָא בְּשָׂר besagen doch noch etwas Anderes und viel Mehreres. Wie oft siegt nicht, auch im Christen, das Fleisch über den Geist, ohne dass man deshalb sagen kann, dass er Fleisch geworden, dass sein ganzes Wesen im Fleischsein aufgegangen und somit von göttlicher Gnade nicht weiter die Rede sein könne. Und nun vollends, wie kann das, wenn auch bloss von sinnlichem Wohlgefallen geleitete Eingehen ehelicher Verbindungen seitens etlicher weniger Menschen es zur Folge haben, dass dadurch das ganze Menschengeschlecht Fleisch wird; und so sagt ja doch das richterliche Urtheil Gottes: „In ihrer Verirrung ist er (der Mensch im Allgemeinen, das ganze Geschlecht) Fleisch geworden!“

Ich hoffe, man wird aus dem Voranstehenden es begreiflich finden, wie ich behaupten konnte, dass sich aus den Ehen etlicher frommen Sethiten mit schönen Frauen die Nothwendigkeit der Sündfluth nicht werde darthun lassen können. Aber ich hoffe auch die gegensätzliche Behauptung rechtfertigen zu können, dass — wenn, wie zugestanden, die Ehen der Gottessöhne mit den Menschentöchtern das Gericht der Sündfluth bedingten und nothwendig machten, und somit also entweder die Sethitenchen oder die Engelehen daran Schuld sein müssen (*tertium non datur*), — dass dann nur von meiner Auffassung aus sich die Nothwendigkeit einer fast vollständigen Vertilgung des vorhandenen Menschengeschlechtes als Folie für den Wiederanfang einer neuen heilsgeschichtlichen Entwicklungsbahn begreifen lasse, während bei dem nächstfolgenden Wiederanfang durch Abrahams Berufung das ganze übrige Menschengeschlecht noch fortbestehen konnte, obwohl die Sünde der Thurbauer mit ihren Folgen doch wohl schwerer ins Gewicht fallen möchte, als die Verehelichung etlicher frommer Männer mit schönen Weibern.

Die Vermischung zweier so verschiedenen und geschiedenen Klassen von Geschöpfen, wie die Engel und Menschen nach ihrer Natur und Bestimmung sind, lässt sich wohl als eine That begreifen, durch welche die von Gott gesetzten, und für die gedeihliche Weltentwicklung absolut nothwendigen Grenzen der Schöpfung irreparabel verrückt wurden; — eine Verrückung, die offenbar nur um so gefährlicher sein musste, je höher, wichtiger und bedeutender die Stellung der beiderseitigen Frevler als freier, geistiger, gottähnlicher Geschöpfe in der Scala der Geschöpfe war. Es lässt sich begreifen, dass, wenn diese Vermischung allgemein wurde, wenn sie das ganze Menschengeschlecht mit ihrer Unnatur durchdrang, dass dadurch der ganze Weltplan Gottes gestört und verstört

werden konnte, dass also in diesem Falle nichts übrig blieb, als entweder der Sache zum rettungslosen und absoluten Verderben der Betheiligten ihren Lauf zu lassen, oder aber, um die Erde und den Keim zu einer neuen Menschengeschichte retten zu können, das ganze (bis auf acht Seelen) davon inficirte Menschengeschlecht zu vertilgen. Auch die Gestattung einer Gnadenfrist von 120 Jahren, als Warnungstafel für die noch nicht ins Verderben hineingezogenen Menschen, — es mochte damals, als sie gestellt wurde, noch die bei Weitem grössere Mehrzahl des Menschengeschlechtes dazu gehören, — erklärt sich bei unserer Auffassung vollkommen natürlich und einfach.

Was gestraft werden muss, ist, wie Dr. v. Hofmann treffend bemerkt, „nicht ein Uebermaass gemeiner Sünden, nicht eine innerhalb der schöpferischen Ordnung eingetretene Entartung, sondern die Menschheit pflanzt sich nicht mehr wie Gott geordnet aus sich selbst fort und die Uebergewalt der widernatürlich Gebornen greift über die der Menschheit gesetzten Schranken hinaus, die wesentlichen Bedingnisse menschlichen Gemeinlebens sind zerrüttet und gefährdet, es bleibt kein anderes Mittel übrig, als diesen die Menschheit entmenslichenden Gang ihrer Geschichte abzuschneiden.“

Und nun urtheile man, ob wir uns mit solcher Argumentation der Vermessenheit, zu reden, als hätten wir im Rathe Gottes gesessen, oder der Anmaassung, dem lieben Gott vorschreiben zu wollen, was für ihn nothwendig gewesen sei, und was nicht, schuldig gemacht haben! Ein Recurs zu solchen banalen Phrasen ist wenigstens nicht theologisch, nicht wissenschaftlich, zumal wenn, wie hier, die Anklage nur auf einem Missverständnisse der Worte und des Sinnes des Gegners beruht.

Schliesslich noch ein Wort zu näherer Würdigung des Verbrechens, um das es sich hier handelt, auf Grund biblischer Weltanschauung. Das mosaische Gesetz verabscheut auf das tiefste jede Verrückung der von Gott durch die Schöpfung gesetzten Grenzen, jede Vermischung des von Gott in der Schöpfung Geschiedenen. Schon auf dem Gebiete des reinen Naturlebens erscheint ihm solche Vermischung als ein Gräuel. Es verbietet schon, zweierlei Samen auf ein und dasselbe Feld zu säen, und verschiedene Thierarten, z. B. Pferd und Esel, sich mit einander begatten zu lassen (Lev. 19, 19; Deut. 22, 9—11). Doch erscheint diese Nothzüchtigung der Natur, so lange sie sich noch auf dem Gebiete des unfreien Naturlebens hält, noch nicht als ein todeswürdiges Verbrechen. Zu einem todeswürdigen Verbrechen aber wird sie, wenn sie einseitig oder zweiseitig in das Gebiet der freien geistigen Kreatur hinübergespielt wird. „Wenn Jemand beim Vieh liegt, gebietet Lev. 20, 15. 16, der soll

des Todes sterben, und das Vieh soll man erwürgen; und wenn ein Weib sich zu einem Vieh thut, so sollst du das Weib tödten und das Vieh auch;“ — und Vs. 13: „Wenn Jemand bei einem Knaben liegt, wie bei einem Weibe, die haben einen Gräuel gethan, und sollen beide des Todes sterben, ihr Blut sei auf ihnen.“ Das Gesetz macht hier keinen Unterschied zwischen Verführer und Verführtem, zwischen dem schuldigen Menschen und dem unschuldigen missbrauchten Thiere. Sie sollen alle beide sterben; die Unnatur kann nur durch den Tod, die Aufhebung der gottgesetzten Ordnung des Lebens nur durch Entziehung des von Gott verliehenen Lebens gesühnt, wieder gut gemacht werden. Von diesen Sätzen mache man nun, *mutatis mutandis*, die naheliegende Anwendung auf Gen. 6, 1—4, und man wird begreifen, wie hier alle Gnade Gottes ein Ende haben, wie Gott sagen musste: „Mein Geist (der von mir ihm verliehene Lebensodem) soll nicht walten in dem Menschen auf immer, denn in ihrer Verirrung ist er Fleisch geworden.“

Vs. 4: „Und die Nephilim waren auf der Erde in diesen Tagen, und auch nachdem gekommen waren die Söhne Gottes zu den Töchtern der Menschen und ihnen (Kinder) gezeugt hatten. Diese sind die Gibborim, welche von Alters her Männer des Namens (des Ruhmes).“

Vs. 4 wird von beiden Seiten für die eigene Auffassung der בני האלהים geltend gemacht. Die Sethitenfreunde sagen: Also auch vor der Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern waren Nephilim oder Giganten auf der Erde; ihre Entstehung ist also auf dem Wege bloss menschlicher Zeugung durch gewöhnliche Ehen vermittelt zu denken; wenn nun aus den Ehen der Gottessöhne auch später wieder Giganten hervorgingen, so werden wir auch dabei nur an gewöhnliche, menschliche Ehen und an naturgemässe Zeugung von Menschen mit Menschen zu denken haben. Andererseits entnehmen aber auch ihre Gegner aus diesem Verse neue Waffen zu Schutz und Trutz für ihre Auffassung. Sie sagen erstens, es sei eine Missdeutung der Worte, wenn man daraus folgere, dass auch vor und ausser den Ehen der Gottessöhne Giganten entstanden seien; zweitens, es sei widersinnig, die Ehen frommer Sethiten mit den Töchtern der übrigen Menschen als die Geburtsstätten von lauter Giganten anzusehen; und drittens, dass die Schlussworte des Verses die Fabeln der heidnischen Mythologie von Halbgöttern oder Heroen auf die Ehen der Gottessöhne als auf ihren wahren Ursprung und ihre geschichtliche

Grundlage zurückführen, und damit deutlich aussagen, dass die Gottessöhne als überirdische Wesen anzusehen seien.

Ich kann mich nicht rühmen, durch die erneuerte Untersuchung dieses Verses zu einem vollkommen sichern und klaren Verständniss aller einzelnen Bestandtheile desselben durchgedrungen zu sein. Aber das, was mit vollkommener Sicherheit und Klarheit sich aus demselben ermitteln lässt, reicht hin, die Sethitendeutung als unberechtigt und die Engeldeutung als allein berechtigt anerkennen zu müssen, reicht vor Allem aber auch hin, Keil's Uebersetzung und Deutung des Verses als sprach- und sinnwidrig zu erkennen.

Ich hatte in meiner Geschichte des alten Bundes behauptet: Die Urkunde sage nicht, dass auch ausserhalb der Vermischung der Söhne Gottes mit den Menschentöchtern Nephilim entstanden seien, vielmehr sage sie aus, dass eben auf diese Ehen ihr Ursprung zurückzuführen sei. Ich hatte nämlich die Partikel נָכ nicht additiv, sondern in ihrer bekannten emphatischen Bedeutung = eben, grade gefasst, wofür ich mich auf die gleiche Bedeutung des Wortes im zweiten Hemistich von Gen. 29, 30 berief¹⁹⁾, — und demnach übersetzt: „Die Nephilim waren in diesen Tagen auf der Erde und zwar eben nachdem die Söhne Gottes sich vermischt hatten u. s. w.“ Keil erklärt dies für ein unbegreifliches Quid pro quo. Das Impf. נָכֹח müsse nach den Gesetzen der Grammatik als Imperf., nicht wie ich „gegen die Regeln der Sprache“ gethan, als Plusquamperf., gefasst werden. Für den letztern Fall fordere die Grammatik nach der Conjunction אַחֲרֵי אִשָּׁר das Perfectum נָכָח. Nach seiner eigenen Uebersetzung lautet dann der Vers: „Die Nephilim waren auf der Erde in jenen Tagen und auch nachher als die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen etc.“ Hierin sei klar ausgesprochen, „dass zu jener Zeit, als nämlich das Menschengeschlecht sich auf Erden zu mehrern begonnen hatte, die (bekannten) Nephilim existirten, und dass dergleichen Helden, die von Alters her berühmte Leute waren, auch nachher, nach der fleischlichen Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern noch fortbestanden. Das אַחֲרֵי־כֵן könne nur aussagen, dass nachher, nach jenen Tagen, da die Nephilim auf Erden waren, durch die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern ein ähnliches Geschlecht von Helden (נִפְלִיִּים) entstand.“

Ich bedauere, aus dieser grammaticalischen Lection nichts profitieren

19) Die Stelle lautet: „Jakob kam auch zur Rahel und liebte eben (נָכ) die Rahel mehr als die Lea.“ Gesenius bemerkt dazu: Male redderes: Amabat etiam Rahelam, nam hanc solam amabat, Leam odio habens.

zu können, vielmehr ganz entschieden bei meiner frühern Uebersetzung bleiben zu müssen. Dr. Keil bezüchtigt mich eines Verstosses gegen die Grammatik, beweist aber eben dadurch, wie mir scheint, dass er selbst es mit der Grammatik nicht gar zu genau nimmt. Er führt nämlich eine Menge Beispiele aus Gesenius' thesaurus an, wo, weil die Handlung als eine abgeschlossene zu betrachten ist, nach אשר אחרי stets das Perfectum folgt, und eins, wo dasselbe nach אחרי כן der Fall ist. — Ich erwidere darauf, dass an unserer Stelle weder אחרי, noch auch אשר, sondern אשר כן steht.

Hat denn unser geehrter Gegner gar nicht einmal an die Möglichkeit gedacht, dass ein Unterschied zwischen diesen drei Redeweisen bestehen könne, — nicht an die Möglichkeit, dass es im Begriff des einen liegen könne, das zugehörige Verb im Perfectum zu fordern, und im Begriff des andern, es auch im Imperfectum zuzulassen? Ist das auch „genauere“ Schriftforschung, dass man meint, es komme in der Grammatik auf eine Partikel mehr oder weniger nicht an?

Die Dinge verhalten sich vielmehr so: Zunächst ist zu bemerken, dass unser אשר כן ausser unserer Stelle so nicht mehr vorkommt. Doch liegt es in verkürzter Fassung in 2 Sam. 24, 10 vor, wo das אשר offenbar bei אחרי elidirt ist. Ausserdem aber finden sich noch die völlig gleichbedeutenden und gleichwirkenden Sprachformen אשר־זאת in Esra 9, 10 und אשר כֵּן in Jos. 2, 7. Freilich haben die drei letztgenannten Beispiele alle das Verbum im Perfectum bei sich. Suchen wir aber der Sache auf den Grund zu kommen. Das Pluralnomen אחרים (= pars postica) gewinnt im stat. constr. die Geltung einer Präposition = pone, post. Regiert diese Präposition ein Verbum, so steht dies natürlich im Infinitiv. Tritt nun aber zu dem אחרי noch die Partikel כן (oder, wie im spätern Sprachgebrauch, das entsprechende Pronomen זאת) hinzu, so wird ein Adverbium der Zeit daraus, und zwar in der Weise, dass dabei der Infinitiv יהיה zu ergänzen ist: post ita esse (nachdem die Sachen so gekommen, nachdem es so geschehen) d. i. postea, darnach, nachher. Die daran sich knüpfende Handlung wird je nach Bedürfniss bald durch das Perfect (z. B. Gen. 23, 19), bald durch das Imperfect (z. B. Gen. 15, 14) ausgedrückt. Tritt nun aber weiter noch zu dem Einen (אחרי) oder dem Andern (אחרי כן) ein אשר, oder nach späterm Sprachgebrauch ein כֵּן hinzu, — statt des אשר כן אחרי wird auch gleichbedeutend אשר אחרי gebraucht — so wird immer und ohne Ausnahme eine Conjunction daraus = postquam. Ob ein כן dazwischen steht oder nicht, kann unter Umständen für den Sinn ziemlich irrelevant sein, — doch giebt es auch dann dem Ausdrucke eine mehr emphatische Haltung —

für die grammatische Construction ist es aber nichts weniger als gleichgültig. Bei **אחרי אשר** wirkt der Begriff des **אחרי** unmittelbar auf das **אשר** und das davon abhängige Verbum ein; und da das **אחרי** eine Abgeschlossenheit der Handlung oder des Zustandes bedingt, so muss bei **אשר** das von ihm beherrschte Verbum stets im Perfectum stehen. Anders wird die Sachlage aber, wenn **כִּן** dazwischen getreten ist. Dann wirkt nämlich der Begriff des **אחרי** zunächst und unmittelbar auf das **כִּן** und den dabei zu ergänzenden Infinitiv **היו** ein, und übt nur durch dessen Vermittelung Einfluss auf das durch **אשר** eingeführte Zeitwort. Dem Bedürfnisse der Abgeschlossenheit der Handlung oder des Zustandes, die der Begriff des **אחרי** fordert, ist also schon durch das **כִּן** mit dem dabei zu supplirenden **היו** genügt. Es kann daher nun die Handlung, die durch das **אשר** eingeführt wird, sowohl im Perfectum (Jos. 2, 7; 2 Sam. 24, 10; Esra 9, 10) wie im Imperfectum (Gen. 6, 4) ausgedrückt werden, je nachdem der Erzähler diese Handlung als eine geschehene oder als eine geschehende darstellen will, d. h. je nachdem sie als eine einmalige, ein für allemal abgeschlossene, oder aber als eine fortdauernde oder wiederholte angegeben werden soll. Letzteres ist bei dem **יבאו** in Gen. 6, 4 der Fall, denn das Kommen der Gottessöhne zu den Menschentöchtern ist ein fortdauerndes, ihr Wohnen bei denselben ein bleibendes. Das dann folgende Perfectum **וַיֵּלֶךְ** fährt entweder, unabhängig von dem **אשר כִּן**, und dem **היו וַיִּפְּלוּ** correspondirend, weiter erzählend fort, — oder man denkt es sich noch abhängig von **אשר כִּן** und erklärt sich das Perfectum daraus, dass die Handlung des Gebärens als eine abgeschlossene eingeführt werden soll. Ersteres scheint mir das Angemessenere.

Der Verstoß gegen die Grammatik liegt also, — das hoffe ich, wird aus dem Vorangehenden klar geworden sein, nicht auf der Seite, wo das **אשר כִּן** **אחרי** übersetzt wird durch: „Nachdem die Gottessöhne gekommen waren etc.“ (in buchstäblich treuer Uebersetzung müsste es heissen: „Nachdem es so geschehen war, dass die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen“); er liegt vielmehr augenscheinlich auf der andern Seite, wo trotz des hinzugetretenen **אשר** das **אחרי**, welches dadurch stets und ausnahmslos zur Conjunction (= postquam) wird, noch immer ohne Weiteres als Adverbium temporis gilt, wo auch nicht einmal daran gedacht zu sein scheint, dass es zur Conjunction geworden sein könne, dagegen aber die richtige Auffassung gradezu als ein Verstoß gegen die Regeln der Sprache gerügt wird. Da nun aber **אשר כִּן** als Conjunction (= postquam) nicht rückwärts auf die zuletzt berichtete Handlung, sondern vorwärts auf die im Folgenden beschriebene Hand-

lung hinweist, so leuchtet ein, wie falsch die Uebersetzung: „Und auch nachher, als die Gottessöhne sich mit den Menschentöchtern vermischten,“ — wie falsch auch die Deutung ist: „Das אחרי-כן kann sich nur auf בימים ההם beziehen, und nur das aussagen: dass nachher (d. i. nach jenen Tagen, da die Nephilim auf der Erde waren) durch die Vermischung der Gottessöhne mit den Menschentöchtern ein ähnliches Geschlecht von Helden und berühmten Leuten entstand.“ Vielmehr bezieht sich das אשר כן אחרי allein auf das יבאו, und es soll bloss gesagt werden, dass der Zeitpunkt, hinter welchen das Entstehen der Helden (Gibborim) fällt, kein anderer ist, als das Kommen der Gottessöhne zu den Menschentöchtern.

Ebenso nichtig ist die Behauptung, dass es sprachwidrig sei, in unserm Satze das הנפילים היו בארץ zu übersetzen: „Die Nephilim entstanden auf der Erde in jenen Tagen.“ Denn dass das Verbum היה ohne eine es näher bestimmende Präposition nicht werden oder entstehen bedeuten könne, ist eine völlig grundlose Behauptung, die schon ein Blick auf die erste Seite des alten Testaments als willkürlich und irrig erkennen lässt, vgl. Gen. 1, 3. 5. 6 etc. Uebrigens ist es nach meinem Dafürhalten völlig gleichgültig, ob zu übersetzen ist: Es entstanden, oder aber: Es waren in den Tagen Giganten auf der Erde. Das Vorhandensein der Giganten setzt jedenfalls eine Entstehung derselben voraus, und darauf allein kommt Alles an, wodurch bedingt der Referent sich ihre Entstehung gedacht habe.

Wir sind mit dieser Frage beim schwierigsten Problem der Exegese unseres Verses angelangt. Dieser Vers schliesst mit den Worten: הנפילים. הגבורים אשר מעולם אנשי השם. Sind diese Gibborim mit den Nephilim identisch, oder wenigstens gleichartig, oder aber von ihnen verschieden? Oder, um eine unentbehrliche Vorfrage zuerst in Angriff zu nehmen, auf welches Object ist das רמה zurückzubeziehen. Der Vers bietet drei solcher Objecte dar: die Nephilim, die Bne-Elohim und das הנפילים, welches in dem ילדו להם implicite enthalten ist. Das natürlichste, nächstliegende scheint mir immer die Beziehung auf das in ילדו liegende Object. Also, die Kinder, welche die Gottessöhne mit den Menschentöchtern zeugten, das sind die Gibborim, die Männer des Ruhms von Alters her. Verschieden sind demnach die Gibborim von den Bne-Elohim. Aber sind sie auch verschieden von den Nephilim? und wenn dies, sind dann etwa die Nephilim identisch mit den Bne-Elohim? So viel ist wohl mit Gewissheit anzunehmen, dass die ursprünglichen Leser der Genesis die Mittel hatten, sogleich richtig zu verstehen, was der Verf. mit diesen Worten meinte. Schon der stets wiederkehrende Artikel: die Nephilim,

die Bne-Elohim, die Gibborim — bezeugt, dass er von Dingen redet, die seinen Lesern bekannt und geläufig sind, dass er nicht irgend welche Nephilim, Bne-Elohim und Gibborim meint, sondern diejenigen, die der Leser als solche unter diesem Namen kennt, die unter bekannten Verhältnissen, in bestimmter Zeit geschichtlich aufgetreten sind. Uns aber fehlt das Bewusstsein von diesen Dingen, das der Verf. bei seinen Lesern voraussetzt; daher kann unsere Exegese über das richtige Verständniss dieser Worte schwanken und unsicher sein, während die ursprünglichen Leser sie auf den ersten Blick richtig verstehen konnten. Unter den drei genannten Objecten ist nur Eins, das wir mit vollkommen zweifelloser Sicherheit verstehen, — nämlich dass die Bne-Elohim Engel sind, ein Verständniss, das Hiob 1, 6; 2, 1; 38, 7; Psalm 19, 1; 89, 7 und Daniel 3, 25 uns mit unabweisbarer Nothwendigkeit aufzwingt.

Die Etymologie des Wortes נְפִלִים giebt uns keine Sicherheit über die Bedeutung und den Gebrauch desselben. Gesenius (im thes.) leitet es von נָפַל in der Bedeutung anfallen, überfallen ab: i. q. מְהַפֵּל, qui irruit in hostem, heros, vir violentus et grassans. Allein diese Ableitung erscheint mir sprachlich unzulässig, wenigstens unnachweisbar, und ist auch sachlich wenig angemessen. Noch weniger sagt uns aus denselben Gründen die Deutung von Tuch und Knobel zu, welche eine Nebenform von נָפַל zu פָּלַה, פֹּלֶה aussondern, auszeichnen annehmen, wonach der Name Ausgezeichnete, und also Solche bezeichnet, welche sich durch Grösse und Stärke vor den gewöhnlichen Menschen auszeichneten. Dr. von Hofmann erklärte sich anfangs (Weiss. u. Erf. I, 86) für die Ableitung von נָפַל in der Jes. 26, 19 vorkommenden Bedeutung, so dass es „Geworfene, Geborne vorzugsweise bedeute, solche, die ausser der Ordnung menschlicher Fortpflanzung geboren seien“; später jedoch (Schriftbew. II, 1 p. 65) mit Fürst und Delitzsch für die Ableitung von נָפַל = נָפַל stark sein, zu dem es sich verhalte, wie נָזִיר zu נָזַר. Aber Delitzsch selbst liess diese Ableitung in der zweiten Aufl. seines Commentars fallen und bevorzugte die Deutung: die Herabgefallenen, nämlich vom Himmel, weil von himmlischen Wesen gezeugt. Berücksichtigen wir die Thatsache, dass unser Bericht von Gottessöhnen handelt, die ihre Himmelswohnung verlassend sich auf der Erde heimisch machten, und daneben den häufigen Gebrauch des Wortes für ein Herabkommen oder Herabfallen vom Himmel²⁰⁾ (oder überhaupt von

20) Vgl. Gesenii thes. s. h. v. lit. k.: Decidere dicuntur quae coelitus descendunt in terram, velut spiritus Dei Ez. 11, 5, manus Dei Ez. 8, 1. Inde de oraculis divinitus revelatis Jes. 9, 7; Dan 4, 28. Auch wird es gebraucht de fulmine, quod de coelo

einem höhern Orte) und vergleichen wir endlich in Betreff der Bildung des Wortes die Ableitung בָּרִיחַ Jes. 15, 5 (von dem ebenfalls intransitiven בָּרַח) = der Entflohene, der Flüchtling, — so möchte wohl die Uebersetzung die Herabgefallenen oder Herabgekommenen (sc. vom Himmel auf die Erde) diejenige sein, für welche am Meisten spricht. Dann, scheint mir, liegt es aber näher, die Nephilim mit den Bne-Elohim selbst, als sie mit deren Söhnen, den Gibborim, zu identificiren. Wir würden dann etwa den Unterschied zwischen beiden Namen zu machen haben, dass die schuldigen Engel als ursprüngliche Himmelsbewohner בני אֱלֹהִים heissen, während sie seit und wegen ihrer Uebersiedelung auf die Erde נפִלִים genannt wurden. Doch, glaube ich, kann mit dieser Ableitung auch noch die Identification der Nephilim mit den Gibborim bestehen, in der von Delitzsch angegebenen Weise. — Aus dem sonstigen Vorkommen des Wortes (nur in Num. 13, 33) lässt sich nur das erschliessen, dass damit der Begriff riesiger Leibesgrösse und -Stärke verbunden war (wie denn auch die alten Uebersetzer das Wort durch Giganten wiedergeben). Die riesigen Bewohner Kanaans werden hier von den Kundschaftern als עֲנָק מִן־הַנְּפִלִים bezeichnet, woraus hervorzugehen scheint, dass sie selbst sich gerühmt hatten, von jenen urweltlichen Nephilim abzustammen. Es führt uns das aber nicht wesentlich weiter in dem Verständniss unseres Verses.

Der Ausdruck גִּבּוֹרִים, von גָּבַר stark sein, bezeichnet Starke, Helden, Heroen, hier, wegen des Artikels, die bekannten, bestimmten Helden, nicht irgend welche, sondern die κατ' ἐξοχήν so genannten Helden, d. i. die Ἡρώες oder ἡμίθεοι der Griechen (die LXX übersetzen auch hier *ἱγάρτες*). An die Heroen oder Halbgötter der Mythologie zu denken, berechtigt aber ausserdem nicht nur dies, dass sie von Himmlichen gezeugt sind, sondern auch der ausdrückliche Hinweis des Erzählers: „Das sind die Männer des Namens oder Ruhmes von Alters her, aus der Urzeit.“

Nach alle dem schwanke ich in dem Verständniss von Vs. 4 zwischen den beiden, wie mir scheint, allein zulässigen Deutungen: 1) „Die Nephilim (d. h. die vom Himmel herabgestiegenen Gottessöhne) waren auf der Erde in diesen Tagen (d. h. als Gott die Erde mit dem Gericht der Sündfluth bedrohte) und auch nachdem Solches geschehen,

decidit Hiob 1, 16 und de rore 2 Sam. 17, 12. Auch kann erinnert werden an den Gebrauch des Wortes von dem Herabsteigen oder -fallen aus einem höhern Standorte auf die Erde, z. B. vom Kameel herabsteigen Gen. 24, 64, vom Pferde herabfallen Gen. 49, 17, vom Stuhle herabfallen 1 Sam. 4, 18.

lass die Gottessöhne zu den Menschentöchtern kamen, (waren oder blieben sie auf der Erde,) und zeugten sich Kinder. Diese (die von den Gottessöhnen Gezeugten) sind die Gibborim etc.“ Eine gewisse Härte liegt bei dieser Fassung allerdings darin, dass die Nephilim, wenn als identisch mit den Gottessöhnen gedacht, so unvermittelt neben denselben genannt werden. Aber diese für uns fehlende Vermittelung kann für die ursprünglichen Leser in ihrer Kenntniss des Sprachgebrauches, nach welchem etwa der Ausdruck נפלים als unzweideutige Bezeichnung der auf die Erde übergesiedelten Himmelsbewohner feststand, gelegen haben. — Oder aber 2): „Die Nephilim (d. h. die Giganten, Heroen) waren damals auf der Erde und zwar eben (נחם nach Gen. 29, 30 b.) nachdem die Gottessöhne zu den Menschentöchtern gekommen waren und sich Kinder gezeugt hatten. Diese (die Nephilim d. i. die von den Gottessöhnen Gezeugten) sind die Gibborim der urweltlichen Sage.“

Mag dem aber sein, wie ihm wolle, — das was wir mit voller Sicherheit aus unserm Verse erkennen können, reicht vollkommen hin, um uns zu überzeugen, dass die Keil'sche Uebersetzung und Deutung nach allen Seiten hin unzulässig ist. Die Uebersetzung des אחרי כן אשר durch nachher als ist ein Verstoss gegen die Regeln der Sprache, und damit schon fällt die ganze Deutung in sich selbst zusammen. Aber auch davon abgesehen, ist die Annahme, dass schon vorher die Nephilim auf der Erde gewesen, und durch die Heirathen der frommen Sethiten mit den Töchtern der übrigen Menschen ein ähnliches Geschlecht von Helden und berühmten Leuten entstanden sei, verwerflich. Denn wie könnten die Nephilim, wenn sie mit den Ehen der frommen Sethiten gar nichts weiter zu schaffen hätten, als dass sie bloss die Staffage für die Vergleichung mit den heldenhaften Söhnen derselben darbieten sollten, so abrupt eingeführt werden? Wozu überhaupt eine so lahme, leere und unnütze Vergleichung? Wie wenig, wie gar nicht kommt dabei der das Wort so scharf kennzeichnende Artikel in הנפלים zu seinem Rechte! Und woher sind denn die Nephilim gekommen, wenn sie mit den Gibborim nicht denselben Ursprung haben und auch von den Gottessöhnen verschieden sind? Wie lässt sich der Begriff Riesen oder Giganten, den das Wort nach Num. 13, 33 in sich trägt, und der bei ihrer Entstehung durch die Zeugung überirdischer Wesen sich aus der Sache selbst erklärt, aus dem Worte selbst (und das muss doch gefordert werden, wenn er nicht aus ihrem Ursprung sich von selbst ergibt) etymologisch nachweisen?

Aber lassen wir die streitigen Nephilim fallen, — halten wir uns

bloss an das, was unser Vers von den Gottessöhnen und den Gibborim sagt. Darüber ist ja kein Streit. Auch Keil giebt es zu, dass die Gibborim als die Söhne der Elohimssöhne vorgeführt, und als ein riesiges Helden-geschlecht geschildert werden. Auch dann noch bestehen die beiden Ar-gumente, welche ich aus diesem Verse gegen die Sethitenhypothese gelten gemacht habe, in voller Kraft.

Also erstens: Schon dies, dass aus den Verbindungen der Gottes-söhne mit den Menschentöchtern als solchen Gibborim, d. i. Männer von riesiger Körpergrösse, ausserordentlicher Leibeskraft und kriegerischen Heldenmuth hervorgehen, dass solche Zeugungen das natürliche, gewöhnliche, regelmässige Product dieser Ehen sind, nöthigt zu der auch sonst auf allen Seiten als unabweisbar uns entgegentretenden Annahme, dass unter den Bne-Elohim nicht gewöhnliche Menschen, sondern überirdische Wesen zu verstehen sind; und stellt auch auf dieser Seite die Sethiten-hypothese in dasselbe Licht, in welchem sie auf allen Seiten erscheint, nämlich in das der Absurdität. Was war es denn, was bei den frommen Sethiten den Zeugungen derselben im Unterschiede von den nichtfrommen Sethiten oder den unfrommen Kainiten die Eigenthümlichkeit verlieh, dass grade aus ihnen Kinder von aussergewöhnlicher Leibesstärke und Leibesgrösse, von angeborenem kriegerischem Heldensinn hervorgingen? War es etwa ihre Frömmigkeit, ihre Richtung auf das Geistliche, ihr Glaube und ihre Hingabe an die Heilsgedanken Gottes? Sonst pflegen doch grade nicht die Familien der Frommen sich durch solche Eigen-schaften vor denen der Unfrommen auszuzeichnen. Sollte man nicht grade bei den rohen, wilden, ungeistlichen Kainiten viel eher das vorauszu-setzen geneigt sein, was der menschlichen Zeugung eine solche Richtung zu geben vermag? nicht vielmehr es begreiflich finden können, dass aus ihren Verbindungen Riesen und Helden hervorgingen? Wenn uns Solches von den Kainiten erzählt würde, bei denen statt geistlichen Sinnes fleisch-liche Kraft, statt gläubiger Hingabe fleischlicher Trotz zu suchen ist, bei denen, weil das geistliche Organ ganz ertödtet war, alle Lebenskraft ins Natur- und Leibesleben hineinwucherte, — wenn also von ihnen uns Solches berichtet wäre, dann wäre doch Sinn und Verstand darin. Hatte aber die Frömmigkeit der frommen Sethiten solche Wirkung, warum gingen die Gibborim nicht vielmehr aus den Ehen der frommen Sethiten mit frommen Sethitinnen hervor? Oder gehört vielmehr grade eine Kreuzung von Frömmigkeit und Gottlosigkeit dazu, um Kinder von riesiger Leibesgrösse und -Kraft zu erzeugen? Aber auch darin möchte ein Phy-siologe schwerlich ein genügendes Moment zur Erklärung des fraglichen Phänomens finden.

Und zweitens: Die Urkunde sagt, die von den Elohimssöhnen Erzeugten, das waren die Gibborim, die altberühmten Helden, die Männer des Namens in der Urzeit, deren Gedächtniss noch jetzt — freilich in lügnerischer Entstellung — lebt. Wer wird darin nicht eine Hinweisung auf die Heroen der heidnischen Mythologie erblicken, wenn er überhaupt sehen will? Diese Heroen aber galten den Heiden als Halbgötter, als von Göttern mit Menschentöchtern gezeugt. Muss das nicht auch bei jedem unbefangenen Leser bestätigend zurückwirken auf das ohnehin so vollkommen begründete, so klar vorliegende, so unabweisbar sich aufdrängende Bewusstsein von der himmlischen Herkunft der Elohimssöhne? Das ist, will der Referent sagen, das Wahre an jenen heidnischen Fabeleien; die heidnische Religion hat grade die Thaten und Personen, welche über die Erde und ihren Bewohner das furchtbare Zorngericht der allgemeinen Fluth gebracht haben, zum Gegenstande ihres Glaubens, ihrer Verehrung, ihres Gottesdienstes gemacht. Welch eine Verblendung! welch eine Verkehrung der Wahrheit in Irrthum und Lüge!

Das ist der tiefe, bedeutsame, weitgreifende Sinn der Schlussworte unseres Verses. Ohne ihn stehen dieselben leer und nichtssagend da.

Wir schliessen diesen Abschnitt mit der durch das Voranstehende wohlbegründeten Erkenntniss, dass diejenige Deutung von Gen. 6, 1—4, welche nach Context, Grammatik und Sprachgebrauch als die allein berechnete dasteht, so fern davon ist, das Schiffelein offenbarungsgläubiger Bibelforschung auf die selbstgeschaffene Syrte einer biblischen Mythologie zu treiben, dass sie vielmehr express und wesentlich antimythologisch ist; dass sie statt mit der heidnischen Mythologie in gleiche Kategorie zu treten, vielmehr in ausgesprochenen, bewussten und beabsichtigten Gegensatz zu ihr tritt, und statt sich ihr leibeigen ergeben zu müssen, vielmehr ein sie als Lug und Trug verdammendes Gericht über sie hält.

III. Zur dogmatischen und praktischen Würdigung von Gen. 6, 1—4.

Für die dogmatische Würdigung dessen, was Gen. 6, 1—4 von den Elohimssöhnen berichtet, ist es vor allen Dingen nöthig, darüber sich klar zu werden, ob unter denselben bereits (mit und unter Satan) gefallene, oder eben erst jetzt durch die widernatürliche Verbindung mit menschlichen Weibern fallende Engel zu verstehen sind. Da der Ausdruck Bne-Elohim, wie oben nachgewiesen wurde, ein nomen naturae nicht ein nomen officii für die Engel ist, sie bloss nach ihrer Naturseite, nicht nach ihrer ethischen Stellung charakterisirt, und bloss das hervorhebt, was ihnen durch die Schöpfung gegeben ist, nicht aber das, was sie durch eigene Selbstbestimmung ihres Willens geworden sind, so kann, scheint mir, dieser Name, unter dem sie in Gen. 6 auftreten, an und für sich noch nicht als ein entscheidendes Zeugniß gegen die eine und für die andere Auffassung geltend gemacht werden. Auch der entartete, dem Vaterhause innerlich und äusserlich entfremdete, aus dem Vaterhause entwichene oder verstossene Sohn ist noch immer Sohn des Hauses und wird noch so genannt; denn wenn auch alle ethischen Bande der Sohnschaft durchschnitten sind, so bestehen noch die physischen Bande, die Gemeinschaft des Blutes, der Zeugung, der Abstammung und mit ihr auch die Gemeinschaft des Namens. Aber andererseits folgt daraus, dass nach abstract logischer Zulässigkeit Satan und die mit ihm gefallenen Geister, auch nachdem ihr Abfall von, und ihre Empörung gegen Gott schon längst vollzogen, ihre Verhärtung in der Sünde schon längst eine absolute ist, noch Gottessöhne genannt werden können, durchaus noch nicht, dass sie im concreten Sprachgebrauch auch wirklich so genannt worden sind. Wir sind für die Bestimmung dessen, was wirklich stattgefunden ist und stattfand, an den Sprachgebrauch gewiesen. Dieser spricht aber sehr entschieden gegen die Anwendbarkeit des Namens auf Satans Engel. Zwar erscheint in Hiob 1, 6 und 2, 1 Satan noch inmitten der Söhne Gottes vor dem Throne Gottes, aber dass unter diesen Söhnen

Gottes nicht Satans Engel, sondern Gottes Engel zu verstehen sind, bezeugt Hiob 38, 7. Eben so unzweifelhaft sind die Bne-Elim in Psalm 19, 1 und 89, 7 gute, Gott lobpreisende Engel, ebenso der בר-אלהים in Dan. 3, 25.

Der alttest. Sprachgebrauch ist also der Auffassung, welche in Gen. 6, 1—4 schon gefallene, resp. satanische Engel zu finden geneigt sein möchte, nicht günstig, vielmehr möglichst ungünstig. Gehen wir zum neuen Testamente, so stellt sich die Sache für diese Auffassung um nichts günstiger. Zwar haben einige namhafte Ausleger, welche 2 Petr. 2, 4. 5 und Judä Vs. 6. 7 der wort-, sinn- und sachgemässen Deutung dieser Stellen zufolge auf das in Gen. 6, 1—4 berichtete Factum zurückführen²¹⁾, sich dahin entschieden, dass nicht an bis dahin gute Engel in diesen Stellen gedacht werden könne. Aber es sind wiederum dogmatische, nicht exegetische Gründe, welche bei ihnen den Ausschlag für diese Annahme geben. So sagt Hahn l. c. „Dass aber nicht an einen damals erst geschehenen Fall bis dahin guter Engel zu denken ist, folgt schon aus der Anschauung, die das N. T. von dem Wesen der guten Engel als solcher hat, indem es sie nicht nur für vollendete und darum reine Geister erklärt, für die also eine Versuchbarkeit durch die *σάρξ* gar nicht mehr möglich ist, sondern auch die Möglichkeit eines geschlechtlichen Verhältnisses für sie ausdrücklich ausschliesst, vgl. Matth. 22, 30 und Luk. 20, 35 f.“

Prüfen wir diese Argumentation. Der zuerst angeführte Grund hatte früher auch für mich eine solche Gewalt, dass ich allein ihm zu lieb die Petrus- und Judasstelle nicht auf das in Gen. 6 berichtete Factum zu beziehen wagte, sondern sie von dem uranfänglichen Falle Satans und seiner Engel verstand²²⁾, was mich dann ferner nöthigte, auch bei Gen. 6 in den Bne-Elohim solche Engel zu sehen. Und in der That, der Gedanke, dass Engel, welche die erste, im Schoosse ihrer eigenen Gemeinschaft durch Satans Fall und Empörung an sie herantretende Versuchung siegreich überstanden und dadurch sich für Gott, gegen den Feind Gottes bestimmt und also in ihrer anerschaffenen Heiligkeit sich durch freie Selbstbestimmung bewährt haben, dennoch einer spätern Versuchung unterliegen, und eines später eintretenden Abfalls von ihrer Bestimmung fähig sein sollten, — dieser Gedanke hat allerdings für unser dogmati-

21) Vgl. besonders G. L. Hahn, die Theol. des N. Test. I, 318, mit dem zum Theil auch Dietlein zu 2 Petr. 2, 4 übereinstimmt.

22) So noch in der zweiten Aufl. meiner Schrift: „Bibel und Astronomie.“ In der dritten und vierten Aufl. ist aber schon diese Missdeutung beseitigt.

sches Bewusstsein etwas Befremdendes, Störendes, — und die Annahme, jene durch Satans Fall veranlasste Selbstbestimmung für eine absolute, jene Bewährung für eine allendliche anzunehmen, so dass sie dadurch schon von dem *posse non peccare* zum *non posse peccare* durchgedrungen seien, liegt nahe genug. Und auch die h. Schrift, sowohl alten als neuen Testaments, welche die Engel allenthalben als Gott lobpreisende, das Angesicht Gottes schauende, im Dienste Gottes stehende, die frommen Menschen auf ihren Wegen behütende, zum Dienste Derer, die die Seligkeit ererben sollen, ausgesandte, mit Christo dem Weltrichter, wenn er in seiner Herrlichkeit wiederkommen wird, erscheinende Geister darstellt, — die Schrift selbst scheint dies dogmatische Bewusstsein zu rechtfertigen, zu begründen. Und dennoch greift die desfallsige dogmatische Anschauung weiter, als die Schrift berechtigt. Denn in den angedeuteten und allen andern ähnlichen Aussagen von den Engeln spricht sie nur von einer actuellen, nicht von einer absoluten Heiligkeit derselben, sie behauptet nirgends die Unmöglichkeit, dass auch gute Engel noch abfallen können, setzt sie auch nirgends unzweideutig voraus. Andererseits ist aber hier besonders auch auf das Buch Hiob zu verweisen, mit um so mehr Gewicht, als die Engellehre dieses Buches ohne Zweifel mit der Engellehre der Genesis sich nahe berührt, — und grade hier wird es wiederholt hervorgehoben (z. B. 4, 18 vgl. 25, 5), dass auch bei den Engeln keine absolute Heiligkeit zu suchen sei. Und mag auch für unser theologisches Denken der Schluss nahe genug liegen, dass die sittliche Bewährung der bei Satans Fall gut gebliebenen Engel eben dadurch sie vor weiterm Abfall sicher gestellt habe, so wird doch Niemand behaupten, dass diesem Schlusse logische Nothwendigkeit zukomme und dass nicht die hier bewährten Engel bei andrer Versuchung dennoch unterliegen könnten. Wir kennen die Geschichte und die Zustände der Engelwelt, namentlich auch die Geschichte von Satans Fall und dessen Bezüglichkeit zu, dessen Einfluss auf die übrigen Engel viel zu wenig, um solche Behauptungen aufstellen, und vollends sie gegenüber den geschichtlichen Berichten von Thatsachen, die das Gegentheil bezeugen, festhalten zu dürfen. Wem aber dennoch die gehäuften und gesteigerten Aussagen des N. T. von der actuellen Heiligkeit der Engel zu mächtig sind, — nun der mag immerhin eine Versöhnung jenes Widerspruchs der Geschichte mit seinen dogmatischen Anschauungen darin suchen, dass seitdem in stets fortschreitender actualer Bewährung die Engel bereits zur absoluten Bewährung gelangt und dass namentlich seit Christi Erscheinung im Fleische, die ja auch für die Engelwelt geschichtlich nachweisbar ein epoche-

machendes Ereigniss war, an die Möglichkeit eines neuen, partiellen Falles nicht mehr zu denken sei.

Von ungleich geringerm, oder vielmehr von gar keinem Gewichte erscheint mir dagegen Hahn's zweites, aus Matth. 22 und Luk. 20 entnommenes Argument, demzufolge dies Wort des HErrn die Möglichkeit eines geschlechtlichen Verhältnisses für die nach Satans Fall gut gebliebenen Engel ausschliessen soll. Ich werde bald auf dies Argument, sofern es von Seiten der Sethitenhypothese geltend gemacht wird, zurückkommen, hier habe ich es bloss mit demselben zu thun, soferne es auf die Anerkennung einer in Gen. 6, 2 Petri 2 und Judä 6 gelehrtten partiellen Vermischung der Engelwelt mit der Menschenwelt sich erbaut. Und da scheint es mir in sich selbst widersprechend. Denn beruht die in Matth. 22 und Luk. 20 von den Engeln prädicirte Unmöglichkeit des Freiens und sich Freienlassens auf einer bloss ethischen Unmöglichkeit, so fällt es mit dem vorigen Argumente zusammen; soll sie aber auf einer physischen, durch die Engelnatur an sich gesetzten Unmöglichkeit beruhen, so wird diese für die mit Satan gefallenen Engel dieselbe sein, wie für die nach Satans Fall gut gebliebenen Engel.

Fassen wir aber unsere Frage exegetisch ins Auge, und beurtheilen wir sie danach, was die Textesworte in 2 Petri 2, 4 und Judä 6 dazu sagen, so scheint es mir über allen Zweifel gewiss, dass beide Verfasser, am entschiedensten aber Judas jeden Gedanken an schon gefallene Engel ausschliessen. Judas spricht von Engeln, die, indem sie fremdem Fleische nachgingen, ihre ἀρχή nicht bewahrten und ihr οἰκητήριον verliessen. Sie haben also, ehe sie fremdem Fleische nachgingen, noch ihre ἀρχή und ihr οἰκητήριον besessen, es jetzt eben durch diesen Fall erst eingebüsst, während Satan und seine Engel schon längst vor dem Beginne der Menschengeschichte beides verloren und also nicht mehr zu verlieren hatten. Und wenn Petrus von Engeln spricht, die am Ausgange des ἀρχαῖος κόσμος gesündigt haben und um dieser Sünde willen mit Ketten der Finsterniss gebunden in den Tartarus verstossen sind, so wird auch er dabei schwerlich an Satans Engel gedacht haben, die bereits der absoluten Verstockung angehörten, bei denen also der eigentliche und gewöhnliche Begriff des Sündigens nicht mehr zutrifft.

Einen schwerern Stand, scheint es, werden wir aber bei demselben Argumente den Vertretern der Sethitenhypothese gegenüber haben, wenn auch nicht wegen der Schärfe, so doch wegen der Elasticität ihres Angriffes. Denn hundert Mal zurückgeschlagen, kehren sie doch sicher zum 101. Male mit demselben in unveränderter Gestalt zurück, und leider ist es bei einem solchen Kampfe nicht so, wie beim leiblichen Kampfe, wo

man den Ueberwundenen zwingen kann, zu gestehen, dass er überwunden ist.

Der Angriff lautet: Christus lehrt, dass die auferstandenen Menschen den Engeln Gottes im Himmel gleich sein werden, die weder freien noch sich freien lassen. Folglich ist das, was nach der „ethnisirenden“ Deutung von Gen. 6, 1—4 Engel gethan haben sollen, schlechthin gegen die Natur der Engel, also unmöglich. — Kurz, aber nicht bündig! schlagend, aber nicht treffend! Ich habe darauf entgegnet (Gesch. d. A. Bds. I, 79): Der Ausspruch des HErren bezeugt nur dies, dass jede geschlechtliche Vermischung schlechthin gegen die Natur der heiligen Engel ist, womit aber keineswegs ausgeschlossen ist, dass die Engel, von ihrer ursprünglichen Heiligkeit abfallend, auch in heillose Unnatur gerathen können; — und Nägelsbach (Der Gottmensch I, 278) antwortet kurz und bündig: „Die Engel freien nicht im Himmel, deshalb widerspricht unsre Stelle nicht dem Ausspruche des HErren Matth. 22, 30.“ Aber nach Keil (S. 253) „ist mit dieser Hinweisung auf Entarten in heillose Unnatur nicht entfernt die Möglichkeit einer fleischlichen Vermischung höherer Geister mit den leibgeistigen Menschen dargethan. Wir wissen zwar, meint er, viel zu wenig über die Natur der Engel, um mit apodictischer Bestimmtheit das nicht Freien und sich nicht Freienlassen derselben daraus zu erklären, dass für diese höhern Ordnungen der Geschöpfe der Unterschied der Geschlechter, welcher für die Geschöpfe unserer Erde von Gott geordnet ist, gar nicht vorhanden sei; aber wir müssen doch andererseits die entgegengesetzte Behauptung, dass die Engel durch Entartung zeugungsfähig werden und Weiber nehmen könnten, so lange als eine abentheuerliche Vorstellung zurückweisen, als ihre Vertheidiger die Möglichkeit derselben nicht besser, als bisher geschehen, zu begründen im Stande sind.“ Aber ich muss diesen Beweis selbst, in welchem auch „nicht entfernt“ die Unmöglichkeit einer Entartung der Engel in solche Unnatur dargethan ist, einen „abentheuerlichen“ nennen. Es fehlt diesem Beweise nämlich gänzlich an einem klaren Bewusstsein von der Beschaffenheit und den Grenzen der beiden Begriffe Möglichkeit und Wirklichkeit, die vielmehr in seltsamer Weise vermischt und mit einander verwechselt werden. Es liegt im Begriffe der Möglichkeit, dass dieselbe nur auf negativem Wege erwiesen werden kann; erst die Wahrscheinlichkeit und die Wirklichkeit fordert positive Beweise, jene aus der Analogie, diese aus der Identität erfahrungsmässiger Position. Da die Engel als freigeschaffene Wesen sich auch zu etwas Anderm bestimmen können, als wozu Gott sie bestimmt hat und sie somit zur Unnatur entarten können, so steht die Möglichkeit einer Entartung zu jener

Species der Unnatur so lange fest, als wir nicht eine vollkommen erschöpfende Kenntniss aller Möglichkeiten ungöttlicher Selbstbestimmung und naturwidriger Selbstverwendung der Engel besitzen, die innerhalb der Grenzen der ihnen durch die Schöpfung verliehenen Kräfte und Fähigkeiten, so wie der ihnen durch die göttliche Weltregierung gezogenen Schranken liegen, und uns dann nachgewiesen ist, dass in der Reihe aller dieser Möglichkeiten diese eine Species nicht vorhanden ist. Dr. Keil wird es also wohl bleiben lassen müssen, die Unmöglichkeit einer Vermischung der Engel mit den Menschen zu beweisen, und so lange er das nicht gethan, ist seine oben mitgetheilte Auslassung leere, und noch dazu unlogische Rhetorik. Denn die Möglichkeit einer Sache steht so lange fest, bis die Unmöglichkeit derselben dargethan ist, — so und nicht umgekehrt lehrt die Logik und der gesunde Menschenverstand. Der umgekehrte Satz aber, dass die Unmöglichkeit einer Sache so lange feststehe, bis die Möglichkeit derselben erwiesen sei — und das ist doch in der gegnerischen Argumentation der langen Rede kurzer Sinn, — ist durch die Entdeckungen und Erfindungen auf dem Gebiete der Naturwissenschaften so viele tausendmal als sinnlos und unverständlich dargethan worden, dass es doch endlich auch an der Zeit wäre, ihn aus der Theologie und Philosophie gänzlich zu exterminiren. Vor allen aber sollte die gläubige Theologie und Schriftforschung sich wohl hüten, solche triviale Sätze aufzustellen, und sie lieber dahin verweisen, wohin sie gehören und wo sie entstanden sind, nämlich in die Domäne des Vulgärrationalismus. Denn darf Keil den Satz: „Wir müssen die Behauptung, dass die Engel durch Ausartung zeugungsfähig werden und Weiber nehmen können, so lange als eine abentheuerliche Vorstellung zurückweisen, als ihre Vertheidiger die Möglichkeit derselben nicht besser, als bisher geschehen, zu begründen im Stande sind,“ gegen uns und gegen den klaren Wortverstand von Gen. 6, 1—4 in Anwendung bringen, — wie darf er es denn Andern wehren wollen, wenn sie denselben Satz gegen ihn, bei hundert andern Dingen, die nach seiner Ueberzeugung die Schrift aussagt (z. B. bei dem 800—900 jährigen Leben der vorsündfluthlichen Patriarchen, bei den in der evangelischen Geschichte so häufig vorkommenden Besessenen u. dgl. m.) ganz in derselben Form in Anwendung bringen, — und bekanntlich haben ja andere Theologen vor ihm ebenso geläugnet, dass die Schrift jenes habe sagen wollen, wie er es läugnet, dass Gen. 6, 1—4 von einer Verbindung der Engel mit den Menschentöchtern habe reden wollen.

Dr. Keil's obige Argumentation hat nur Sinn, wenn man annimmt, dass sich ihm unvermerkt statt des Begriffs der Möglichkeit der der

Wirklichkeit, jedoch mit Beibehaltung des Namens der erstern, untergeschoben habe. Ist eine Sache als wirklich erwiesen, so ist damit eo ipso ihre Möglichkeit dargethan. Die Wirklichkeit einer Sache wird aber durch glaubwürdige geschichtliche Zeugnisse erwiesen. Ich finde solche für die Engelehen in den Worten von Gen. 6, 1—4, 2 Petri 2, 4 und Judä 6. Dr. Keil aber findet sie nicht darin. Nun gut! so ist die Wirklichkeit zwischen uns noch streitig, und mein Gegner ist vielleicht berechtigt zu sagen: Ich erkläre die Engelehen so lange für eine ungeschichtliche Fabel, für eine abentheuerliche Vorstellung, bis mir die Wirklichkeit derselben besser, als es bisher geschehen, dargethan ist. Darin ist doch Sinn und Verstand; nicht aber, wenn dem Worte „Wirklichkeit“ in diesem Satze das Wort „Möglichkeit“ substituirt wird.

Als eine zwingende Instanz gegen die Möglichkeit einer derartigen Verbindung der Engel mit den Menschen hat man ferner theils die dogmatische Voraussetzung von absoluter Leiblosigkeit der Engel, theils andererseits auch die vorausgesetzte Derartigkeit der Engelsleiblichkeit geltend gemacht.

Wir wollen die Untersuchung, ob nach Schrift und Vernunft den Engeln eine Leiblichkeit zuzuschreiben sei, oder nicht, hier nicht wieder von Neuem aufnehmen und durchführen²³⁾. Denn es wird sich zeigen, dass die Entscheidung dieser Frage, sei es nach der einen, sei es nach der andern Seite hin, für die Interessen der uns hier obliegenden Untersuchung ziemlich gleichgültig ist. Die vermeintliche Schwierigkeit ist in dem einen Falle nicht minder gross, wie in dem andern, aber auch in dem einen Falle ebenso sehr bloss vermeintlich, d. h. selbstgeschaffen und grundlos, wie in dem andern. Denn auch wenn wir mit den meisten alten Kirchenvätern und den meisten neuern Theologen den Engeln eine ihrem Wesen, ihrer Aufgabe und ihrer Wohnung angemessene Leiblichkeit zuzuerkennen nicht umhin können, so muss dieselbe doch, das steht ausser aller Frage, als ein *σῶμα πνευματικόν*, als eine vergeistigte, ätherische Leiblichkeit gedacht und ihr jede Eigenschaft grob materieller Körperlichkeit, und insonderheit irdischer Fleischhaftigkeit abgesprochen werden, und grade darauf kommt es hier an, grade eine solche fleischhafte Leiblichkeit wird bei unserer Deutung von Gen. 6, 1—4 vorauszusetzen und zu fordern sein.

Dies Letztere läugnen zwar von Hofmann und Delitzsch. Ersterer

23) Ich habe dies vor Kurzem noch in der so eben erschienenen vierten Aufl. meiner Schrift „Bibel und Astronomie nebst Zugaben verwandten Inhaltes. Ein Beitrag zur bibl. Kosmologie. Berl. 1857“ gethan, und muss hier darauf verweisen.

bemerkt (Weissagung und Erfüll. I, 86): „Die Möglichkeit, dass durch Wirkung eines Geistes Leibesfrucht in einem Weibe werde, wird sich danach bemessen, dass durch Wirkung des heiligen Geistes Maria empfangen hat,“ und Delitzsch stimmt dem bei (Comment. z. Gen. S. 227). Ich habe darauf entgegnet: Die menschlich-leibliche Natur des zweiten Adams ist nicht vom Geiste Gottes gezeugt, sondern wie die des ersten geschaffen, — an die Stelle der männlichen Zeugungspotenz, die sonst im Mutterschoosse des Weibes den Anfang eines neuen Menschenlebens setzt, trat hier die göttliche Schöpferpotenz, — eine solche schöpferische Einwirkung werden wir aber einem geschaffenen Geiste nimmermehr zuschreiben dürfen.“ Dr. Keil (S. 253) billigt diese Argumentation, und macht sie auch seinerseits gegen v. Hofmann und Delitzsch geltend, denkt aber nicht daran, dass er aus ihr auch, wie ich unten darthun werde, leichtlich ein Argument gegen mich selbst hätte entnehmen können, das ungleich gewichtiger ist, als Alles, was er selbst gegen die Möglichkeit von Engelzeugungen aus eigenen Mitteln vorgebracht hat. Auch Engelhardt (l. c. S. 409) adoptirt sie und fügt noch treffend hinzu: „Eine rein geistige Einwirkung schliesst ferner die Wollust des Fleisches aus, welche hier grade von vorwiegender Bedeutung gewesen zu sein scheint; sie macht uns ferner nicht deutlich, wie grade die Söhne dieser Verbindungen als Riesen am Fleische und ganz in das Wesen des Fleisches versenkt erscheinen können.“

Wir werden also darauf zurückkommen müssen, dass allerdings die Elohimssöhne, indem sie sich mit den schönen Menschentöchtern geschlechtlich einliessen und Kinder mit ihnen zeugten, sich einer eben dazu adoptirten, dem menschlichen Zeugungswerke adäquaten, fleischhaften Leiblichkeit dabei bedient haben werden, — sei es nun, dass ihnen von Haus aus schon eine, wenn auch andersartige d. h. nicht fleischhafte, sondern pneumatische, ätherische Leiblichkeit zukommt, sei es, dass sie an sich, in ihrem Urstande, aller und jeder Leiblichkeit entbehren.

Auch wenn man sich auf Grund biblischer Aussagen und Voraussetzungen für Letzteres entscheiden zu müssen glaubt, steht nichts der Annahme entgegen, dass die Engel, wenn sie ihre himmlische Wohnung verlassen, um sich auf der Erde wohnlich einzurichten, vermöge der Herrschaft des Geistes (auch des geschaffenen) über die Materie, im Stande sind, sich aus der Erdstofflichkeit, in die sie sich versenken, sich einen dem menschlichen analogen Leib zu bilden. Ein Zeugniß, nicht bloss für die Möglichkeit, sondern auch für die Wirklichkeit dieser Befähigung legen schon die häufigen biblischen Angelophanien in menschlichen Leibern ab. Sagt man, das sei bloss eine Scheinleiblichkeit

gewesen, so steht man damit schon ausserhalb der biblischen, und innerhalb der gnostischen Anschauung, denn dass die Bibel von solchem Doketismus nichts weiss, liegt am Tage. Schon die Hinweisung auf Gen. 18, 8 (vgl. mit Luk. 24, 41 ff.) und Hebr. 13, 2 genügt, um das zu erkennen.

Meine feste und zuversichtliche Ueberzeugung, wie ich sie a. a. O. aus Schrift und Vernunft entwickelt, begründet und vertheidigt habe, geht aber dahin, dass den Engeln allerdings schon von ihrer Schöpfung her eine Leiblichkeit zukomme, aber eine pneumatische, die (als solche wenigstens) mit der ebenfalls pneumatischen Leiblichkeit des auferstandenen HERN, und der nach diesem Urbilde verklärten Leiblichkeit der vollendeten Gläubigen, in gleicher Kategorie steht. Auf dieser Grundlage habe ich das, was Gen. 6, 1—4 von den Elohimssöhnen berichtet, mir begreiflich zu machen gesucht. Hören wir, was Dr. Keil dazu sagt (S. 253): „Die Auskunft, welche K. bietet, führt nicht zum Ziele. Denn lassen wir auch die Meinung mancher Naturphilosophen²⁴⁾ gelten, dass „den Engeln eine Leiblichkeit schon an sich zukomme, und zwar eine solche, die dem innewohnenden Geiste völlig unterthan ist, so dass sie nicht nur der naturgemässen Bestimmung desselben, sondern auch etwaigen naturwidrigen Gelüsten sich unbedingt fügt“, — so ist damit doch nicht im Geringsten die Möglichkeit einer geschlechtlichen Vermischung der mit dieser höhern Leiblichkeit begabten Geister mit den geistleiblichen Wesen unserer Erde, oder gar die Möglichkeit von Ehen zwischen den Geistern des Himmels und den Menschentöchtern auf Erden mit fruchtbarem coitus wahrscheinlich gemacht.“ Der Kern dieser Argumentation läuft auf folgenden Schluss hinaus, dessen Bündigkeit ich Andern zu beurtheilen überlasse: „Lassen wir auch die Auskunft gelten, dass es den

24) Auch hier zeigt sich wieder die Neigung des Verfassers, den gegnerischen Ansichten, die er zur Bekämpfung vorführt, das Brandmal eines odiiösen Ursprungs aufzuprägen. Wie er früher die Deutung der Elohimssöhne von Engeln (trotz Petrus und Judas, trotz der Menge von Kirchenvätern, die in der Kirche der ersten vier Jahrhunderte fast wie aus einem Munde sich zu ihr bekennen, ja eine andre Deutung gar nicht kennen) als eine heidnisch-gnostisch-kabbalistische brandmarkte und ihr jeden Anspruch auf den Namen und Charakter einer christlichen oder kirchlichen Deutung absprach, — so bezeichnet er jetzt die von zahllosen Kirchenlehrern bis tief ins Mittelalter hinein aufrecht erhaltene, von den ältesten Kirchenvätern vier Jahrhunderte lang ausschliesslich gelehrt Ansicht von einer ihrem Geisteswillen dienstbaren Leiblichkeit der Engel als die „Meinung mancher Naturphilosophen.“ — Man weiss ja, in welchem schlechten Credit heut zu Tage die „Naturphilosophen“ stehen! — Ueberdem dürfte auch wohl die Aufforderung, die „manchen Naturphilosophen,“ an welche er beim Schreiben dieser Zeilen gedacht habe, namhaft zu machen, den Herrn Verf. in nicht geringe Verlegenheit setzen. —

Engeln möglich war, ihre Leiblichkeit so zu gestalten, dass sie zu einer geschlechtlichen Vermischung mit menschlichen Weibern geeignet war, so ist damit doch nicht im Geringsten die Möglichkeit einer geschlechtlichen Vermischung der Engel mit menschlichen Weibern wahrscheinlich gemacht.“

Auch Engelhardt bekämpft meine Ansicht. Er spricht nicht nur ganz unbefangenen Herrn Dr. Keil die „manchen Naturphilosophen“ nach, sondern belastet meine Ansicht gar noch mit dem unbegreiflichen Vorwurfe (l. c. p. 410), „sie gebe den Engeln die Freiheit und Macht des Schöpfers und überhebe sie jeder Schranke, an welche sie durch ihren Wohnort, so wie durch das Verbleiben im Guten und Bösen gebunden seien.“ Wenn er aber selbst bald darauf die Befähigung der betreffenden Engel für den fleischlichen Umgang mit menschlichen Weibern darauf zurückführt, dass „bei dem Herabsinken der höhern Geister in eine tiefer stehende Wohnung natürlich ihre Leiblichkeit sich dem neuen Wohnorte gemäss gestaltete,“ und dabei erklärt, „dass der Engelwelt, so viel gehe aus den Erscheinungen der guten Engel auf der Erde hervor, die Befähigung eigen sei, sich eine der Wohnstätte, auf der sie erscheinen, angemessene Leiblichkeit bilden zu können“ — so ist das ganz meine eigene Ansicht, — nur vielleicht (da der Verf. sich nicht darüber ausspricht, ob er den Engeln an sich, d. h. auch in ihrer himmlischen Wohnstätte eine Leiblichkeit zuerkennt) mit dem Unterschiede, dass ich die natürliche, himmlische Leiblichkeit der Engel als Folie, Organ und Bedingung ihrer Verleiblichung zu irdischer Fleischhaftigkeit ansehe und darin nicht die Annahme eines absolut neuen, sondern nur eine durch jene Befähigung ermöglichte und durch ihre Willensmacht verwirklichte Umgestaltung, resp. Verdichtung, Materialisirung und Verfleischlichung ihrer himmlischen, pneumatischen, ätherischen Leiblichkeit erkenne.

Sehr treffend fährt aber dann Engelhardt fort: „Nehmen wir nun an, dass ihre ganze Tendenz auf die Erde, die ganze Verwendung ihrer Kraft auf die Fleischwerdung ging, so erklärt es sich, wie aus diesen Ehen solche Riesengestalten hervorzugehen vermochten.“ Und nehmen wir noch dazu, was anderswo in ähnlicher Weise hierzu treffend bemerkt worden ist, so möchten wir darin eine für unser beschränktes Wissen von diesen Ereignissen völlig genügende Erklärung des Phänomens haben, dass die Früchte solcher Ehen sich durch riesige Leibesgrösse und Leibeskraft auszeichneten. Ich meine nämlich Nägelsbachs Ausspruch (Der Gottmensch I, 399): „Die gigantischen Maasse sind nicht menschlich: nicht Adams Bild ist es, das nach göttlichem Typus geschaffene, was in

solch collossaler Entfaltung der Leiblichkeit sich darstellt. Wohl aber stimmt es trefflich zur Tendenz einer ins Gebiet der adamitischen Leiblichkeit excentrisch abwärts trachtenden Dämonenwelt, so wie einer ebenso excentrisch dem dämonischen Impulse entgegen kommenden Menschheit, dass die gemeinsamen Früchte beider die Richtung ihrer Erzeuger aufs Körperliche in collossalen Leibesdimensionen ausprägen.“

Argumentirt man aus der voraussätzlichen, natürlichen Geschlechtslosigkeit der Engel gegen unsere Auffassung von Gen. 6, — einer Annahme, die allerdings in Matth. 22, 30 und Luk. 20, 35 f. ihre Berechtigung zu haben scheint, — so ist hier dasselbe zu bemerken wie bei etwa vorauszusetzender Leiblosigkeit oder jedenfalls anzunehmender Fleischlosigkeit der Engel in ihrer natürlichen Existenzsphäre. Versenkten sie sich einmal in das Erdenleben, und bildeten sie sich zu diesem Zwecke erdstoffliche Leiblichkeit an, so musste an dieser auch die geschlechtliche Polarität, die alles Fleisch auf Erden beherrscht, zur Erscheinung kommen. Die Möglichkeit, aus der Geschlechtslosigkeit in die geschlechtliche Differenzirung einzugehen, steht und fällt für sie mit der Möglichkeit, aus ihrer Leiblosigkeit in die irdische Leiblichkeit, oder aber aus ihrer himmlischen, pneumatischen Leiblichkeit in die erdstoffliche Fleischhaftigkeit überzugehen. Fragt man dann weiter nach dem Grunde, warum sie allein in die männliche und nicht auch in die weibliche Geschlechtsform sich metamorphosirten, so liegt die bald sich darbietende Beantwortung dieser Frage in der Stellung, die der Mann dem Weibe gegenüber einnimmt. Es waltet hier nämlich derselbe Grund ob, der es bedingte, dass der erst- und eingeschaffene Mensch vor seiner geschlechtlichen Differenzirung (Gen. 2, 7. 21) nicht mit dem nachmaligen Weibe, sondern mit dem nachmaligen Manne eine und dieselbe Person war, — dass die Engel, wo sie vorübergehend von Gott gesandt auf der Erde erscheinen, nirgends in weiblicher, sondern stets in männlicher Gestalt auftreten, — dass Christus unser Heiland, als er Mensch wurde, obwohl das Weib gleichen Theil an ihm haben sollte wie der Mann, doch nicht als Weib, sondern als Mann auftrat etc. Der Mann ist immer und allenthalben in seiner Männlichkeit das Primäre, das Weib das Secundäre; dort herrscht das geistige, hier das psychische Princip vor; jener repräsentirt die Spontaneität, die Selbstständigkeit, die Selbstbestimmung, diese die Receptivität, die Passivität, das sich Bestimmenlassen; der Mann kann auch ohne das Weib seine Stellung im Leben behaupten, das Weib nur in und mit dem Manne, denn der Mann bedarf des Weibes zu seiner negativen, das Weib des Mannes aber zu seiner positiven Ergänzung. Und nun in unserm Falle vollends, wo zur Vermählung mit den Erdbewohnern

die Elohimssöhne auf die Erde herab und nicht die Menschen in den Himmel hinaufsteigen, wo jene die Beschliessenden, die Angreifenden, die Zuvorkommenden waren und die Initiative ergriffen, da begreift es sich ja wohl von selbst, dass sie nur in der männlichen, nicht in der weiblichen Geschlechtsform auftreten konnten.

Eine neue Instanz gegen unsere Deutung von Gen. 6 entnimmt man der Fruchtbarkeit der Ehen zwischen den Elohimssöhnen und den Adamstöchtern. Man meint die Fruchtbarkeit der Zeugung fordere und setze voraus die Gleichartigkeit der beiden Zeugenden, — bei vorhandener Ungleichartigkeit hätten die Begattungen unfruchtbar bleiben müssen. In der dem irdischen Leben abstrahirten Physiologie kann es im Allgemeinen allerdings als Gesetz gelten, dass nur Thiere derselben Species continurlicher Fruchtbarkeit fähig sind; — auch Thiere verschiedener Species aber gleicher Gattung können sich fruchtbar vermischen, doch erlischt schon nach wenigen Generationen die Fruchtbarkeit der auf diesem unnatürlichen Wege erzielten Nachkommen; Thiere verschiedener Gattung aber sind fruchtbarer Begattung überhaupt nicht fähig. Aber warum sollte man die Vermischung fleischgewordener Engel nicht in jene erste, oder doch wenigstens in die zweite Kategorie stellen können? Mag ihre Geisthaftigkeit auch von der des Menschen noch so verschieden sein, so ist der Geistunterschied zwischen beiden doch gewiss nur der von Species und Species, nicht von Gattung und Gattung. Dann aber möchte auch dies wohl geltend zu machen sein, dass das zeugende, die Zeugung bedingende und sie normirende Princip nicht im Geistes-, sondern ohne Zweifel im leiblich-seelischen Leben seinen Sitz hat, und somit die Geistverschiedenheit in diesem Falle von keinem, oder nur untergeordnetem Belange ist.

Das gewichtigste Moment aber, welches überhaupt gegen die Möglichkeit einer durch Abfall von ihrer Natur und Bestimmung zu producirenden Zeugungsfähigkeit der Engel geltend gemacht werden kann, welches aber von unsern Gegnern selbst nicht einmal erkannt, wenigstens nicht ausgesprochen worden ist, stellt sich in dieser Schlussfolge dar: Da die Engel nicht freien noch sich freien lassen, also auch von Gott bei ihrer Erschaffung nicht dazu bestimmt, folglich auch nicht dazu begabt und befähigt worden sein können, und da ferner die Zeugungsfähigkeit doch jedenfalls nicht etwas ist, das die Kreatur, wenn Gott es ihr bei ihrer Erschaffung verweigert hat, sich selbst nachträglich zu geben vermag, und da es ferner vollends undenkbar ist, dass Gott selbst erst nach ihrem Abfall von ihrer Bestimmung oder zum Behufe desselben ihnen diese Potenz verliehen haben solle, so ist damit die Un-

möglichkeit einer durch die Entartung zur Unnatur bedingten Zeugungsbefähigung erwiesen, denn eine Entartung zur Unnatur kann nur die Potenzen, die in der Natur bereits gegeben waren, entfalten, verkehren und missbrauchen, nicht aber ganz neue Potenzen erst schaffen.

Ich gestehe, dass ich dieser Argumentation ein bedeutendes Gewicht nicht abzusprechen vermag; aber eine absolut zwingende Beweiskraft kann ich ihr doch nicht zuerkennen. Ich will nicht einmal darauf provociren, dass auch unsere bündigsten Vernunftschlüsse der ihrem Resultate widersprechenden Wirklichkeit (und diese ist durch die einzig mögliche Deutung von Gen. 6, 1—4 für den offenbarungsgläubigen Bibelforscher hinlänglich bezeugt) gegenüber sich gefangen geben müssen. Ich meine vielmehr, dass das Gewicht jener Argumentation durch die Aufstellung einer andern gegentheiligen paralysirt und aufgehoben werde, und dass sie selbst schon an sich keineswegs so fest, sicher und zweifellos ist, wie sie auf den ersten Blick erscheint. Alles kommt nämlich darauf an, ob der Vordersatz ein unbedingt gültiger ist, und das eben zweifle ich. Dass die Engel von Gott nicht zum *γαμεῖν* noch zum *ἐνγαμίζεσθαι* bestimmt sind, muss nach Matth. 22, 30 unbedingt gegeben werden, aber daraus folgt noch nicht, dass die Potenz oder die Möglichkeit dazu in ihrer Natur nicht latent liegen oder doch gelegen haben könne. Der Mensch war nicht zum Sündigen bestimmt und geschaffen und doch lag in seiner unmittelbar aus der Schöpfung hervorgegangenen Beschaffenheit die Möglichkeit des Sündigens. Ferner der erstgeschaffene Mensch war weder als Mann noch als Weib, also geschlechtslos und zeugungsunfähig geschaffen, und doch lag die Potenz in ihm, zur zeugungsfähigen Geschlechtlichkeit differenzirt zu werden. Gesetzt nun Gott hätte ihn in dieser anerschaffenen Indifferenz belassen wollen, hätte also nicht selbst die Differenzirung an ihm vollzogen, — warum sollten wir unter diesen Voraussetzungen es nicht als möglich statuiren können, dass über kurz oder lang auch gegen Gottes Willen eine solche Differenzirung habe vollzogen werden können? Die Engel sind allerdings in und zu geschlechtlicher Indifferenz, also zeugungsunfähig geschaffen; — aber es fragt sich, ob diese Indifferenz als eine untergeschlechtliche oder aber als eine übergeschlechtliche zu denken ist, d. h. ob als eine solche, deren geschöpfliche Bestimmung nicht heranreicht zu der Stufe der Lebensbethätigung, auf welcher die Geschlechtlichkeit sich bewegt, oder aber eine solche, deren Bestimmung eine höhere Stufe der Lebensbethätigung ist, bei der also die Geschlechtlichkeit und Zeugungsfähigkeit bloss deshalb nicht entfaltet ist, weil das, was auf den niedern Lebensstufen erst durch die Zeugung erzielt werden soll, ihnen

schon in der Schöpfung verliehen ist. Ist nun Letzteres bei den Engeln der Fall, — und dass es bei ihnen der Fall sei, können wir nicht nur im Allgemeinen aus ihrer eminenten Stellung in der Scala der Geschöpfe erschliessen, sondern sind zu dieser Annahme auch durch Matth. 22, 30 ausdrücklich berechtigt, indem hier das *οὔτε γαμεῖν οὔτε ἐγκαμίζεσθαι*, in welchem der Mensch der Auferstehung ihnen gleich sein wird, eben dadurch als das Höhere bezeichnet ist, zu dem der Mensch erst gelangt, nachdem er seine irdische, von dem *γαμεῖν καὶ ἐγκαμίζεσθαι* getragene Entwicklungsbahn durchgemacht hat; — ist also, sage ich, die geschlechtliche Indifferenz der Engel eine in solcher Weise übergeschlechtliche, so ist es durchaus nicht undenkbar, dass sie bei eigenmächtigem, naturwidrigem Hinabsteigen in die unter ihnen stehende Lebensstufe sich zu der ihrer geschlechtlichen Indifferenz latent zu Grunde liegenden Differenz zurückzubilden vermögen. Eine Entartung zu solcher Unnatur hat nur Potenzen, die der Natur schon innewohnen, aus ihrer latenten Gebundenheit naturwidrig zu befreien, zu isoliren, zu verkehren und nach des Willens Gelüste zu missbrauchen, nicht aber, was sie allerdings nimmermehr vermöchte, ganz neue Kräfte zu schaffen.

Mit dem Namen einer „abentheuerlichen Vorstellung“ beehrt Dr. Keil das Resultat unserer Exegese. Ich gebe es ihm zu bedenken, ob er einen und welchen Dienst er damit der auch von ihm als göttlich und inspirirt verehrten Schrift erweist. Man wirft uns vor, dass wir dem Rationalismus mit unserer Exegese indirect in die Hände arbeiten; aber Dr. Keil thut jedenfalls Schlimmeres: er arbeitet mit seiner Dogmatik direct dem Rationalismus in die Hände. Wir stimmen in der eventuellen Auslegung von Gen. 6, 1—4 mit den Rationalisten überein, unsere Gegner aber in der principiellen Beurtheilung und Anwendung: „Eine abentheuerliche Vorstellung!“ rufen die Rationalisten, — und: „Eine abentheuerliche Vorstellung!“ sagt mit ihnen Dr. Keil. — Warum aber eine abentheuerliche Vorstellung? Jene antworten: „Weil uns die Möglichkeit derselben nicht nachgewiesen werden kann,“ und mit ihnen Dr. Keil: „Weil mir die Möglichkeit derselben nicht nachgewiesen werden kann.“ Soweit also die schönste Einstimmigkeit; Einstimmigkeit im theologischen Princip, Einstimmigkeit in der theologischen Würdigung! Nun aber löst sich freilich das Concert in grelle Dissonanz auf. Dr. Keil sagt: „Die Bibel ist Gottes Wort, folglich kann sie das nicht sagen;“ — die Rationalisten dagegen: „Die Bibel sagt das, folglich kann sie nicht Gottes Wort sein.“ Also Behauptung gegen Behauptung, wobei indess der Rationalismus im entschiedensten Vortheil ist. Denn es kommt Alles darauf an, was die Worte der Bibel sagen, und gar nichts darauf,

was Dr. Keils oder anderer Exegeten Dogmatik sagt. Und nur mit einer Stirn von Eisen und Stahl kann man heute noch behaupten wollen, dass diese Auslegung in den Worten von Gen. 6, 1—4 keinen Grund und Boden habe, oder dass dieselbe durch dogmatische Vorurtheile normirt sei, während die dogmatische Bevormundung der Exegese bei Dr. Keil und den übrigen „christlichen“ Exegeten offen zu Tage tritt. Die Rationalisten sagen nämlich sehr vernünftig: Die Elohimssöhne sind Elohimssöhne und die Adamstöchter sind Adamstöchter; Dr. Keil aber sagt: Mit Nichten, die Elohimssöhne sind keine Elohimssöhne, sondern fromme Sethiten, und die Adamstöchter nicht Adamstöchter, sondern die Töchter der übrigen Menschen; und wenn etliche fromme Männer schöne Weiber freien, dann ist es ganz in der Ordnung, dass riesige Kinder gezeugt werden, und dass Gott der Herr die Erde mit einer Alles vertilgenden Sintfluth heimsucht. — Wir aber sagen: Die Bibel sagt, was sie sagt, und weil sie Gottes Wort ist, ist das auch wahr, was sie sagt, und mag es auch links und mag es auch rechts als abentheuerlich gescholten werden. Von dem tiefsten Geheimnisse der Bosheit an bis zum höchsten anbetungswürdigsten Geheimnisse der Gnade enthält die Bibel in Geschichte und Lehre so Vieles, was der banale Menschenverstand für abentheuerliche Vorstellungen erklären kann, dass der gläubige Exeget es doch endlich aufgeben sollte, solchen plebiscitis bei seiner Exegese Rechnung zu tragen.

Warum sollte es denn an sich etwas so Abstruses sein, dass eine Anzahl Engel einstmals die Schranken ihrer Natur und Bestimmung durchbrochen haben, und an den schönen Töchtern der Menschen ein Wohlgefallen fanden, das jenseits ihrer Bestimmung lag; — dass Engel, welche es in ihrer Heiligkeit gelüstet, in die tiefsten Geheimnisse der Gnade auf Erden zu schauen (1 Petr. 1, 12), es auch im Abfall von ihrer Heiligkeit habe gelüsten können, in die tiefsten Geheimnisse der Natur auf Erden zu schauen. Ich wiederhole, was ich schon früher darüber gesagt: Bedenkt man, dass es um Geschlechtsliebe und Zeugung im Menschengeschlechte etwas gar Geheimnissvolles ist; dass das Thierische in ihr, welches die Sünde bloslegt und isolirt, auch jetzt noch von etwas Höherm und Edlerm bei allen nicht völlig versunkenen Menschen beseelt ist; und erwägt man endlich, welche hohe Bedeutung Geschlechtlichkeit und Zeugung für die Welt- und Heilsgeschichte des Menschengeschlechtes hat, so werden wir es nicht gradezu unmöglich, nicht an sich absurd und abstrus nennen können, dass auch Engel einst gelüsten konnte, in dies Geheimniss der Menschennatur nicht nur zu schauen, sondern sich auch geniessend in dasselbe zu versenken.

Man denke doch ja dabei nicht an lauter Bestialitäten und Unfläthigkeiten der gröbsten Art, — das ist uns schon durch den Ausdruck des Berichtes: „Sie nahmen zu Weibern etc.“ verboten. Das, was Gen. 6, 2 von diesen Engelen berichtet, das kann Alles nach dem Urtheile etwa eines gottentfremdeten Weltsinnes sehr ehrbar, sehr nobel, sehr zärtlich und gefühlig zugegangen sein; da kann man beiderseits in s. g. edelen Empfindungen geschwelgt und den profanen Sinnengenuss durch s. g. hohe Geistesgenüsse veredelt und erhöht haben. Und kennten wir erst die Geschichte dieser Engelsliebe genauer, so hätten wir vielleicht in ihr einen Roman, der das gefühlvolle Herz eines Lesers oder einer Leserin unserer Tage bis zu Thränen rühren und mit dem innigsten Mitgeföhle ihren Busen anschwellen könnte. — Etwas Aehnliches meinte auch schon Twisten, wenn er sagte (Dogmatik II, 332): „Dass jene Vorstellung nicht so abentheuerlich sei, als es beim ersten Anblick scheint, konnte nicht glänzender dargethan werden, als durch Thomas Moore's schönes Gedicht: Die Liebe der Engel.“

Aber Gott der Herr vom Himmel herab sah die Sache ganz anders an. Er fuhr schonungslos mit seiner Bussfrist von 120 Jahren dazwischen, und als sie dennoch fortfuhren, zu essen und zu trinken, zu freien und sich freien zu lassen, und dadurch bis auf acht Seelen das ganze Menschengeschlecht in die neue, hohe Verwandtschaft hineingezogen war, da brach unaufhaltsam das Gericht herein, und nahm sie Alle hinweg.

Wie aber steht es, fragen wir schliesslich, bei unserer Auffassung der Stelle mit dem durch die h. Schrift selbst gegebenen Kanon: „Alle Schrift von Gott eingegeben ist nütze zur Lehre, zur Strafe, zur Besserung, zur Züchtigung in der Gerechtigkeit, dass ein Mensch Gottes sei vollkommen und zu allem guten Werk geschickt.“? Findet dieser Kanon auch auf sie seine Anwendung? auch in ihr seine Bewährung? — Die Antwort auf diese Frage ist bereits in den voranstehenden Erörterungen und Auseinandersetzungen gegeben. Wir begnügen uns daher hier mit einigen zusammenfassenden und rückweisenden Andeutungen.

Bei der Sethitendeutung predigt diese Stelle die gewiss wahre und beachtungswerthe Lehre, dass fromme Männer nicht nach Schönheit, sondern vielmehr nach Frömmigkeit freien sollen. Das ist dann aber auch Alles. Denn, was sonst sich noch an Lehre und Warnung daraus abstrahiren lässt, z. B. dass, wenn fromme Männer schöne Frauen heirathen, aus solchen Ehen ein Geschlecht von riesiger Leibesgrösse und colossaler Leibeskraft hervorgeht, — und dass dann jedesmal ein alles Leben von der Erde vertilgendes Totalgericht nöthig wird, das werden

auch die Advokaten der Sethitenhypothese klüglich nicht geltend machen wollen.

Wie ungleich voller, reicher, tiefer, umfassender an Lehre, Mahnung und Warnung für Mitwelt und Nachwelt ist dagegen nach unserer Deutung die Stelle, wie viel bedeutungsvoller für das Verständniss der Heilsgeschichte sowohl bei diesem Punkte selbst und an sich, als auch in seinem beziehungsreichen Verhältnisse zu den übrigen theils analogen, theils gegensätzlichen Knotenpunkten der Welt- und Heilsgeschichte; für das Verständniss und die Beurtheilung des alten Heidenthums (s. oben zu Vs. 4); für das Verständniss der Beziehungen und Gegensätze zwischen der Menschen- und Engelwelt; für das Verständniss der Stellung des weiblichen Geschlechtes; für das Verständniss der Wege und Gerichte Gottes etc.! Und welch eine Fülle tiefer und ernster sittlicher Warnungen und Mahnungen birgt sie in Beziehung auf das Geschlechtsleben überhaupt und die durch Gott und sein Gesetz, durch Natur und Sitte gezogenen Schranken in diesem Gebiete; in Beziehung auf die gefährliche Macht sinnlicher, zumal weiblicher Schönheit; in Beziehung auf die Pflicht der sorgsamsten Schamhaftigkeit und Zurückhaltung für die Frauen nicht nur vor den Augen der Männer, sondern auch da, wo kein Mannes-
auge hindringt.

Theology Library
SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

A 5602

Bei dem Verleger dieses Buches sind ferner folgende sehr empfehlenswerthe Werke erschienen und können solche durch den ganzen Buchhandel des In- und Auslandes bezogen werden:

Schulschriften.

- Böhr, Friedr., Gesangbuch für christliche Volksschulen.** 8. 196 S. brosch. 6 Egr.
 — —, **Schulandachten.** Gesänge und Gebete für christliche Volksschulen. kl. 4. 224 S. brosch. Schreibpapier. 1 Thlr. 10 Egr.
- Crüger, Dr. F. C. Joh., Evangelien-Büchlein für evangel. Lehrer.** Schriftgemäße Auslegung der heil. Sonntags-Evangelien. gr. 8. 14 Bog. 1855. brosch. 15 Egr.
- —, **Christenlehre in Lebensbildern u. s. w.** 244 S. 8. 17½ Egr.
- Fournier, A., Der Heidelberger Katechismus.** Neuer Abdruck mit Bibelprüchen, zum Gebrauch beim Confirmanden-Unterricht. 2. Aufl. 8. 5 Egr.
- Göfner, J., Luthers Katechismus mit biblischen Erklärungen.** 8. 5 Egr.
- Ideler, Wfr. zu Köritz.** Die Lehrstücke der evangelisch-unirten Kirche im Zusammenhang, ein Handbuch für den Confirmanden-Unterricht. 8. geh. 7½ Egr.
- —, **Die Erklärung der christlichen Lehrstücke für Confirmanden.** 12. geh. 3 Egr.
- Kloß, J. C. G., Cantor in Korbach.** Die vorzüglichsten Choräle mit quantifizirendem Rhythmus aus der Blüthezeit der luth. Kirche. gr. 8. 58 S. 12 Egr. In Parthieen 8 Egr.
- Krüger, A., Zeittafel der Brandenburgisch-Preussischen Geschichte.** Ein Hülfsmittel zum Wiederholen für Lernende, insbesondere für Bürger- und Landschulen. 2. Aufl. 8. 2½ Egr.
- Kurz, Dr. theol., Joh. Heinr., Biblische Geschichte.** Der heiligen Schrift nach- erzählt und erläutert. 5. Aufl. 262 S. 10 Egr.
- Rechtsschreiblehre, kleine, für Volksschulen.** 8. br. 2½ Egr.
- Rennecke, Ch. D., Der biblische Katechismus-Schüler.** 8. geb. 10 Egr.
- Schulze, D., Ausführlichere Erklärung der achtzig Kirchenlieder** der drei preussischen Regulative vom 1., 2. und 3. Octbr 1854 in ihren Originaltexten, enth. die Angabe der Zeit und Veranlassung, da sie gedichtet wurden, so wie deren bibl. Grundlage und innern Zusammenhang, nebst kurzen Lebensabrissen der Verfasser. gr. 8. 19 Bog. 24 Egr.
- Theel, J. W., Lesebuch für einklassige Schulen** zusammengestellt und herausgegeben. 11. vermehrte Aufl. gr. 8. 10 Egr. In Parthieen billiger.
- —, **Hand-Fibel für den Lese- und Schreib-Unterricht.** 13. Aufl. (Zunächst als Einführung in das „Lesebuch für einklassige Schulen“). Im Buchhandel einzeln 3 Egr. In Parthieen bedeutend billiger!
- —, **Dr. Martin Luthers Kleiner Katechismus und Spruchbuch zu demselben für Lehrer und Schüler.** 7. Aufl. geh. 5 Egr.
- —, **Lieder mit 2- und 3stimmigen Sangweisen und rhythmischen Choralmelodien für Schulen.** 14 Seiten. geh. 1 Egr.
- —, **Wand-Tafeln zur Hand-Fibel für den Lese- und Schreibunterricht mit anschaulichen Bildern.** 2. Aufl. 17 Bogen. 20 Egr.
- Völkerling, J. C. F., Schulandachten für die gewöhnlichen und feierlichen Schultage.** 8. br. 7½ Egr.
- Wangemann, Dr., Biblisches Hand- und Hülfsbuch zu Luthers kleinem Katechismus.** 2. Aufl. Roy.-8. 33 Bogen. 1 Thlr. 20 Egr.
- —, **Das Lutherbüchlein.** Eine kurze Geschichte der Reformation und ihrer Segnungen. Zu Nutz und Frommen für Jung und Alt, nach Matthäsius, Jonas und andern alten und neuen Schriftstellern kurz zusammengestellt. 4. Aufl. 8. einzeln à 2½ Egr.; Prachtausgabe mit Bildern 15 Egr.
- —, **Schulordnung nebst Einrichtungs- und Lehrplan für die Preussische Volksschule.** Auf Grund älterer und neuerer Verordnungen der Königl. Behörden und der drei preussischen Regulative. Erste Abtheilung, welche die Schulordnung und die äußerlichen Einrichtungen betrifft. gr. 8. 10 Bogen. 12 Egr.
- —, **Der Prediger Salomonis.** 8. 210 S. 16 Egr.

Theologie.

- Dressel, R. W. A., Die Offenbarung des heil. Johannes** nach der gelehrten Auslegung des Prof. Dr. E. W. Hengstenberg. Für's Volk bearbeitet. gr. 8. geh. 1 Thlr.
- Chestands-Bibel.** Eine Mitgabe für Brautleute aus allerlei Volk. Mit drei Bilbern. gr. 8. ord. Papier 18 Sgr., feines Papier 21 Sgr.
- Journier, A., Consistorialrath und Prediger an der französischen Gemeinde. Predigten über die christl. Glaubenslehre.** gr. 8. geh. 1½ Thlr.
- Frise, J. C., Was wird von dem Geistlichen verlangt,** damit er den Segen der Regulative vom 1., 2. und 3. October 1854 der Schule zuwende? Vortrag, geh. im August 1855. 8. 24 S. 2½ Sgr.
- Hahn, Dr. Hr. Aug., Commentar über das Buch Hiob.** Imp. 8. geh. 1 Thlr. 10 Sgr.
- Hollaz, David, Evangelische Gnadenordnung,** nebst: Pilgerstraße nach dem Berge Zion, der Stadt des lebendigen Gottes. 10. Aufl. 8. geh. 12 Sgr.
- Kempis, Thomas v., Vier Bücher von der Nachfolge Jesu Christi.** Aus dem Lateinischen von Joh. Arndt. Nebst einem Bericht über das Leben und die Schriften, sowie dem Bildnisse des Thomas a Kempis. 16. 15 Bogen. geh. 4 Sgr.
- Kempis, der kleine,** oder: Kurze Sprüche und Gebetlein aus den meistens unbekannten Werken des Thomas a Kempis. Zusammengetragen zur Erbauung der Kleinen. 16. 8 Bogen. 3 Sgr.
- Kurz, Joh. Heinr., Dr. theol., Bibel und Astronomie,** nebst Zugaben verwandten Inhalts. Eine Darstellung der biblischen Kosmologie und ihrer Beziehungen zu den Naturwissenschaften. 4. Aufl. brosch. 1 Thlr. 22 Sgr.
- —, **Die Einheit der Genesis.** Ein Beitrag zur Kritik und Exegese der Genesis. 8. 18 Bogen. 1 Thlr. 10 Sgr.
- —, **Geschichte des alten Bundes.** Erster Band. Zweite verbesserte und zum Theil umgearbeitete Auflage. Lex. 8. 356 S. 2 Thlr.
- —, Zweiter Band. Lex. 8. 2. Aufl. 3 Thlr.
- Mares, Ludw. de, Von dem inwendigen Menschen.** Nebst einem Anhange alter Kirchenlieder. Aus dem Latein. 16. 141 S. geh. 6 Sgr.
- Müller's, Dr. Heinrich, Evangelischer Herzenspiegel** zur Beförderung der häuslichen Erbauung. Umgearbeitet und herausgegeben von Johann Georg Ruzwurm, Prediger in Selmsdorf. Neue wohlfeile Ausgabe. gr. 4. 65 Bogen. 1 Thlr.
- —, **Thränen- und Trostquelle.** 8. 476 S. brosch. 22½ Sgr.
- Reuter, Prof. Dr. theol. Herm., Abhandlungen zur systematischen Theologie.** I. Zur Controverse über Kirche und Amt. II. Ueber Natur und Aufgabe des dogmatischen Beweises. 8. br. 1 Thlr. 10 Sgr.
- Nieger, M. G. C., Kleinere Herz- und Hauspsalm.** Predigten zur Fortpflanzung des wahren Christenthums im Glauben und Leben über alle Sonn-, Fest- und Feiertags-Evangelien. Wörtlicher Abdruck neu an's Licht gestellt mit einer Vorrede von Carl Büchsel. Roy. 8. geh. 1 Thlr. 15 Sgr.
- Schröder, F. W. F., Das erste Buch Mose** ausgelegt. Für Freunde des göttlichen Wortes, mit besonderer Rücksicht auf Lehrer in Kirchen und Schulen. gr. 8. 41 Bogen. geh. 1 Thlr. 20 Sgr.
- Souchon, Predigten über die Evangelien** auf alle Sonn- und Festtage des Kirchenjahres. Zum Vorlesen in Kirchen, so wie zur Beförderung des häuslichen Gottesdienstes. gr. 8. 68 Bogen. 1½ Thlr.
- Strauß, Hofprediger Dr. Fr., Sammlung gedruckter Predigten,** gehalten in dem Zeitraume von 1822 bis 1845. Sauber geheftet zu dem billigen Preise von 1½ Thlr.
- Werthvolles aus dem Nachlaß des jungen Theologen Peter Böser.** Mit einem Vorwort von Prof. Dr. A. Tholuck, herausgegeben und geordnet von v. d. Osten-Sacken und Herm. Odenwald. 2. Aufl. 12. 2 Bde. brosch. 1 Thlr. 27 Sgr.

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT

California

BS Kurtz, Johann Heinrich, 1809-1890.
1197 Geschichte des alten Bundes. Berlin, J. A.
K8 Wohlgemuth, 1858-64 [v.1, 1864]
1864 2v. in 1. 24cm.

Vol. 1: 3. mit einem Atlas verm. Aufl. [Atlas wanting]; v. 2:
2. Aufl.
Bound with the author's Die Ehen der Söhne Gottes mit den
Töchtern der Menschen. Berlin, 1857.

1. Bible. O.T.--History of Biblical events. 2. Bible--Astro-
nomy. 3. Bible and science. 4. Religion and science--1800-1859.

A 5602

CCSC/nmb

